

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Palabra de Dios y hermenéutica [Word of God and hermeneutics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Carbullanca Núñez, César
Publisher	Universidad Católica del Maule, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-29 15:26:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/216319

Palabra de Dios y hermenéutica. Balances y perspectivas en Latinoamérica

Word of God and hermeneutics. Results and Prospects in Latin America

Dr. César Carbullanca Núñez

Universidad Católica del Maule-Chile

ccarbullanca@ucm.cl

Fecha de recepción: 25 de abril de 2012

Fecha de aprobación: 30 de mayo de 2012

Resumen: La Palabra de Dios y el tema hermenéutico han llegado a ser un centro articulador de la teología a partir del Concilio Vaticano II. Este artículo pretende entregar un balance y perspectivas a la historia de los principales momentos del desarrollo de este tema en la época moderna, pero de manera especial en nuestro Continente. Para lo cual, comienza como punto de inflexión, el ingreso de la modernidad producida por el derrumbe de la metafísica escolástica y la adopción del método científico en la teología del siglo XX. El diálogo con la modernidad significará asumir categorías de pensamientos a partir de las cuales se desarrolla el pensamiento teológico. El documento de la *Dei Verbum* y el documento de la interpretación de la Biblia en la Iglesia representan un claro exponente de este diálogo establecido con la modernidad. En Latinoamérica este diálogo se hará asumiendo la irrupción del pobre en el discurso teológico así como lo muestran las Conferencias Episcopales en el continente.

Palabras clave: Palabra de Dios, hermenéutica, Latinoamérica, Concilio Vaticano II, Signo de los tiempos.

Abstract: The Word of God and hermeneutics have become a coordinating center for theology since the II Vatican Council. This article provides a balanced perspective on the history of the stages in the development of this topic in modern times, with special emphasis on our continent. We begin by considering as a main turning point, the entry of modernity produced by the collapse of scholastic metaphysics and the adoption of scientific method in twentieth century theology. In dialogue with modernity theology has assumed modern categories in the development of its thinking. The constitution *Dei Verbum* and writing on the interpretation of the Bible in the Church are clear example of this dialogue with modernity. In Latin America this dialogue also assumes the irruption of the poor in the theological discourse as shown by the Episcopal Conferences of the continent.

Keywords: Word of God, Hermeneutics, Latin America, Vatican II, Sign of the times.

Introducción: El derrumbe de la unidad y el nacimiento de la hermenéutica

La era moderna se inicia como una ruptura de la concepción unitaria del mundo, y una vez que se llevó a cabo el derrumbe de este estado de cosas: 'la idea de un orden del mundo de los objetos, garantizada por el predominio de la Iglesia, se volvió problemática'.¹ Ciertamente esta concepción del mundo casi universalmente aceptada durante siglos, que se había mantenido artificialmente, se derrumba progresivamente en el preciso momento en que el monopolio social de quienes lo había producido queda destruido. Sostiene Mannheim, que de la profunda inquietud del hombre moderno surgieron modos fundamentalmente nuevos del pensamiento y de investigación: el epistemológico, el psicológico y el sociológico. El sociólogo describe en la génesis de la época moderna, el surgimiento del método científico y la aparición de la ilustración, de la psicología profunda y de la crítica social marxiana; con el fin de la cristiandad acontece el surgimiento de la democracia y el pluralismo epistemológico. El hombre moderno, al confrontarse y visualizar las diferentes opiniones e intereses de grupos sociales llevó a plantearse con mayor radicalidad la pregunta por las diferentes racionalidades que se producen en medio de la sociedad.

La crisis modernista

En el modernismo se desarrollaron dos líneas: los estudios histórico-críticos, y la reflexión filosófica y teológica. En la primera se pretendía conciliar la revelación cristiana y el método histórico. En la segunda se buscaba en el kantismo u otras corrientes filosóficas una alternativa al tomismo. Cuando en 1907 estalla la crisis modernista, el Magisterio definió el modernismo como una herejía multiforme, en

1 MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. Fondo Cultura Económico: México, 1941, p. 13. El cambio de paradigma en la lingüística impulsado por F. Saussure (1857-1913), refleja muy bien el paso de una epistemología ontológica a otro, que integra como criterio de verdad las relaciones sociopolíticas. En su *Curso general* sostiene que la lingüística "es una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social". Autores como R. Jakobson; A. Martinet; C. Lévi Strauss y R. Barthes profundizarán esta perspectiva abierta por el estructuralismo aplicando la disciplina no sólo a textos literarios sino particularmente al estudio de los fenómenos sociales. La aplicación de esta corriente a diversas disciplinas como la sociología, la antropología y la psicología demuestran que el paradigma lingüístico es más fundamental y su aporte ha sido más determinante, de lo que la teología ha considerado hasta el momento. R. Barthes, aplicó este modelo lingüístico para el análisis sociocultural a fenómenos sociales como la moda, el deporte, la comida, etc. A su vez, C. Lévi-Strauss (1908-1980) aplicará la lingüística al estudio de la antropología, en 1949, un año antes de la encíclica *Humani generis*, se publica "Estructuras elementales del parentesco" y en 1958 se publica *Antropología estructural*. Para éste autor, el giro lingüístico, es una *revolución científica* comparable a la revolución copernicana. Lévi-Strauss establece de acuerdo a esto una semejanza de método entre lingüística y sociología: "...Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas".

que sus notas características eran: el agnosticismo filosófico; la teoría inmanente de la religión; la sustitución del dogma por la experiencia religiosa; la separación entre el Jesús histórico accesible al historiador y el Jesús de la fe; la reivindicación de independencia de las ciencias religiosas respecto del Magisterio, etc. La posición del Magisterio fue expresada en dos documentos: *Lamentabili* (3 Julio de 1907) y la encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 septiembre 1907) en los que se condenó los errores del modernismo. Interesa notar para nuestro objetivo, lo que a juicio de J. Corominas señala: ‘la mayoría de los modernistas establecían una especie de separación metodológica entre ciencia y teología.’²

A principio de siglo Loisy y Lagrange abrieron la exégesis católica a los métodos histórico-críticos. Lagrange funda la École Biblique de Jerusalén (1890) quien se declaró a favor de estos métodos. Habrá que esperar 53 años a que la encíclica *Divina Afflante Spiritu* de Pio XII (DAS) apoyara oficialmente los métodos histórico-críticos. La postura de la Iglesia en relación al papel de la Sagrada Escritura se ha desarrollado a la par que se avanzaba hacia una comprensión del papel de la Iglesia en el mundo moderno. Así las cosas, si colocamos como un referente la actitud de la Iglesia expresada en el *Syllabus*, en cuanto delimitación de la Iglesia contra los errores de la modernidad, el Concilio Vaticano II, y en particular la constitución *Gaudium et Spes*, significó “una revisión del *Syllabus* de Pio IX”.³ Esta misma relación de la Iglesia con la modernidad se puede apreciar en el área de los estudios bíblicos.

Los comienzos del siglo XX y la cuestión bíblica

Para introducir a los documentos pontificios del siglo XX, es necesario unas palabras sobre el Concilio Vaticano I (1869-1870). En la constitución dogmática sobre la fe católica se afirmará el doble conocimiento de Dios, con certeza por la luz natural de la razón humana, partiendo de las cosas creadas, y por la luz sobrenatural de la fe. Entre ambos conocimientos no puede darse ninguna contradicción, ya que Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad puede ir en contra de la verdad.⁴ *La Iglesia tiene el derecho y el deber de proscribir toda falsedad en la ciencia, a fin de que nadie se deje engañar por la filosofía y la vana falacia.* Se hacía así la clara distinción entre ciencia “falsa” y “verdadera”. *La verdadera y la buena ciencia es aquella cuyos resultados concuerdan con los dogmas y con la Biblia; la falsa es aquella que contamina la verdad con el error y que debe ser por*

2 COROMINAS, J. “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, en *The Xavier Zubiri Review*, 8, 2006, p. 20.

3 RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder: Barcelona, 1985, p. 457.

4 DS 3017. El 19 de Diciembre de 1513, el V Concilio de Letrán (1512-1517) ya había confirmado que la verdad en modo alguno puede estar en contradicción consigo misma, definiendo como absolutamente falsa toda aseveración contraria a la verdad de la fe iluminada (Cfr. DS 1440.)

tanto rechazada y combatida. Además esta constitución afirmó la competencia exclusiva de la Iglesia en juzgar e interpretar el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras. Esto explica el tenor de los primeros documentos pontificios del siglo XX, por ejemplo, en la encíclica *Providentissimus Deus* (PD), no obstante el tono apologético que se aprecia en contra de las doctrinas modernistas y racionalistas,⁵ no habla de ideología, sino de “errores”, “doctrinas erradas” o “doctrinas falsas” y en algunos casos de “prejuicios” en relación a las tesis esgrimidas por los exégetas y teólogos modernistas. Desde un punto de vista epistemológico este tipo de razonamiento está asentado sobre un esquema lógico que tiene su referente en una metafísica medieval. A juicio de los observadores, el derrumbe mencionado expresa que si antiguamente el criterio de verdad estaba referido a una ontología revelada, en el mundo del siglo XX: el criterio de verdad se halla principalmente en una ontología que se deriva de ámbito político.

R. Bultmann y la interpretación existencialista

El paso a un modelo teológico que dialoga con la modernidad a juicio de Geffré queda caracterizado por asumir radicalmente la historicidad del hombre: “...entender la teología como hermenéutica es tomar en serio la historicidad de toda verdad, incluyendo la verdad revelada y tomar en serio la historicidad del hombre como sujeto que interpreta”.⁶ Esta perspectiva había sido abierta por H. Gunkel (1901) con su comentario al *Génesis*, y luego por R. Bultmann a través de reiteradas publicaciones, los métodos histórico-críticos, introdujeron la temática de la historicidad como tema hermenéutico. Primero con *La historia de la tradición sinóptica* (1921) y luego su escrito programático *Nuevo Testamento y mitología* (1941) sobre la desmitologización, postula que el mundo del Nuevo Testamento presupone una visión mítica de la realidad, y *Kerygma y mito* en 1953. El kerigma fue anunciado en el lenguaje mitológico. Se pregunta Bultmann si un hombre moderno puede aceptar como verdadera esta visión mítica del mundo. El exégeta alemán considera esto una empresa absurda ya que sencillamente esto corresponde a una cosmología de una época pre-científica...y se pregunta ¿puede el kerigma ser interpretado aparte de la mitología? ¿Podemos recuperar la verdad del kerigma para hombres que no piensan en términos de la mitología sin perder su carácter de kerigma? Para Bultmann la única solución es el programa de la desmitologización que pretende ‘interpretar existencialmente la dualista mitología del NT’.⁷

5 (PD 18).

