

**INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS**

**I T E R**  
**REVISTA DE TEOLOGIA**

**PALABRAS PARA EL CONCILIO**

CARACAS  
Publicaciones ITER  
1998

# ITER

## REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO - DICIEMBRE 1998

AÑO IX, N° 2

*Revista Semestral  
del Instituto de Teología  
para Religiosos*

---

### DIRECTOR:

*Eduardo Frades*

### CONSEJO DE REDACCION:

*José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Corrado Pastore,  
Felicísimo Martínez, Pedro Trigo*

### COLABORADORES:

*Jorge Castro, Félix Moracho, Juan Pablo Perón,  
Bruno Renaud, Román Sánchez, Luis Ugalde,  
Mikel de Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

### DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos  
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)  
Apdo. 68865  
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-835311)  
Caracas 1062 A (Venezuela)

### SUSCRIPCIONES 1999:

Correo Normal: Venezuela: Bs.5000

Extranjero: \$ 14

Por Avión:

Extranjero: \$ 16

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

*Con las debidas licencias*

1998 Publicaciones ITER

Caracas (Venezuela)

### DIAGRAMACION:

CSPJ - Caracas

Telf.: 02-235.18.20

### IMPRESION:

E.T.P. Don Bosco

Caracas-Venezuela

Telf.: (02) 237.08.02

# INDICE

|   |     |
|---|-----|
| PRESENTACION.....   | 4   |
| ESTUDIOS  |     |
| Teología y Exégesis .....   | 7   |
| <i>Pedro Trigo, sj</i>  |     |
| Exégesis y Teología .....   | 32  |
| <i>Eduardo Frades, CMF.</i>   |     |
| La Evangelización de la ciudad contemporánea.<br>Perspectiva venezolana ..... | 87  |
| <i>Pedro Trigo, sj</i>  |     |
| CONCILIO PLENARIO DE VENEZUELA  |     |
| 1. Por un Concilio "Buena Noticia" .....                                      | 145 |
| <i>Carlos Bazarra, OFM Cap.</i>   |     |
| 2. Temática para el Concilio .....  | 145 |
| <i>Equipo</i>   |     |
| 3. Aporte para el Concilio .....  | 156 |
| <i>Equipo</i>   |     |
| LIBROS  |     |
| Recensiones .....   | 159 |

# *Presentación*

Cada día más cerca del nuevo milenio -con todo lo que tiene de artificial y también de simbólico- y ya metidos en los trabajos previos al Concilio Plenario en este final del año 1998, queremos contribuir al mismo desde nuestro quehacer normal de profesores del Iter, Iusi, Cer, Ucab y otros Centros, y de agentes y acompañantes de la tarea pastoral de la Iglesia de la que y para la que vivimos. Por eso tratamos en este número un campo decisivo de nuestra reflexión y quehacer; y hacemos unas cuantas sugerencias y propuestas para el próximo Concilio Plenario y el “tercer milenio que se avecina”.

Leemos con nuestras comunidades y proclamamos en nuestras reuniones y homilías la Palabra de Dios, expresada de forma privilegiada en la Biblia, como testigo mayor de toda la presencia de Dios en la historia de los hombres, sobre todo en Jesucristo. Enseñamos teología a los futuros ministros de la Palabra y agentes pastorales de comunidades. Tratamos de entender y practicar eso de que la Escritura es “como el alma de toda la teología”, de toda la pastoral y vida de la Iglesia, que debe ser toda ella “oyente -y servidora- de la Palabra”.

Hemos estado reflexionando y dialogando, leyendo y escribiendo sobre esa tensa relación entre exégesis y teología, desde ideas de unos y otros, pero sobre todo desde nuestra experiencia y práctica, nuestros problemas y propuestas de docentes y alumnos, todos “oyentes de la Palabra” y servidores de la misma. Un resultado, siempre provisional, de nuestro diálogo son estos dos artículos que presentamos a todos los que quieran servirse de nuestra modesta aportación. Como la dificultad la sienten en primer lugar los teólogos, le damos la primera palabra, para que expresen sus críticas y sospechas, sus decepciones y esperanzas respecto al trabajo, tan necesario como decisivo, de la exégesis. El cual, sin embargo, parece que resulta irrelevante en la vida de la iglesia institucional. En las comunidades de base, sobre todo en las que

siguen cualquier tipo de orientación bíblica, no dejan de presentarse también las dificultades, tal vez precisamente porque se intenta que tenga relevancia lo que se cree descubrir en la Escritura como Palabra viva para el aquí y ahora.