6 GEFFRÉ, G. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Cristiandad: Madrid, 1984, p. 28.

7 Cfr. BULTMANN, R. *Geschichte und Eschatologie*. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1958; BULTMANN, R. *Kerygma and myth. A Theological debate*. Harper & Row, Publishers: New York, 1961, p. 16.

La nueva teología y la vuelta a las fuentes

En esta primera etapa de la discusión, la posición de la Iglesia es llamada por algunos autores como ingenua o ahistórica. Al comprender las Escrituras de acuerdo a categorías metafísicas pre-modernas y centrar la discusión alrededor del tema de la inerrancia y del carácter sobrenatural de la Palabra de Dios, la Iglesia no logra iluminar las contradicciones o evidencias que las ciencias positivas aportan en el estudio del texto bíblico. El mismo año que aparece esta encíclica (1943) se funda la nueva escuela *Le Saulchoir* (Los sauces), a cargos de los padres Dominicos.⁸ En esta escuela enseñarán teólogos como Gardeil, Danielou, Chenu y Congar. El programa de esta nueva teología como fue posteriormente llamada 'Nouvelle theologie' pero que sus adversarios creyeron ver un renacimiento de las tesis del 'modernismo' consistía en: la afirmación del primado del dato revelado; la asunción de la crítica bíblica e histórica, el tomismo y la apertura a los problemas del propio tiempo: "...la historicidad y subjetividad...obligan pues al pensamiento teológico a ensancharse. Está muy claro que la teología escolástica es ajena a estas categorías"⁹

El programa pretendía responder a una concepción de la revelación demasiado doctrinal o como un sistema de ideas, siendo ésta la manifestación de una persona, Cristo. Con esto, la nueva teología pretendía colocar la revelación en relación a la historia, para lo cual postulaban la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas. Estos teólogos se percataron del error de una Iglesia cerrada al mundo surgido de la Ilustración, el cual se manifestaba irreversible en el camino hacia su autonomía y libertad. Todos ellos fueron censurados y reducidos al silencio,¹⁰ pero años después fueron los inspiradores del Concilio Vaticano II, que puso fin a una época de oscurantismo y oposición a la civilización moderna, que desde la publicación del *Syllabus* en 1864 había protagonizado el sector eclesial más conservador. A fines del siglo XX, mirando en retrospectiva comentaba Cl. Gefe que el paso de un modelo teológico metafísico y dogmático a otro hermenéutico, significa para el teólogo que: "...ya no podemos teologizar impunemente siguiendo el modo de pensar metafísico".¹¹ Sin duda, tal cambio de paradigma teológico, llevó a no pocos problemas para el creyente moderno, que se mueve entre la inseguridad y el desafío de creer honestamente en un mundo que se rige no por fuerzas sobrenaturales sino por los progresos científico-técnicos.

8 Cf. GUTIERREZ, G. *La densidad del presente*. Sígueme: Salamanca, 2003, p. 22.

9 DANIELOU, J. "Les orientations presentes de la pensee religieuse", *Etudes* 249 (1946) 6, p. 183.

10 COROMINAS, J. *op. cit.*, 2006, p. 9.

11 GEFRE, G. *op. cit.*, 1984, p. 30.

La integración de nuevos “modelos y métodos” en el trabajo bíblico

A comienzos de siglo se ceñía la amenaza del ‘peligro de aislamiento de la cultura eclesial frente a los desarrollos metodológicos’ que la ciencia iba desarrollando. El indicador de la modernización de la teología fue la historización de la exégesis: la apertura a los métodos de la ciencia bíblica histórico-crítica como de la historia de las religiones. No obstante la hermenéutica católica no poseía las herramientas conceptuales para responder a los desafíos que el cambio de paradigma pedía. A comienzos de siglo, el P. Lagrange profesaba un cierto ‘agnosticismo metodológico’ y señalaba a principios de siglo XX “ningún exegeta católico puede tener la pretensión de sustraerse al juicio dogmático de la Iglesia, pero ninguna autoridad puede sustraer nuestras producciones, en lo que tienen de científicas, al juicio de hombres competentes, ni impedir que su veredicto sea explotado contra la Iglesia, si constata una insuficiencia real” (42).

A apertura que expresada en diversos documentos del Magisterio, al estudio de las formas de pensar, hablar y expresarse en los tiempos bíblicos: El valor de las palabras; la significación del contexto y los lugares paralelos y otros puntos semejantes; aclaraciones externas de las ciencias afines; explicar el sentido declarado por la Iglesia; la analogía de fe; estudio de las antiguas lenguas orientales; el estudio de la ciencia crítica y el estudio de los géneros literarios. Con mucha precisión, ya bien entrado el siglo XX, afirmaba Schillebeeckx que la hermenéutica: ‘sólo recientemente se ha tomado conciencia de la necesidad de comprender la articulación de las Escrituras o los dogmas partiendo de nuestro presupuestos’.¹²

Época de cambios y cambio de época

Una de las constantes que se puede apreciar en los documentos pontificios es la constatación que la ignorancia tiene como raíz el que “las condiciones han cambiado”.¹³ Este cambio de situación es producido por una parte por las excavaciones arqueológicas, documentos escritos encontrados (lenguas, literatura,

12 SCHILLEBEECKX, E. *The Understanding of Faith*. The Seabury Press: New York, 1974, ix; versión española *Interpretación de la Fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Sígueme: Salamanca, 1973.

13 (DAS, 11). Por una sorprendente coincidencia, el siglo pasado ha sido el período de la historia donde más hallazgos arqueológicos referentes al texto bíblico se han llevado a cabo. En 1947 se descubrieron en las cuevas de Qumrán, a las orillas del Mar Muerto, más de 800 fragmentos y escritos cuya data se sitúa alrededor del siglo II. A.C., los cuales entregan información fundamental para reconstruir las expectativas mesiánicas del siglo I. A juicio de Geza Vermes este es “el cambio más revolucionario en la posición de los exégetas del Nuevo Testamento”. También el exégeta español A. Díez Macho descubrió en 1956, en la Biblioteca Vaticana, el Targum Neophity, y en 1957 se descubrieron los documentos de una biblioteca gnóstica, en Nag Hammadi (Egipto).

historia, costumbres, y religiones de los pueblos antiguos), hallazgos de papiros (literatura y las instituciones públicas) y vetustos códices. Y por otra, el estudio de la exégesis de los Padres que hizo aparecer “dificultades de interpretación” en la época moderna. En este sentido los documentos del Magisterio señalan “...un más exacto conocimiento de los tiempos antiguos hizo presentarse nuevos problemas”. Este cambio produce “nuevas cuestiones y nuevas dificultades”, por decirlo de algún modo, los nuevos materiales a disposición sacaron a luz nuevos contenidos de las Sagradas Escrituras.

Paralelo a esta explosión de cambios seculares, a dos años de los descubrimientos de Qumrán, ones y descubrimientos científicos que acontecieron durante el siglo XIX o arqueológicos, en 1949 Teilhard de Chardin, paleontólogo jesuita, en vista de los ataques que había sido objeto, él y la *Nouvelle Théologie*, envió a Roma un pequeño opúsculo en vistas a clarificar su posición teológica expuesta, explicando el fondo de la problemática de la teología del siglo XX, señala que la crisis moderna de la fe, no consiste sólo en la introducción de éste u otro contenido teológico, tampoco en el cambio de situación como una consecuencia del “cambio de perspectiva”. Para Teilhard de Chardin, la crisis era ocasionada por un cambio de mentalidad cultural que había pasado de una visión de la realidad estática a una visión de la realidad dinámica y que hacía percibir el Universo evolucionando hacia su punto omega: Cristo. Teilhard apelaba a comprender las cosas de otra manera, la solución al problema de la interpretación y comprensión de las verdades de la fe cristiana teniendo pasaba por una mayor consideración a la nueva visión de la realidad.

El principio de participación y la investigación teológica

En respuesta a las tesis racionalistas y modernistas, el Concilio Vaticano I había sostenido la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la razón; este principio de participación es indicado en (PD, 49) “No puede haber desacuerdo entre física y teología ‘Dios creador y Señor de todas las cosas, es al mismo tiempo el autor de las Escrituras, que por lo tanto nada puede encontrarse en la naturaleza, nada en los monumentos de la Historia que esté realmente en desacuerdo con éstas”. Este principio, que era el fundamento para explicar la los errores, ahora es utilizado a partir del DAS para compatibilizar el estudio de la Biblia mediante el método histórico-crítico y la doctrina revelada.¹⁴ De la misma manera encontraremos actualizado este principio en los documentos posteriores del Magisterio Latinoamericano mediante el recurso a la encarnación del Verbo.¹⁵ De acuerdo

14 (DAS, 22).

15 (DA, 494).

a esto, el Magisterio ha asimilado que la categoría de encarnación Verbo faculta e integra en sí, tanto la dimensión humana como divina del conocimiento. Ya no tan sólo se trata de que estas entidades naturaleza (historia) y Sagrada Escritura han sido creadas y sostenidas por Dios, sino que ahora se subraya, que por la categoría de encarnación del Verbo, en el orden epistemológico, el conocimiento humano está integrado y participa del divino.

La crisis del diálogo: el caso de los métodos histórico-críticos

El caso de los métodos histórico-crítico coloca en evidencia el impasse que vive la teología bíblica, ya que refleja por un lado las dificultades que debió enfrentar el Magisterio en el siglo pasado, para aceptar el uso de análisis histórico-crítico procedentes de las ciencias aplicadas al estudio bíblico y por otro, la paradoja que el Magisterio ha asumido oficialmente la metodología conservando la actitud defensiva ante la modernidad. En diversos ámbitos alrededor de los años 60 se comenzó cada vez más a subrayar el aporte que había significado la introducción de los métodos histórico-críticos, pero paralelamente se comenzó a discutir acerca de la validez de estos. Diversos autores hablan de “colapso”,¹⁶ otros como J. Ratzinger y W. Schmithals hablan de crisis o “erosión”¹⁷ que vivieron los métodos histórico-críticos (MHC); a juicio de K. Lehmann esta verdadera “erosión” de los métodos histórico-críticos contiene tres dificultades,¹⁸ según estos autores el método presenta las siguientes debilidades: Toda comprensión tiene lugar dentro de una tradición viva y activo; los MHC al no haber captado en el proceso comprensivo esa historia latente y efectiva de la tradición, no puede hacer ver toda la realidad de las experiencias históricas; y tercero, el error del objetivismo o positivismo histórico consiste en que comprendió la dependencia histórica que condiciona el objeto pero no descubrió que el sujeto cognoscente tiene también la misma estructura ontológica.

Según lo expresa K. Lehmann con una terminología post-conciliar “para nosotros hoy ha llegado a ser evidente y natural la impregnación ideológica que presentan no pocas etapas del método histórico crítico”.¹⁹ La expresión

16 GOTTWALD, N. *Introduccao Socioliteraria a Biblia Hebraica*. Paulinas: Sao Paulo, 1988, p. 31.

17 Cfr. SCHMITHALS, W. *Vom Ursprung der synoptischen Tradition: ZThK* 94, 1997, pp. 288-289. Establece la discusión acerca de la afirmación de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* de 1995 en la 10a Ed. Señala: “als Darstellung einer unumkehrbaren Erosion des formgeschichtlichen Konsenses”. J. RATZINGER, *Interpretacao Bíblica em crise: sobre a Questao dos fundamentos e abordagem da exegese Hoje*, 111, en DE LA POTTERIE, I., GUARDINI, R., RATZINGER, J. *Exégesis crista hoje*. Petrópolis: Voces, 1996.

18 Cfr. SIMIAN-YOFRE, H. (ed.) *Metodología del Antiguo Testamento*. Sígueme: Salamanca, 2001.

19 LEHMANN, K. “El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico crítica”, en SCHREIBER, J. (ed) *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Herder: Barcelona, 1974, p. 845.

‘impregnación ideológica’ es nueva y representa el carácter que va a desarrollarse la discusión sobre la Palabra de Dios, en las siguientes décadas. Ya no se trata de ‘errores’, ni ‘prejuicios’, ni meramente una precomprensión como señalaba en la discusión con la hermenéutica bultmaniana, ahora se trata de la intromisión de la ideología en el quehacer exegético. Para este autor el postulado de una absoluta ausencia de prejuicios de parte de la crítica que sólo se sentía ligada por la futura averiguación de la verdad, y por tanto se comprometía sólo a favorecer el progreso del conocimiento se ha manifestado en muchos aspectos como “pura ilusión”.²⁰ La impregnación ideológica en partes del método y la imposibilidad de desvincularse de éstos, significó un impasse en la investigación bíblica. El último de los aspectos arriba enumerados, el error objetivista, expresaba en primer lugar, la ingenuidad con que el exégeta se introducía creyendo estudiar los textos antiguos sin llevar nada de su mundo, ni de sus prejuicios, ni formas de pensar y actuar. En segundo lugar, presenta el desafío de plantear la investigación científica introduciendo la cuestión de los porfiados prejuicios en el análisis de los relatos bíblicos. Este asunto llevó a extremos en cuanto el método introdujo prejuicios en el estudio de texto neotestamentario de tal manera que el autor neotestamentario parecía más un exégeta europeo-nórdico, en su despacho, que un hombre de la Palestina del siglo I. La conclusión de Lehmann y otros renombrados estudiosos acerca de la imposibilidad de una metodología neutral o una separación aséptica entre método y prejuicio estableció un impasse en la investigación bíblica que llevó a mirar hacia la cuestión de los prejuicios con otros ojos y estudiar nuevos paradigmas teóricos, replanteando la cuestión de la investigación bíblica desde otros presupuestos.

El Concilio Vaticano II y el carácter histórico de la Palabra de Dios

Los grandes problemas que el Magisterio ha debido enfrentar con las corrientes modernistas, racionalistas y con el surgimiento de las ciencias modernas aplicadas al estudio de la Sagrada Escritura han sido el carácter revelado de las Escrituras y la inerrancia de ellas. Pero estos dos temas remiten a otro más radical que el Magisterio y la Iglesia han tenido que “volver a pensar” en el último siglo: la encarnación del Verbo de Dios. En otras palabras, la incapacidad por parte de la Iglesia de reconocer el carácter histórico de la Palabra de Dios, remite a una falta de comprensión de los alcances que conlleva el principio de encarnación.²¹

20 LEHMANN, K. *op. cit.*, 1974, p. 84; LEVORATTI, A. *Hermenéutica y Teología*. Lumen: Buenos Aires, 1997, p. 46.

21 DE LA POTTERIE, I. *A Exegese Bíblica-ciencia da fé*, en DE LA POTTERIE, I., GUARDINI, R., RATZINGER, J. *op. cit.*, 1996, p. 157.

El Concilio Vaticano II

Es de justicia hacer notar que no hay Concilio en la historia de la Iglesia que haya hablado de modo tan pertinente y fundamental acerca de la Palabra de Dios como el Concilio Vaticano II. En relación con el principio de encarnación, señala la Constitución *Dei Verbum*, 4 “Dios habló muchas veces y de muchas maneras... la Palabra eterna que ilumina a todos los hombres para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (cf. Jn 1,1-18); Jesucristo, pues, la Palabra hecha carne ‘hombre enviado a los hombres’, ‘habla palabras de Dios’ (Jn 3,34) y lleva a cabo la obra de salvación que el Padre le confió (cf. Jn 5,36; 17, 49)”. Este principio es argumentado en la mayoría de los documentos pontificios tan permanente como formal; de manera particular, en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 es citado a propósito de la lectura fundamentalista, allí se indica que “rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la encarnación misma”.²² Esto tiene como consecuencia, los siguientes puntos a reflexionar. Primero, el concilio fundamenta el carácter histórico de la Palabra de Dios en la economía de salvación del pueblo de Dios y fundamentalmente en la encarnación del Verbo de Dios. Segundo, el fundamentalismo niega la realidad de la encarnación con lo cual se convierte en ideología²³ ya que al rechazar la inherente mediación hermenéutica, debido a nuestra condición humana, se absolutiza a sí misma. Esta más profunda comprensión del carácter histórico de la revelación que nos ha entregado el Documento *Dei Verbum*, nos ha llevado a ‘pensar de nuevo el misterio de la encarnación’ como un proceso de purificación de los propios prejuicios y a priori con que la Iglesia ha comprendido hasta entonces, diecinueve siglos, el lugar y naturaleza de la Escritura.

El documento *Dei Verbum*

Es ya un lugar común señalar que el gran aporte de este documento Conciliar (1965) fue el paso de una comprensión doctrinal de la revelación, a otra histórica. Este cambio de paradigma refleja una serie de elementos teológicos que conlleva la necesidad de atender a las formas históricas que ha tenido la comunicación divina. En el documento DV, 2.6 se pretende corregir la afirmación del Concilio Vaticano I el que había desarrollado un concepto de revelación entendido como doctrina. El documento conciliar explicita que se trata de “revelarse a sí mismo”, para invitarlos a su comunicación y recibirlos en su compañía “mediante palabras

22 (IBI, 65-66).

23 Cf. SCHWEITZER, A.M. “Constitución dogmática *Dei Verbum*: historia y actualidad”, en *La Palabra*, Vol. XXX, N°116, 2005, p. 17.

y hecho intrínsecamente unidos entre sí”. Esta afirmación Conciliar es importante porque explica la revelación de Dios en categorías de comunicación y no en las categorías metafísicas de antaño, de esta manera los padres conciliares recogen un tema profundamente bíblico, la teología de la Palabra presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Esta teología expresa que Dios crea por la palabra, y genera la historia a partir de su palabra eficaz (ver Gn 1, 1-24; Dt ; Jn 1, 1). El documento habla del carácter histórico de la Palabra de Dios al mencionar la *economía salutis* mediante la cual se manifiesta él mismo. La Palabra divina se manifiesta en la historia de tal manera que ambas son magnitudes vinculantes, es decir la revelación no sólo se manifiesta en la historia sino que la historia llega a ser ella misma, gracias a la encarnación del Verbo historia de salvación.

La Iglesia del post-concilio

La etapa del post-concilio, está marcada por un lado, una reacción al carácter histórico de la revelación expuesta en la Constitución *Dei Verbum* y por otro lado, una mayor decantación de esta perspectiva abierta por el Concilio. El entonces Cardenal J. Ratzinger ha caracterizado la Iglesia post-conciliar como la locura del hidalgo Quijote de la Mancha.²⁴ De acuerdo a la analogía propuesta, en este período la Iglesia se ha perdido luchando con “peligrosos gigantes, cuando en realidad teníamos que enfrentarnos con las filantrópicas acciones de la técnica”. Es decir, la Iglesia se ha perdido en su camino de ir al mundo identificándose con éste confundiendo así, su misión e identidad. En este contexto es preciso atender a la imagen que propone el Cardenal Ratzinger y preguntarse si la exégesis bíblica ha leído “libros de caballería” y caído en la locura al integrar en su labor las mediación científicas y filosóficas propias de la modernidad, o tal vez esto responde al meollo de la locura de la predicación para los hombres de nuestro tiempo (ver 1 Cor 1, 21).

El carácter histórico, será comprendido como hermenéutica histórico-política, referidas específicamente a la teología de W. Pannenberg, de J. Moltmann y la teología de la liberación.²⁵ El aporte de la hermenéutica de W. Pannenberg y de J. Moltmann representó un avance en la comprensión de la revelación como historia.²⁶ Pannenberg pretende ir más allá de una hermenéutica que entiende el lenguaje como mediación universal²⁷ o de una interpretación existencial en la

24 Cf. RATZINGER, J. *op. cit.*, 1985, pp. 471-472.

25 ARTOLA, A.M., SANCHEZ, J.M. *Biblia y Palabra de Dios*. Verbo Divino: Estella, 1989, p. 291.

26 Cfr. PANNENBERG, W. *Offenbarung als Geschichte*. Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen, 1963, pp. 91-114.

27 Cfr. PANNENBERG, W. *Hermeneutic and Universal History*, en R. FUNK (ed.) *Hermeneutic and History*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1967, p. 147.

cual la Palabra de Dios afecta al presente existencial del creyente. En respuesta a esta última interpretación señala: "...es sólo la relación al mundo, a la sociedad, a Dios la que media al hombre con el mismo. Sólo a través de la mediación de esta relación él obtiene su autocomprensión".²⁸ En este sentido Pannenberg afirma en su primera tesis la perspectiva hermenéutica adoptada "la auto revelación de Dios, según los testimonios bíblicos se ha realizado no directamente –al modo de un teofanía–, sino indirectamente a través de los hechos históricos de Dios",²⁹ que no es otra cosa que la síntesis de la investigación bíblica de la segunda mitad del siglo XX.