El *P. Pedro Trigo* abre el diálogo presentando su visión del problema, sobre todo desde el ángulo del NT, y más concretamente de los evangelios y la realidad histórica de la persona, vida, hechos y dichos, pasión y muerte de Jesús de Nazaret. Tras presentar los problemas más graves que cree descubrir en la exégesis actual, trata de comprender y aceptar esa “dolorosa y fecunda tensión”, con su valor crítico para tantas pseudoseguridades y prejuicios científicos o dogmáticos, confesionales y o “aeclesiales”, como dice. Un punto fuerte de su queja serían las mismas versiones, que ya reflejan (y ocultan) la precomprensión del traductor; a la vez que condicionan al lector corriente y popular sobre todo.

El siguiente artículo, del propio autor de esta presentación *Eduardo Frades*, no intenta ser una respuesta a las acusaciones o sospechas, sino un abordaje de la problemática desde una perspectiva de exegeta; o al menos de lector y ayudante a la comprensión y enseñanza de la Biblia en diversos niveles académicos y populares. Primero plantea los términos del problema en la voz de teólogos y exegetas y presenta respuestas autorizadas, particulares o colectivas, culminando en la reciente de la Pontificia Comisión Bíblica. Luego se remonta a lo que puede considerarse el problema de fondo, más explícito que antes en nuestro tiempo: la cuestión hermenéutica en los términos en que la ha profundizado P. Ricoeur. Y apunta una de las propuestas prácticas de metodología, que asume a su vez las propuestas de muchos otros: la de Simian-Yofre y equipo; entre los cuales, por primera vez quizás en la historia exegética, autores latinoamericanos como Mesters o Croatto se dejan oír con fuerza. Finalmente se hacen propuestas de estudio y trabajo concreto para nuestros centros de estudio, atendiendo no sólo a lo histórico, sino a lo que nos dice hoy un texto, que no sólo es ventana al pasado sino espejo de nuestro rostro de lectores, y sobre todo Palabra viva para nuestro aquí y ahora latinoamericano y mundial.

La otra parte está pensada más directamente en función de la pastoral inmediata. Comenzamos con un artículo de *Pedro Trigo* sobre la evangelización del mundo urbano, que es -nos guste o no- el punto de confluencia de todos los naufragos del abandonado mundo rural de anteriores épocas. Analiza la formación histórica de nuestras ciudades, que sueña estén llegando a un “reconocimiento y participación” de todos; y la posición de la institución eclesial en ese proceso. La parte propositiva, larga y densa,

reflexiona sobre cuestiones básicas, tales como el sujeto y el destinatario, el método o camino para que sea de veras “evangelio” lo que proponemos al pueblo, porque ya antes los oímos como tal, y lo dialogamos vitalmente con los otros hermanos en ese “mutuo llevarse” en que consiste el ser cristiano. Así lograremos ese “encuentro simbiótico” capaz de ofrecer la “ciudad alternativa”, nuestra propia utopía cristiana, a este universo fragmentado y polarizado.

Más breves, pero con mucha reflexión y diálogo a varias voces y hasta con trabajo comunitario, son el resto de los trabajos. Presentamos primero, aunque sin ningún orden de precedencia, uno individual: el de *Carlos Bazarra* que ya desde el título se preocupa porque el Concilio Plenario sea de veras “Buena Nueva”. Luego ponemos un par de propuestas colectivas, la de *un grupo de párrocos* de diversas áreas de Caracas, tanto de Petare como de la UCV, con puntos muy concretos sobre la figura institucional del obispo, el clero y el laicado cristiano. Finalmente, una apretada síntesis del trabajo hecho por varias *comunidades cristianas*, sobre todo de barrios caraqueños; señala problemas estructurales y concretos, valora sus tesoros y deficiencias, y apunta sus esperanzas y propuestas para esa iglesia más evangélica y cristiana que soñamos.