La cuestión de la neutralidad del método exegético

La relación entre Escritura y Teología ha sido descrita por la Constitución *Dei Verbum* como "la Escritura es el corazón de la teología".³⁰ Esto significa que la Escritura es norma reguladora que posee una autoridad sobre la teología; de la misma manera el documento habla que el Magisterio no está por sobre la Escritura sino que la sirve (DV, 10), pero por otra parte, sostiene que la función de interpretar auténticamente la Escritura corresponde al Magisterio. Tanto la relación entre el método exegético y teológico como entre la investigación exegética y la función magisterial es un tema pendiente desde la crisis modernista, nos parece que la cuestión de la neutralidad de los métodos exegéticos afecta a esta misma problemática. El Documento de la Pontificia comisión bíblica, escribe a propósito de los métodos histórico-críticos: "es un método que utilizado de modo objetivo no implica ningún a priori. Si su uso se acompaña de tales a priori no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosos".³¹ Esta afirmación es problemática. La situación ha llevado a teólogos describir la relación entre Escritura y teología o entre Escritura y Magisterio como "yuxtapuesta", "consensuada", o que lleva a Seán Freyne a decir que en la formulación de IBI: "al tratar la cuestión de los presupuestos parece haber cierta confusión".³²

En el texto que acabamos de citar de IBI se reconoce la "neutralidad" del método exegético, y por otro se reconoce la legitimidad de opciones a priori siempre que no vayan en contra de los contenidos de la fe cristiana. La declaración

28 PANNENBERG, W. *op. cit.*, 1967, p. 133.

29 PANNENBERG, W. *op. cit.*, 1963, p.91.

30 (DV, 24).

31 (IBI, I, 4).

32 FREYNE, S. "Biblia y teología: una tensión sin resolver", en *Concilium* 279, 1999, p. 35. Señala este autor "el documento a la postre no llega a elaborar una teoría satisfactoria de los que constituye una interpretación teológica de la Biblia."

de neutralidad tiene graves consecuencias para la comprensión de la teología católica, ya que de ser así sería completamente impropio hablar de exégesis católica, -cuestión que motivó el documento-. La neutralidad del método otorga legitimidad a que un agnóstico, un no cristiano, un ateo marxista, practique el método exegético y no obstante sus convicciones, sus resultados sean “objetivos”. Se desprende la siguiente conclusión: el método exegético no tan sólo no puede ser neutral sino que no debe serlo. En una redacción previa al documento señalaba lo siguiente: “...de por sí es neutral. No implicando ninguna opinión preconcebida... aún después de sus recientes desarrollos, el método histórico-crítico permanece siendo un método exegético neutral. Porque estudia la Sagrada Escritura en cuanto obra literaria como se estudia cualquier otra obra literaria...”.³³ En la redacción final se renunció a hablar de neutralidad del método, no obstante, se señala que “no implica ningún a priori” con lo cual da pie a que la exégesis se desvincule del carácter teológico que le es inherente al texto bíblico. Está claro además que la cuestión que plantea esta posición es que los textos bíblicos son originariamente teológicos y por consiguiente una neutralidad los volvería estériles y no daría razón de la vinculación entre Escritura y tradición afirmada tantas veces por el Magisterio.

Como reacción a esta polémica interna no resuelta pareciera que se acepta un planteamiento positivo entre métodos y a priori u opciones hermenéuticas, específicamente en relación con la teología de la liberación “...es verdad que la exégesis no puede ser neutra; pero también debe cuidarse de no ser unilateral”. Y en (IBI p.81) siguiendo las hermenéuticas filosóficas señala: “las hermenéuticas modernas han puesto en evidencia, como hemos recordado, la imposibilidad de interpretar un texto sin una precomprensión de uno u otro género. El exégeta católico aborda los escritos bíblicos con una precomprensión que une estrechamente la cultura moderna científica y la tradición religiosa proveniente de Israel y de las comunidades cristianas”³⁴ Es importante recalcar esta intervención del Magisterio en continuidad con lo veremos en el documento de Puebla, ya que señala el *status questionis* en este punto de la investigación bíblica; por un lado, una cierta aceptación de a priori compatibles con la visión cristiana en continuidad con la tradición religiosa más antigua. Y por otro, el documento utiliza el concepto de a priori en sentido peyorativo³⁵ no obstante, existe una cierta aceptación a nivel del Magisterio de un concepto positivo de precomprensión o a priori que sustentan determinados acercamientos exegéticos o teológicos.

33 VANHOYE, A. “L’interpretazione Della Bibbia nella Chiesa”, en *La Civiltà Cattolica* 145, II, 1994, p. 12.

34 WILLIAMSON, P. “Catholic principles for interpreting scripture”, en CBQ 65, 2003, 3, p. 336. La cursiva es mía.

35 (IBI, 65.66)

La hermenéutica filosófica y aproximaciones en América latina

Con la aplicación del método exegético y el surgimiento de la hermenéutica filosófica se fue tomando conciencia de la imposibilidad de un acercamiento neutral al objeto estudiado, en palabras de Lehmann: “nunca logramos desconectarnos por completo de nuestros prejuicios, nuestros conceptos y nuestros apriorismos mentales”.³⁶ Ya antes del Concilio, tanto la hermenéutica filosófica como los aportes del marxismo, freudismo y estructuralismo habían desarrollado una reflexión en Europa y América, que se amplía a otros países y se consolida en el período post-conciliar. La hermenéutica filosófica ayudó a comprender lo anclada que está la conciencia finita en una tradición, cualquiera que ella sea. Por consiguiente, la pretensión de una objetivación del conocimiento ha tenido que admitir hasta qué punto estaba determinado por prejuicios ocultos. La toma de conciencia del *impasse* en que se encontraban los métodos histórico-críticos llevó a reconocer la necesidad de “un método todavía más exacto”, en palabras de Lehmann, o como preguntaba el entonces Cardenal Ratzinger después de señalar el *impasse* de los métodos histórico-críticos, “¿es posible leer la Biblia de otra manera?”. Pero la cuestión de fondo que se planteaba aquí era *el cambio de época* que se estaba viviendo.

En Latinoamérica, el *impasse* de la hermenéutica bíblica coincidió y fue sentida como *un cambio de época marcada por la irrupción del pobre*.³⁷ En 1968 Gustavo Gutiérrez es invitado a Chimbote a dar una conferencia llamada ‘hacia una teología de la liberación’ y que luego será ampliada sucesivamente llegando a publicar en 1971 bajo el título ‘*Teología de la liberación. Perspectivas*’; en Mayo del mismo año es publicado el libro de H. Assmann, *Opresión-liberación. Desafío de los Cristianos*, que será reelaborada en *Teología desde la praxis de la liberación* en 1973. Y también en 1972 Leonardo Boff, publica su cristología *Jesucristo liberador*. Un mes después de la aparición del libro de Gustavo Gutiérrez se realiza la Conferencia Episcopal de Medellín que expresa el nuevo argumento hermenéutico, y que la teología bíblica latinoamericana considerará fundamental, a saber, *la irrupción del pobre* en la escena teológica: “Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos colectivos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (Medellín, 1).

Esta nueva situación hermenéutica, caracteriza a la hermenéutica bíblica latinoamericana de este período y es descrita en un texto de Hugo Assmann:

36 LEHMANN, K. *op. cit.*, 1974, p. 84.

37 Cfr. GIBELLINI, R. *La teología del siglo XX*. Sal Tearrae: Santander, 1998, pp. 371-407.

“la filosofía contemporánea dislocó el problema hermenéutico de ‘textos de otrora’ para el enfrentamiento de la realidad histórica actual. El ‘texto’ primordial se tornó nuestra realidad, y en medio de ella, nuestra praxis. Los exégetas siguen, bastante tranquilamente, en la elaboración de ‘hermenéuticas bíblicas’. Revelan, por otra parte, una frecuente insensibilidad, tanto para los datos de las ciencias humanas, como para las urgencias de la praxis. La estrecha interdependencia entre su postura política ingenua, a veces claramente reaccionaria y sus ‘principios hermenéuticos’ (asi como su noción de ‘revelación’) es un capítulo de la historia de la ideología que está por escribirse”.³⁸

Y continúa más adelante desarrollando la idea de que el texto es la situación vivida: “el ‘texto’ es nuestra situación, ella es el ‘lugar teológico de referencia primera’”.³⁹ La dislocación que menciona Hugo Assmann se refiere a la idea que la exégesis histórico-crítica, interesada en el sentido pretérito del texto, mientras que la hermenéutica era considerada una aplicación a la historia actual pero la historia presente no era preocupación del exégeta o del teólogo. La expresión “el texto primordial es nuestra situación” recoge una de las perspectivas básicas de la constitución GS 4. 11 a través de la categoría bíblica de los “signos de los tiempos”, que se verá reflejada en los textos del Magisterio latinoamericano. El “texto primordial”, como lo explicita Medellín, es el hombre latinoamericano: “La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha ‘desviado’ sino que se ha “vuelto” hacia el hombre, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre”.⁴⁰

Con todo, el surgimiento de las teologías de lo político, de la revolución y posteriormente de la liberación en Medellín presentaron a juicio N. Gottwald: “apenas excursiones experimentales en materiales bíblicos, pero no lo suficiente para representar esquemas magistrales o paradigmas con el poder convincente de una teología bíblica y que una interpretación existencialista expresaron en su día”.⁴¹ En los inicios de la hermenéutica bíblica de la liberación están en este contexto de emergencia de nuevas hermenéuticas y que se comprende en esta circunstancia la falta de una reflexión acerca de la Palabra de Dios en esta teología. Recién en

38 ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Sígueme: Salamanca, 1973, p. 101.

39 Idem.

40 La cursiva es mía.

41 GOTTWALD, N. *op. cit.*, 1988, p. 31.

1970, el libro de G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, se introduce el capítulo que explicita el sentido de pobre desde un punto de vista bíblico. El concepto de pobre en esta etapa de recepción de las hermenéuticas europeas es expresamente sociológico. Lo cual no significa que no existe ésta como bien lo afirma M. Schwantes señalando a este propósito: “la teología latino-americana tiene dificultades de dialogar con una lectura bíblica latino-americana”.⁴² A esta época corresponde también la crítica lanzada, “la Biblia llega tarde a la acción” refiriéndose con esto a la supuesta utilización ideológica de la Biblia.

El documento de la Pontificia comisión Bíblica (1993)

En el Documento de la Pontificia comisión Bíblica (IBI), a propósito de los métodos críticos señala que “es un método que utiliza de modo objetivo y no implica ningún a priori...”⁴³ Al siguiente año es publicado el Catecismo de la Iglesia Católica (1994) que hace exclamar a S. Freyne “es en el ámbito de la teología católica donde el fracaso a la hora de implantar el Concilio ha tenido efectos más trascendentales sobre la vida de la Iglesia. Especialmente cuando se examina el uso teológico de las Escrituras en algunos documentos oficiales recientes, parece que vuelve a existir el peligro de que la postura pre-crítica que *Divino Afflante Spiritu* había intentado corregir veinte años antes del Concilio, se convierta en la tendencia dominante”.⁴⁴ La situación de *impasse* puesta en evidencia en el documento de la IBI se puede apreciar todavía hoy en el contexto latinoamericano, el slogan ‘no a las ideologías’ y por otra, el uso de los métodos contextuales que impulsan las mediaciones científicas aplicadas al estudio bíblico.⁴⁵

La ampliación de métodos y acercamientos en el estudio bíblico aparece oficialmente tratado en el documento IBI de 1993. En efecto, la distinción entre método y principio aparece claramente expuesta y por el concepto de a priori entiende opciones hermenéuticas que orientan la interpretación tendenciosamente. Este aspecto es nuevo ya que sitúa el tema de la ideología en el contexto hermenéutico, refiriéndose a principios filosóficos que condicionan la comprensión de textos en contra de los contenidos de la fe cristiana. Por otra parte se introduce el concepto

42 SCHWANTES, N. “Anotações sobre novos começos na leitura bíblica. Releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina”, en REIMER, H., DA SILVA, D. (orgs.) *Hermenéuticas Bíblicas*. Oikos Ltda.: São Paulo, 2006, pp. 22-29.

43 (IBI I, 4).

44 FREYNE, S. *op. cit.*, 1999, p. 32; VANHOYE, A. *op. cit.*, 1994, pp. 3-15; WILLIAMSON P. *op. cit.*, 2003, pp. 327-349.

45 SILVA, S. “La ‘Palabra de Dios’ en la V Conferencia de Aparecida”. Medellín. Teología y pastoral para América Latina Vol. XXXIII, N°131/septiembre 2007, pp. 377-415; SILVA, S. “Lenguaje, exégesis y Hermenéutica”, en *El quehacer teológico. Experiencia, lenguaje y comunicación de la fe. Anales de la sociedad Chilena de teología*. San Pablo: Santiago de Chile, 1997, pp. 195-248.

de ‘acercamiento’ con el fin de integrar como a priori el lugar teológico desde el cual se elabora el discurso teológico, integrando a éstos: la teología de la liberación, la teología feminista entre otros. A pesar que utiliza el concepto de ideología, se sigue utilizando la terminología de anteriores documentos: “el método se liberó de prejuicios extrínsecos”.⁴⁶ En relación con la teología de la liberación y recordando la definición de ideología dada en el documento de Puebla, 535, el IBI reconoce un aspecto importante del método: “...es verdad que la exégesis no puede ser neutral; pero también debe cuidarse de no ser unilateral”. Este reconocimiento intermitente, que muestra el carácter parcial por un lado y la necesidad de no ser sesgado, refleja que la cuestión no ha sido zanjada. A modo de ejemplos, el documento menciona el materialismo, la lucha de clases y una acentuación en la escatología terrestre: “...doctrinas materialistas... particularmente en lo concerniente a la lucha de clases”⁴⁷ el acento ha sido puesto en particular sobre una escatología terrestre”.⁴⁸ En relación al fundamentalismo integrista, utiliza explícitamente la palabra ideología, caracterizando dicho concepto con: actitudes doctrinarias rígidas; el rechazo de la investigación crítica; el rechazo del carácter histórico de la revelación bíblica y la incapacidad de aceptar la verdad de la encarnación. Ésta, sin duda alguna, no es una definición pero caracteriza muy bien las consecuencias que el documento saca desde un punto de vista teológico: “...el problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la encarnación misma”.⁴⁹

El documento introduce el concepto de a priori todavía utilizándolo en sentido peyorativo, a su vez que conlleva la idea de “sistema o modelo explicativo” a partir del cual se comprende la Sagrada Escritura.⁵⁰ En este documento se subraya como ideológico todo discurso sobre la Biblia que contiene a priori filosóficos ajenos o anteriores a la visión cristiana de la realidad. Resulta problemático el concepto de a priori que menciona el documento, en primer lugar, porque le asigna un sentido peyorativo, y segundo, no explicita lo que entiende por éste. Lo problemático del modo de presentar la polaridad fe-a priori radica en que el concepto de a priori, por su carácter peyorativo, expresa la idea de una fe cristiana “pura” sin historia, exenta de prejuicios lo cual precisamente, por el carácter histórico de la revelación de Dios, el documento pretende impulsar. La Constitución *Dei Verbum* había hablado del carácter histórico de la revelación lo cual tiene como consecuencia obvia que la recepción de ella no puede darse de otro modo. Una cosa es que la

46 (IBI, I, 4).

47 (IBI, 61).

48 (IBI, 61.).

49 (IBI, 65-66). La cursiva es mía.

50 Cfr. SCHÖKEL, L.A. *Hermenéutica de la Palabra*. Cristiandad: Madrid, 1987, p. 179.

fe sea un acto trascendente, lo cual no se discute; otra que exista una fe activa sin presupuestos culturales o ideológicos.

El concepto de ideología y *la ampliación de la realidad*

En noviembre de 1900 es dado a conocer la teoría de la mecánica cuántica por M. Planck; sus ideas fueron integradas por A. Einstein en su teoría de la relatividad especial y general, las que fueron, respectivamente, publicadas en 1905 y 1915.⁵¹ P.H. Mahalanovic en el prólogo al libro de teoría de la relatividad señala que ésta: ‘ha llegado gradualmente a ser una *necesidad histórica*’;⁵² en efecto, desde entonces su teoría se ha vuelto la piedra angular del desarrollo científico. La forma geométrica definitiva de la teoría se debe a Hermann Minkowski, antiguo profesor de Einstein en la Politécnica de Zürich; quien acuñó el término “espacio-tiempo” (Raumzeit) y le dio la forma matemática adecuada. Minkowski decía: “Las visiones del espacio y el tiempo que quiero presentarles han emergido del sustrato de la física experimental, y en ello reside su fuerza. Son radicales. *A partir de ahora el espacio por sí mismo, y el tiempo por sí mismo están condenados a desaparecer como meras sombras y sólo una cierta unión de ambos preservará una realidad independiente*”.

Es importante notar el cambio de paradigma epistémico que introduce Einstein, pues la noción de realidad se abre al mundo de las partículas sub-atómicas e introduce una innovación al postular de una manera totalmente nueva las tres dimensiones espaciales (x, y, z), introduce ahora la del intervalo (t) con lo cual el espacio y el tiempo ‘en sí’ *están condenados a desaparecer como meras sombras*. La expresión utiliza ‘espacio-tiempo’ es un neologismo, una ‘fractura lingüística’ que expresa que la idea que el espacio y el tiempo *ha sido ampliada* y ya no pueden ser consideradas entidades independientes o absolutas, como solía hacerlo la física clásica. Es posible en este contexto de citar las palabras de Nietzsche: “[...] el mundo se nos parece doblemente infinito, en el sentido de que no podemos descartar la posibilidad de que comporte *interpretaciones infinitas*”.⁵³

Pero como si esto no fuera suficiente, P. Dirac en 1928, elabora la fórmula que lleva su nombre y que desarrolla la teoría de la relatividad respecto del electrón, la cual predice la existencia de antipartículas, el primero de ellos, los positrones (e^+), descubierto experimentalmente en 1932. A partir de este momento los trabajos en la producción de antimateria se han multiplicado.⁵⁴ A mediados del siglo pasado, decía Dirac:

51 Cfr. EINSTEIN, A. *The principle of relativity. Original papers*. University of Calcuta: India, 1920.

52 Ibid.

53 NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Poseidon: Buenos Aires, 1947, p. 266.

54 Desde 1928, se han ido detectando experimentalmente muchas de dichas antipartículas: Carl D. Anderson, (Caltech), descubre el positrón en 1932. En 1955, Emilio Segrè y Owen Chamberlain,

“Hay, en el presente, problemas fundamentales en la física teórica... de los cuales la solución presumiblemente requerirá una revisión más drástica de nuestros conceptos fundamentales que ninguna otra. Muy probablemente, *estos cambios serán tan grandes que estará más allá del intelecto humano el tener las nuevas ideas necesarias* mediante intentos directos de formular los datos experimentales en términos matemáticos. ...”

En todos estos avances de la ciencia moderna, se constatan dos elementos: primero, el descubrimiento de aspectos nuevos de la realidad, antes no visualizados de tal manera que se produce *un ensanchamiento de la realidad que rompe con los anteriores paradigmas*; segundo, *la emergencia de un nuevo lenguaje*, o mejor aún de una nueva gramática, que da cuenta de una nueva legalidad afirmada a nivel epistemológico como ‘pragmático’. De tal manera que neologismos como ‘gravitación’, ‘espacio-tiempo’ representan una nueva comprensión, pero también una nueva pragmática del hombre.

Esta evolución del pensamiento en la sociedad que se produce en la primera mitad del siglo XX refleja una cierta incapacidad teológica, de parte de la Iglesia, por asumir un dato mencionado por Mannheim: “...estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual”.⁵⁵ Esta nueva época refleja una invasión de científico, inconsciente colectivo en la noción de la realidad, lo cual en la Iglesia Latinoamericana tomará el paradigma de los rostros de Cristo en los pobres y marginados. Esta toma de conciencia hermenéutica pretende aceptar que el estatuto y criterios epistemológicos en que se mueve el mundo actual es no sólo diferente al de un mundo en donde existía una visión unitaria de la realidad sino que es más amplio y en este sentido se presenta como un mundo nuevo. Por tanto, el derrumbe de la antigua epistemología medieval y la aceptación del criterio de historicidad en el conocimiento humano han llevado por parte de la Iglesia a repensar de nuevo y de una manera hasta ahora no realizada, el mismo misterio de la encarnación confesado a través de los siglos, integrando ahora el pensamiento hermenéutico.⁵⁶

descubren el antiprotón y antineutrón. En 1965, dos equipos consiguen crear un antideuterón, una antipartícula compuesta por un antiprotón y un antineutrón (Acelerador Protón Sincrotrón del CERN) y (AGS, Alternating Gradient Synchrotron), en Nueva York. También Cfr. Adraini, O. y otros. “The Discovery of Geomagnetically trapped cosmic-ray antiprotons”, en *Astrophysical Journal Letters*, Vol. 737, 2011, 2.