Es un límite muy grande el que sólo nos reduzcamos al ámbito caraqueño, sea en la docencia como en la pastoral de barrios; pero esa es nuestra realidad de colaboradores. Desde ahora ofrecemos estas páginas a las propuestas razonables o razonadas, personales o colectivas que pudieran llegarnos desde otras iglesias o comunidades, centros de reflexión o de pastoral de toda el área de nuestra Iglesia local en Venezuela; para que contribuyamos a que el Concilio Plenario vaya siendo ya ahora tarea común de toda esta porción del Pueblo de Dios.

*Eduardo Frades, CMF.*

## **TEOLOGIA Y EXEGESIS**

*Pedro Trigo, sj*

### **1. ALGUNOS NUDOS PROBLEMATICOS**

Comenzaré exponiendo los problemas que veo y que me afectan para tratar luego de situarlos y comprenderlos y exponer finalmente lo que creo que son pistas de solución. Como el panorama es inabarcable, tomo la opción metodológica de restringirme al NT y más específicamente a los Evangelios.

#### **1.1. Prioridad del Jesús de la historia sobre el Cristo de la fe, rompiendo la unidad entre ambos**

El primero parte de un reflejo de los estudiantes de cristología que pone al descubierto un problema de fondo, si no se entiende correctamente una opción metodológica de la teología posconciliar y particularmente de la de la liberación. Se trata de la secuencia que va del Jesús histórico al Cristo de la fe. Es sabido que para la Iglesia prevaticana (y esta denominación no expresa ante todo una connotación temporal sino una caracterización teológica) la secuencia expresaba una identidad entre ambos términos (el Jesús de la historia es el Cristo de la fe), entendida de tal modo que el segundo era el desciframiento comprensivo y por ende definitivo del primero (el Cristo de la fe es la revelación del misterio que latía en el Jesús de la historia). En este sentido el título (como condensación de la constelación de los diversos títulos) es el verdadero nombre de ese individuo llamado Jesús. Y ese Cristo de la fe es el que declaran los dogmas y explica la teología perenne, el mismo que confiesan

los cristianos suficientemente instruidos en la fe de la Iglesia. Alcanzada esta plenitud de comprensión y despliegue de lo contenido seminalmente en la Escritura, ésta quedaba de hecho sobrepasada y en cierto modo desplazada. Claro está que seguía siendo venerada como la cantera insustituible a partir de la cual la Tradición talló los bloques de los dogmas, era el origen de la fe en Cristo. Pero era también lo primitivo, es decir el origen en ciernes, devenido claro y distinto por el progreso que significa la historia de los dogmas.

La Iglesia que se expresa en el Concilio Vaticano II reacciona contra ese desplazamiento de la historia por el concepto, de la Escritura por la dogmática, del acontecimiento por el sistema. Y así, confesando también la identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, añade que, si bien es verdad que sólo la fe capta adecuadamente a Jesús de Nazaret, también lo es que los títulos que expresan esa fe siempre se quedan cortos respecto de la realidad inexhaustible que es Jesús de Nazaret. Y si esto pasa ya con los títulos que aparecen en el Nuevo Testamento, muchísimo más puede decirse de las expresiones dogmáticas y más todavía de las elaboraciones teológicas. La consecuencia que sacamos es que para entender correctamente las maneras cómo la fe trata de nombrar el misterio de Jesús hay que acudir al Jesús de la historia, ya que ninguno de los títulos se puede presuponer como conocido y aplicarlo después a él, porque él en su historia irreductible los cualifica, los pone en cierto modo en crisis, los reconfigura más o menos paradójicamente, y por todo esto los redefine. Pero este Jesús de la historia al que nos referimos es el Jesús que nos dan a conocer sus discípulos en los evangelios y secundariamente en otros escritos neotestamentarios. Es el Jesús recordado desde la fe.