55 K. MANNHEIM, K. *op. cit.*, 1941, p. 66.

56 Cfr. AICHELE, G. Y OTROS. *The Postmodern Bible. The Bible and culture Collection*. Yale University Press: New Haven-London, 1995, pp. 272-306.

En la etapa post-conciliar, la conciencia hermenéutica es comprendida como crítica de las ideologías. Los aportes del psico-análisis, la lingüística estructuralista, la sociología marxista y método genético nietzscheano llevarán, -paralelamente, a la cuestión del método histórico crítico, que iba haciendo crisis dentro de la Iglesia-, a una conciencia de realidad abierta. No sólo se trata de asumir lo que está dicho en el texto, sino que ahora se trata de descifrar y comprender los textos como expresión de una estructura cultural, política y económica. Descriptivamente hablando, un texto pasa a ser un palimpsesto, dejando de ser una realidad plana que flota en el vacío y que ahora se comprende como realidad dependiente de las estructuras social-política en que surge dicho texto. Los aportes que hasta entonces las ciencias del lenguaje, de la sociedad y del siquismo humano habían hecho a la comprensión de la comunicación humana y de los textos arrojaron todo su aporte. Esta extensión de la realidad se explica a partir de la teoría del lenguaje que comprende que la lengua es un sistema de diferencias, donde ningún elemento tiene valor en sí mismo, sino que depende de las relaciones con los otros elementos de la lengua, esto es del mundo político, económico. Pero si en la lectura estructuralista anterior a los años 70 la discusión acerca del sentido de los textos lo reducía sólo al interior del mismo, en la actualidad la ciencia del lenguaje estudia la relación que cada lexema tiene con la realidad extratextual la cual es considerada parte de la estructura del texto mismo. Esto significa entonces que un relato es tal, no tanto por su características gramaticales sino por todos los elementos que lo hacen posible (textualidad). Por consiguiente la tarea de la exégesis y de la teología ahora se transforma en la búsqueda de los presupuestos culturales, de la “situación interpretativa”, de los prejuicios que yacen en la misma construcción de los significados.⁵⁷ Desde este punto de vista la interpretación bíblica expresa que “no hay lectura inocente de la Biblia, no hay lectura que no sea ya ideológica”.⁵⁸

La ideología y la enseñanza del Magisterio

La expresión “ideología” es utilizada primeramente en encíclicas que tratan de la cuestión social, pero en relación a la hermenéutica bíblica es utilizada en los documentos pontificios sólo después del concilio Vaticano II. Las primeras encíclicas en que se menciona el tema son *Divini Redemptoris* (Pío XI) 1937, que habla de “doctrina nefasta”, “errores del comunismo” para referirse a lo que más

57 SCHÜSSLER, E. “Ecclesia Semper Reformanda La teología como crítica de la ideología”, en *Concilium* 279, 1999, p. 107. La teóloga cita a (John Thomson: 1984, 254) el cual sitúa la ideología en una teoría del lenguaje “...los modos en que expresiones significativas sirven para mantener una relación de dominación”.

58 AICHELE, G Y OTROS, *op. cit.*, 1995, p. 4.

tarde se mencionará como ideología; el documento *Mater et magistra* (1961) es la primera encíclica que habla expresamente de “ideologías”.⁵⁹ Resulta sorprendente a estas alturas notar no sólo la dificultad de la Iglesia para pensar en categorías históricas sino además aceptar que a esta historicidad le es inherente una *ampliación* de la realidad como la que implica el descubrimiento del inconsciente y de la ideología como realidad epistemológica. El Papa Pablo VI hablará del tema en *Populorum Progressio* (1967), en los N° 11. 42 y en *Octogesima Adveniens* (1971) la cual habla largamente de las ideologías en los N° 24.25-37.

El término ideología se comenzó a utilizar dentro de los círculos que desarrollaron la teología de la liberación aplicando un sentido marxista a la expresión.⁶⁰ Paradojalmente, el Magisterio asumió este término durante el período post-conciliar realizando una reformulación rahneriana de ésta,⁶¹ pero aún así en los documentos magisteriales no se presenta una definición del término. En vista de clarificar el concepto, es preciso hacer notar que el pensamiento ideológico conlleva dos aspectos, uno que afecta a la episteme de la realidad y el otro a la praxis de ésta. En tanto teoría del conocimiento la ideología es una conciencia invertida, falsa; en cuanto praxis conlleva una deshumanización o una “amputación” de la realidad, utilizando las palabras de Benedicto XVI. La ideología es algo sospechoso, tanto el mentiroso como el ideólogo están complicados con la mentira, pero mientras el mentiroso trata de falsificar el pensamiento de otros en tanto su propio pensamiento oculto es correcto, él mismo sabe bien cuál es la verdad, una persona que cae en una ideología se engaña a sí mismo en su pensamiento íntimo o no es consciente de participar de ella y si, seduce a otros, lo hace involuntaria e inconscientemente.

El concepto de ideología en sentido necesario y positivo del término lo encontramos en el Magisterio latinoamericano en el documento de la III Conferencia del episcopado en Puebla, en el N°535 en donde la define como: “... toda concepción que ofrezca una visión de los diversos aspectos de la vida, desde el punto de vista de un grupo determinado de la sociedad. Una ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, en vista de cierta solidaridad y compromiso y fundamenta su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será pues legítima si los intereses que defiende

59 (MM, 213).

60 Cfr. BATISTA, J., TABORDA, F. “Ideología”, en Sobrino, J., Ellacuría, I. (eds.), en *Mysterium Liberationis II*, Trotta, Madrid, 1990, pp. 579-600. A continuación de las propuestas hermenéuticas existencialistas de Bultmann, la nueva ontología del conocimiento posee una clara connotación política, esta perspectiva será asumida a la vuelta del Concilio, en Europa por J.B. Metz, y J. Moltmann que integrarán la dimensión política y social en el ámbito teológico.

61 Cfr. RAHNER, K. “Cristianismo e ideología”, en *Concilium* 1, 1965, 6, pp. 42-62.

o promueve respetan los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo las ideologías surgen como algo necesario para la esfera social en cuanto son mediaciones para la acción”⁶²

El Magisterio Latinoamericano

En términos introductorios habría que señalar que los documentos magisteriales del episcopado latinoamericano están contextualizados por lo que hemos llamado la crítica de las ideologías en el estudio bíblico, no obstante que la post-modernidad ya había entrado en escena.⁶³ Esta situación refleja un desfase que ha experimentado la reflexión teológica en la cuestión hermenéutica. El Magisterio, con la Constitución *Dei Verbum* y el documento la Interpretación de la Biblia en la Iglesia, ha querido responder a las cuestiones lanzadas por la modernidad.

Medellín

Una primera cuestión que llama la atención, atendiendo a la enseñanza del Magisterio en Latinoamérica, es el acento que coloca la Iglesia en Medellín en el hombre latinoamericano. En la introducción del documento final señala: “...centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha “desviado” sino que se ha “vuelto” hacia el hombre <1>, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre.”⁶⁴ En esta introducción hay tres aspectos interesantes que vale la pena destacar: primero, la perspectiva antropológica que refleja una continuidad con el espíritu impulsado por la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*; segundo, se pretende comprender el momento histórico a la luz de la Palabra de Dios “comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre.”⁶⁵ Tercero, la perspectiva soteriológica de tal esfuerzo, que se refleja en la comprensión que tiene de la encarnación del Hijo. Ella está en función de “liberar a todos los hombres de

62 La cursiva es mía.

63 Cfr. COMBLIN, J. *Vocación a la Libertad*. San Pablo: Madrid, 1999, pp. 233-234. Comblin explica “En América latina la posmodernidad ha triunfado con la vuelta a la democracia. No pudo llegar antes debido a la lucha contra los regímenes militares. Los revolucionarios y demócratas unidos en alianza, cultivaban los valores de la posmodernidad...entonces los combatientes desmovilizados descubrieron que habían luchado en balde...tomaron conciencia de que las grandes causas, las grandes historias los habían engañado. Descubrieron el vacío de las ideologías.”

64 La cursiva es mía.

65 La cursiva es mía.

todas las esclavitudes...”. En Medellín 4 se sostiene que Latinoamérica asiste a ‘una nueva época histórica de nuestro Continente’. Esta constatación de haber entrado en una nueva época va de la mano del principio de encarnación, así como en otros documentos posteriores.⁶⁶

Puebla

En tema de la Palabra de Dios en la Conferencia episcopal de Puebla pareciera marginal ya que es mencionado sólo explícitamente en el N° 372, Esta ausencia aparente en Puebla se explica porque el documento es desarrollado a partir de una “teología bíblica de la historia” (279). Cabe en esto una aclaración. Desde un punto de vista de una teología bíblica una teología de la palabra y de la historia son magnitudes equivalentes. Es conocida en este sentido la influencia de la teología veterotestamentaria de G. von Rad, W. Pannenberg y los teólogos de la liberación en estas reflexiones. En el documento N°372 presenta la Palabra de Dios como criterio de “auténtica evangelización”, “la Palabra de Dios contenida en la Biblia y en la tradición viva de la Iglesia”. Sostiene el documento que “la Sagrada Escritura debe ser el alma de la evangelización”, ahora bien ella no adquiere por sí misma una claridad perfecta. Debe ser leída e interpretada dentro de la fe viva de la Iglesia.

Esta teología de la historia se expresa en el documento de Puebla en el desarrollo que hace de la cristología⁶⁷ siguiendo la perspectiva marcada por el documento *Dei Verbum*.⁶⁸ En la parte doctrinal describe los contenidos de esta cristología: “los gestos y palabras de Jesús” (190-191) mediante diversas alusiones a la presencia del reino; “el reino anunciado ya se torna presente”; cita los textos del profeta de Nazaret (Lc 4, 18-19), las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), y otros textos como el siervo de Yahvéh (Is 52-53). Esta teología lleva a formular una serie de expresiones teológico-pastorales que subrayan la relación entre la historia

66 Cfr. CELAM. *Rio de Janeiro Medellín Puebla Santo Domingo. Documentos Pastorales*. San Pablo: Chile, 1993. En el documento de Puebla N° 733 establece la relación entre la encarnación del Verbo (Jn 1, 14), la liberación y la fraternidad. En Puebla este principio es extendido a la acción pastoral (N°s 400 y 469) y señala “permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: lo que no es asumido no es redimido”. En el documento conclusivo de la conferencia episcopal de Santo Domingo (SD) es colocado en relación a la inculturación (SD, 243) que tiene como meta la “salvación y liberación integral”. Este documento amplía la meta de la encarnación a la reunión de un solo pueblo: “el Verbo de Dios se hace carne para reunir en un solo pueblo a los que andaban disperso (SD, 186)”.

67 CADAVID, A. *La Cristología del documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida*, Vol. XXXIII, 131, 2007, pp. 417-445.

68 Cfr. CASALE, C. “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, en *Teología y vida*, Vol. XLI, 2005, p. 538

y experiencia del creyente: “en el centro de la historia quedó así implantado su reino” (197), y establecen una relación entre la Palabra de Dios encarnada (188) y la historia de nuestro continente, así por ejemplo, en el N°221 se señala que “la presencia viva de Cristo en la historia, en la cultura y en toda la realidad de América Latina es manifiesta...”. En relación al tema del seguimiento de Cristo, el papel del Espíritu es continuar despertando las ansias de liberación “urge por esto, descubrir su presencia auténtica en la historia de este continente” (201). El tema esbozado en el N°372 expresa un cambio de escenario. Si la exégesis europea se centra en explicar la relación entre exégesis y teología, la teología latinoamericana desarrolla una gran cantidad de aportes hermenéuticos que intentan superar en palabras de P. Richard “el abismo entre exégesis e Iglesia (pueblo de Dios)”⁶⁹ lo implica una reflexión a un doble nivel tanto de reflexión científica como de movimiento popular.

En este mismo contexto y añadiendo a lo ya dicho acerca de la ideología en el documento *Libertatis Nuntius* (6 Ag. 1984) es importante ya que está contextualizado en la discusión del Magisterio con la teología de la liberación. Éste señala en el N° VI, 7.10 “...existe una auténtica teología de la liberación, aquella que hecha sus raíces en la Palabra de Dios debidamente interpretada”, esta aceptación de una teología de la liberación va unida a la entrega de importantes criterios que establecen una relación entre a priori y método exegético. En primer lugar, en el N° 10 “...conceptos tomados prestados de manera crítica a una ideología marxista y el recurso a una hermenéutica bíblica marcada por el racionalismo se encuentran en la raíz de la nueva interpretación, que corrompen lo que había de auténtico en el generoso empeño inicial a favor de los pobres”. En el N° 6 habla “los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social”, esta crítica nos parece injustificada ya que de suyo los métodos exegéticos imponen “modelos” mediante los cuales se interpreta la realidad; y a continuación en el N° 10 señala como tarea propia de los teólogos “el examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de manera particular a los teólogos. Es la luz de la fe que suministra la teología sus principios. Por eso la utilización por parte de los teólogos de elementos filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor “instrumental” y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Es a la luz de la fe y de aquello que ella nos enseña sobre la verdad del hombre y sobre el sentido último de su destino que se debe juzgar de la validez o del grado de validez de aquello que las otras disciplinas proponen, del resto, muchas veces a manera de conjetura como siendo verdades sobre el hombre sobre su historia y sobre su destino”.

69 RICHARD, P. “Jesús histórico en la teología de la liberación”, en *A Esperança dos Pobres vive. Coletânea em Homenagem aos 80 anos de José Comblin*. Paulus: Sao Paulo, 2003, p. 182.

Aparecida

Como ha podido ser apreciado a la luz de los anteriores documentos el tema de la Palabra de Dios en Aparecida no es nuevo, sino que se inserta en uno de los legados más preciosos de la Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum* y en la Conferencias Episcopales latinoamericanas. En los siguientes párrafos nos centraremos en el DA teniendo como trasfondo el panorama teológico anteriormente expuesto. Como impresión general, a pesar de que el documento afirma elegir el método ver, juzgar y actuar, en la práctica no sigue este esquema. El documento se caracteriza en comparación con otros, de Conferencias anteriores, por la abundancia de citas bíblicas; de la misma manera, el tema discípulos-misioneros y la animación bíblica (DA, 99a) presenta tensiones en relación a los anteriores documentos.⁷⁰

El uso profético de la Escritura

El Concilio Vaticano II ha insistido en que “la Escritura es el corazón de la teología”⁷¹ esto pretende establecer que la Escritura es norma reguladora para aquella. La relación establecida entre la Escritura y los documentos del Magisterio, es en términos generales condicionada por la idea que la Escritura confirma o explicita análogamente lo dicho por el Magisterio. A diferencia de este uso, es importante notar que el Magisterio latinoamericano ha rescatado la interpretación profética de la Escritura. Este uso de la Escritura es relevante porque habla “para nosotros”, es decir, la Escritura es interpretada desde situaciones de opresión o defensa de los derechos humanos. Con esto, el Magisterio latinoamericano ha asumido el tema de la historia como lugar teológico donde Dios habla a la Iglesia. La historia del continente latinoamericano no sólo es el punto de llegada de una doctrina atemporal, sino que aquella se constituye en expresión de la voluntad divina, de manera tal que la Iglesia entra en diálogo con los pueblos que constituyen este continente por una fidelidad a su Señor, y por consiguiente la historia se vuelve texto que discernir e interpretar. Algunas citas de Medellín o Puebla, nos pueden ayudar a ejemplificar esta apropiación profética de temas bíblicos realizada por el Magisterio “esa miseria como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” en relación a Ex 2, 23; 3, 7; “los rostros sufrientes” en relación al texto de Mt 25, 34.⁷² Estas citas están colocada paradójicamente en el diagnóstico de los respectivos documentos con lo cual es claro la idea del diálogo entre historia y Escritura. En esta misma línea creemos que DA escucha la historia de Latinoamérica al integrar

70 SILVA, S. *op. cit.*, 2007, pp. 377-415.

71 (DV, 24).

72 Medellín, 122; 466; Santo Domingo, 178-179.

los nuevos sujetos culturales y sociales: “Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos. Nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión”.⁷³ Y también: “Los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación, valores que la Iglesia defiende...ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna...son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad y, desde la perspectiva de la fe, estos valores y convicciones son fruto de las “semillas del Verbo” que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados”.⁷⁴ Confirma esta interpretación el lenguaje similar al de Medellín utilizado por Aparecida en relación con las mujeres: “...urge escuchar el clamor, tantas veces silenciado, de mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusiones”.⁷⁵

La opción por los pobres como lugar teológico

Una ampliación de las mediaciones introducidas por los nuevos métodos o acercamientos, radica en la introducción del concepto de ‘lugar teológico’, verdadero a priori en la interpretación bíblica. Además del documento IBI es importante el Documento de Aparecida (DA). En el número DA, 257 indica que en el encuentro del pobre se produce el encuentro con el Verbo encarnado: “también lo encontramos de modo especial en los pobres, afligidos y enfermos (cf. Mt 25, 35-40) que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo. *¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan! ...el encuentro de Jesucristo en los pobres es un elemento constitutivo de nuestra fe en Jesucristo.* De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad el mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos”.⁷⁶ La expresión ‘...los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan’ expresa que la opción por los pobres representa un aporte a la epistemología de la evangelización y por consiguiente en el DA, y en continuidad con anteriores documentos, se reconoce no sólo la presencia histórica y real de Cristo en los pobres y marginados, sino además reconociendo en ellos *un lugar de encuentro y una mediación histórica en vista de comprender sus enseñanzas.* Aparecida ha sostenido que la opción

73 (DA, 549).

74 (DA, 92).

75 (DA, 454).

76 (DA, 391-392-393).

preferencial es una consecuencia de la fe en Jesucristo “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica de aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza”.⁷⁷ Las citas del DA expresan este nuevo ‘lugar teológico’, pues el reconocimiento de la presencia de Cristo en los pobres, indígenas y mujeres del continente representa un a priori confesado por el Magisterio Latinoamericano, desde el cual se puede construir más allá de la caída de los socialismo reales y la crisis del marxismo, una hermenéutica latinoamericana. Este reconocimiento es uno de los avances teológicos más importantes en relación con el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 y un mérito enorme de la teología latinoamericana.

Teología del encuentro con Jesucristo

En relación al DA se ha hecho notar el predominio de citas del evangelio de Juan. Esto resulta más que relevante si recordamos que anteriores documentos magisteriales del episcopado latinoamericano, como Puebla, había utilizado sobre todo los evangelios sinópticos. Este hecho tiene su explicación en el interés por desarrollar una cristología del Jesús histórico. Según algunos observadores el DA ha querido liberarse de esta perspectiva adoptando una cristología “alta”, para lo cual ha recurrido al evangelio de Juan. Por medio del éste se ha explicitado los conceptos cristológicos del “encuentro personal” y “vida eterna” entre otros. Como sea el caso, el documento manifiesta que Cristo es la Palabra: “Dios creó el mundo con su Palabra, expresó su satisfacción diciendo que era bueno (Gn 1, 21)”.⁷⁸ De particular interés en vista de establecer el uso del evangelio de Juan, destaca el apartado de DA, 243-245 en donde se describe el encuentro con Jesucristo como el “inicio del cristianismo: un encuentro de fe con la persona de Jesús (Jn 1, 35-39)”. En Aparecida el uso mayoritario de textos joánicos muestra una clave hermenéutica para comprender conceptos utilizados en el documento. Señala en DA, 242 “el inaudito realismo de su Encarnación, hemos podido oír, ver con nuestros ojos, contemplar y palpar con nuestras manos la Palabra de vida (1Jn 1,1)”. En reiterados momentos pudiera interpretarse este uso como expresión de un encuentro espiritual, entendida ésta como una vida desinteresada de la historia del mundo, y por consiguiente interesada solamente en el carácter trascendente de la fe. Si fuera este el caso, se estaría tergiversando el sentido del texto bíblico y la voluntad del Concilio, en cuanto la Sagrada Escritura se constituya el “alma” de la teología”, se impone pues una relación vinculante entre la cita bíblica utilizada y el sentido de los conceptos empleados en el documento magisterial. Por consiguiente

77 (DA, 392).

78 (DA, 25.27.102.242).

si estamos en lo correcto, es necesario interpretar, de acuerdo a la teología joánica, la categoría de encuentro a la luz de la encarnación del Verbo. El texto de Jn 1, 35-39 está en relación directa con el texto de Jn 1, 14 “Y el Verbo se hizo carne”. Ésta se corresponde con el “encuentro” de los discípulos con el Maestro. Tanto la encarnación del Verbo como el encuentro consisten en la experiencia del “habitar” con otros. El Verbo que estaba en el seno del Padre, al encarnarse “habitó entre nosotros” y los textos joánicos expresan esta misma vivencia de los discípulos con el Maestro⁷⁹ “y se quedaron con él el resto del día”. El Verbo habita en medio de su pueblo y los discípulos habitan con él. La encarnación del Verbo es el presupuesto del encuentro de los discípulos con el Maestro. En este sentido Aparecida muestra la opción preferencial por los pobres como expresión de una teología del encuentro “solo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres”. Esto nos parece una perspectiva notable del documento al señalar que en el encuentro con el pobre y marginado del continente, la Iglesia se encuentra con su propio Maestro y por consiguiente el “habitar” con los pobres no se vuelve un adoctrinar a éstos sino en un compartir marcado por el aprecio de sus valores, anhelos y su modo de vivir la fe.

La desmitificación del mundo y el fin de los meta-relatos

El documento expresa que el sin-sentido de la realidad se ha acentuado y conlleva una necesidad de “discernir los signos de los tiempos”. Recordando las expresiones estudiadas acerca del carácter trascendente y la oscuridad que envuelve a la Sagrada Escritura⁸⁰ en la cual camina la humanidad, el DA señala “la realidad se ha vuelto para el ser humano cada vez más opaca y compleja”⁸¹ y también “se ha hecho difícil percibir la unidad de todos los fragmentos”⁸². Esto tiene como consecuencia que “la realidad ha traído aparejada una crisis de sentido”⁸³. Y afirma reiteradas veces al tiempo actual como “un cambio de época”⁸⁴. Estas expresiones presentes en el DA hacen resonar el tema del nihilismo y de la post-modernidad que se vive como fin de los meta-relatos o fragmentación.

El documento de Aparecida no saca las consecuencias hermenéuticas del nuevo contexto, ante el cual se encuentra el cristianismo. Se trata de una oscuridad “más opaca y compleja” caracterizada más que por una pretensión de verdad, que

79 (DA, 398).

80 (PD, 8. 25).

81 (DA, 36).

82 (DA, 36).

83 (DA, 37).

84 (DA, 34-44).

busca una hermenéutica, por una “voluntad de poder” que busca justificarse. En este punto el documento no entrega suficientes luces acerca del tema del desencantamiento y el papel del mito en la cultura actual. En Aparecida no se aprecia al respecto una recepción de las preguntas fundamentales que ha lanzado la post-modernidad a la Iglesia y consiguientemente una apertura creativa a nuevas búsquedas, más bien se ha reducido a constatar la situación y a repetir sin mucha lucidez, soluciones de antaño. Concomitante con la crisis de la razón propia de la época post-moderna, esta fragmentación lleva aparejada un desencantamiento o desmitificación e ideologización de la visión de la realidad; cada uno de los fragmentos pretende una lectura totalizante de la realidad. Este punto central que enfrentará nuestro trabajo, radica en que esta fragmentación lleva consigo la pérdida de experiencia religiosa que da sentido a la experiencia del individuo.

Signos de los tiempos y Palabra de Dios

En el Documento de Puebla, los conceptos de historia y Palabra de Dios están tratados por medio de dos temas: el discernimiento de los signos de los tiempos y el seguimiento del Jesús en la historia presente. Esta relación entre Palabra de Dios e historia, como ha sido desarrollada, se desprende de una teología de la historia en cuanto el discipulado del cristiano se realiza como un seguimiento al Jesús de la historia, que vivió en Galilea, que anuncio el reino con “los gestos y palabras” (190-191). Además, en cuanto al carácter encarnatorio de la acción creyente en la historia, el documento señala la compatibilidad de la fe con los a priori que no están en contradicción con la fe de la Iglesia. Finalmente, la expresión con “gestos y palabras”, recuerda el documento de la Dei Verbum utilizadas en relación a la encarnación de la palabra revelada, ahora utilizadas para describir la historicidad del seguimiento y del anuncio del reino.

En el DA, 494 establece una relación entre el tema de la ideología y los signos de la presencia de Dios a partir de la cuestión de la incompatibilidad entre fe y ciencia. El texto llama a esta incompatibilidad “falsa visión”, estableciendo nuevamente la relación vinculante entre historia y Sagrada Escritura: “ante la falsa visión, tan difundida de una incompatibilidad ente fe y ciencia ...por esto valoramos a tantos hombres y mujeres de fe y ciencia, que aprendieron a ver en la belleza de la naturaleza las señales del Misterio, del amor y de la bondad, y son señales luminosas que ayudan a comprender que el libro de la naturaleza y la Sagrada Escritura hablan del mismo Verbo que se hizo carne”. Apelando a la conocida imagen de San Agustín acerca del libro de la naturaleza y la Sagrada Escritura el documento entrega algunos elementos nuevos. El texto menciona el concepto de “señales del Misterio...son señales luminosas que ayudan a comprender...” para expresar el carácter transparente que tiene la historia. Señala el documento “valoramos a

tantos hombres y mujeres de fe y ciencia que aprendieron a ver en la belleza de la naturaleza...” por consiguiente el documento integra el conocimiento científico en el conocimiento teológico del misterio de Dios. El texto remite a un mismo origen tanto el libro de la Naturaleza como la Sagrada Escritura, pero ya no habla de Dios, como en los documentos anteriores, sino del Verbo encarnado. Esto es nuevo pues relaciona los dos órdenes del saber, con la persona de Cristo, como un paradigma normativo según el cual es necesario pensar la relación entre historia y Sagrada Escritura. La actualización de la imagen agustiniana es relevante, además, porque mediante el uso de la intertextualidad, el concepto de naturaleza, distinto al de historia obviamente, ha sido recontextualizado en nuestro contexto del diálogo entre ciencia y fe en el mundo moderno. Este principio vinculante no tan sólo se queda en esto, sino que aún más se explicita que se trata del “mismo Verbo que se hizo carne”. Es factible pensar que de acuerdo a esto, el documento está pensando en introducir un criterio de acuerdo al cual la encarnación del Verbo constituye el eje y principio fundamental para relacionar historia y Sagrada Escritura. Este es el criterio fundamental que debemos “volver a pensar” para comprender más profundamente la relación que media entre revelación y realidad.

En continuidad con el tema de “las señales del misterio” que hablan del “Verbo que se hizo carne”, en el DA, la vinculación entre historia y Sagrada Escritura también queda expresada con el tema de “los signos de los tiempos”. El texto, siguiendo los documentos magisteriales de la *Gaudium et Spes* 4.11 y de las conferencias latinoamericanas de Medellín, Santo Domingo y Puebla, abren el tema de la evangelización a partir del discernimiento de los signos de los tiempos: “Nos sentimos interpelados a discernir los “signos de los tiempos”, estos signos son relacionados con los grandes cambios que afectan profundamente sus vidas (DA, 33). En el número 366 del DA: “estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir ‘lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias (DA 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta”. Como ya está dicho este tema es relevante para nuestra reflexión ya que de acuerdo a la visión cristiana tanto la historia como la Sagrada Escritura son lugares en donde Dios “manifiesta las señales del misterio” al hombre. Ambos aspectos están vinculados internamente a través del concepto de Palabra de Dios.

Palabras finales

Tanto el tema del carácter histórico de la revelación expuesto en la Constitución *Dei Verbum* como el de la Sagrada Escritura colocan de relieve la importancia de atender al tema hermenéutico en Latinoamérica. En el artículo que hemos desarrollado, aparecen subrayados algunos elementos centrales que se requiere considerar en vista de una caracterización de la hermenéutica teológica

latinoamericana. En primer lugar, nos parece que un elemento teológico central: la continuidad acerca del carácter histórico de la revelación, que expresa la reflexión teológica latinoamericana es notable. La historia del Continente como lugar teológico donde el Dios de Jesucristo habla al hombre de hoy es una constante en los diversos documentos magisteriales. Como lo hemos expuesto, esta atención al carácter histórico de la revelación venía siendo asumido desde antes del Concilio, sin embargo, en Latinoamérica, este desarrollo teológico será asumido como irrupción del pobre en la historia del Continente. Un segundo aspecto importante, especialmente subrayado en el documento de la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, es la pluralidad de métodos y acercamientos con los cuales el creyente puede estudiar el texto bíblico. Esta apertura metodológica, expresa diversos elementos importantes. De modo un tanto dubitativo, ciertamente, y atendiendo al problema de la neutralidad de los métodos en el quehacer teológico, abre la posibilidad de entender los prejuicios como parte del mismo quehacer teológico. Pero además, este documento, integra como a priori *acercamientos* a partir de los cuales la Biblia es interpretada eclesialmente. Finalmente, el tema de las mediaciones muestra otra arista importante, el trabajo teológico –y pastoral-, suele requerir de una manera inevitable, diversas mediaciones, en vista de estudiar y comprender cabalmente los signos de los tiempos que emergen desde la realidad continental. Esta apertura metodológica, nos parece una mayor comprensión y aceptación de la densidad histórica de la encarnación del Verbo. Se trata no meramente de una comprensión abstracta de la historia de cada pueblo sino de aquella historia preñada de intereses, ideologías y elementos propios contenidos en cada cultura.

La irrupción del pobre en la teología latinoamericana, además expresa una innovación. El pobre como lugar de encuentro significa que el Magisterio latinoamericano afirma a éste como lugar teológico y por consiguiente un verdadero prejuicio teológico. A diferencia de una teología europea que entra en diálogo con la modernidad, desde la razón ilustrada, la teología latinoamericana asume el relato del pobre en la modernidad, como diálogo conflictivo con la explotación que se realiza en el Continente.

En la historia brevemente expuesta, se aprecia en los diferentes documentos episcopales, un uso profético de la Escritura de particular importancia. La Escritura no es utilizada para colorear o es utilizada en un sentido ‘análogo’ sino pretende hacer de la propia historia del Continente un nuevo Éxodo, un nuevo Encuentro con Cristo. Además, diversos documentos del Magisterio latinoamericano, la opción por los pobres no sólo ha pasado de ser un tema sociológico a otro, en el cual ha adquirido un verdadero estatuto cristológico. En este sentido, el documento de Aparecida muestra que el encuentro con los pobres es un lugar teológico del encuentro con Jesucristo.