El presupuesto de la secuencia es que las propias comunidades de discípulos que redactaron los evangelios distinguieron entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe, y que al confesar desde la fe a Jesús como Cristo establecían la unidad de ambos, confesaban el misterio que latía en Jesús, testimoniaban que a Jesús no se lo conocía si no se tenía fe en él. Pero por encima de todo consagraban la prioridad de la realidad de Jesús sobre su propia confesión. Para los discípulos Jesús se les fue descubriendo, más allá de cualquier función y cualificación, más allá de cualquier nombre, como aquél de quien podían fiarse. A través del trato Jesús se les fue presentando como Yahvé al pueblo fiel: como aquel compañero de camino cuya presencia da solidez a quien se apoya en él. Naturalmente que Jesús no sustituía a Dios sino que remitía a él, pero tan desde dentro que lo hacía realmente presente, que era su misma presencia. Así pues, es la fe de los discípulos la que coloca a Jesús de Nazaret sobre cualquier confesión de fe.

Sin embargo en estos tiempos tal vez asistimos al desplazamiento opuesto al que se daba en el preconcilio. La secuencia parece ser entendida de modo que se rompa la unidad y la primacía la tenga Jesús de Nazaret, tendencialmente independiente de la fe de los discípulos, de tal modo que el Cristo de la fe aparezca como una elaboración secundaria que, separada de la fuente, es siempre sospechosa de malinterpretar y deformar a la figura a la que hace referencia, o en todo caso tiene el valor de ser el comienzo de una serie de intentos, históricamente condicionados y por tanto restringidos a su cultura, de aprehender a Jesús de Nazaret. Desde esta lógica lo fundamental sería remontarse hasta ese Jesús, sobrepasando incluso las construcciones evangélicas, para anudar con él. El valor del Cristo de la fe sería meramente indicativo: el primer ejemplo, si se quiere autorizado por la proximidad del acontecimiento fundante.

## **1.2. Exégesis sin Escritura. Sacralización de las convicciones del exégeta o de la comunidad científica**

Con esto empatamos con el segundo problema. Proviene de la lectura de obras recientes sobre Jesús escritas desde la exégesis y de artículos que teorizan esos métodos y planteamientos. Para mí el problema no estriba en los resultados a los que se llega sino en el camino elegido, es decir en el horizonte exegetico y hermenéutico. En resumen podemos decir que es una exégesis sin Escritura. La Escritura sería un prejuicio para llegar a la realidad de Jesús de Nazaret: prejuzgaría la búsqueda y en cierto modo predeterminaría los resultados. Para que la indagación sea científica habría que poner entre paréntesis la condición de canónica o no que tenga una fuente, porque para la investigación no puede ser un dato la asistencia del Espíritu Santo a los hagiógrafos, sea como sea que se considere esta inspiración.

Como se ve, en sentido estricto no es éste un problema de exégesis sino de doctrina o teoría exegetica y de interpretación. En abstracto parecería posible distinguir el significado del sentido e incluso separar adecuadamente ambas operaciones. Es cierto que algunos resultados ha arrojado la exégesis que parecerían libres de toda sospecha; pero en los puntos más decisivos uno tiene la impresión de que las opciones exegeticas están predeterminadas por las opciones de sentido de cada exegeta, opciones teológicas y existenciales, previas a la labor exegetica. Eso hace pensar que el acuerdo en ciertos puntos puede ser la consecuencia de los presupuestos epocales compartidos por toda la comunidad científica. El problema para la cientificidad de la exégesis estriba

en que las opciones de sentido de los exegetas se mantienen en estado latente y no están por tanto sometidas a ningún control ni validadas.

Repasemos algunas de las discusiones más relevantes: la atribución a Jesús de rasgos apocalípticos; la cuestión de si él habló del Hijo de hombre, si se designó a sí mismo con esa expresión y qué significado tendría para él; su relación con el judaísmo de su tiempo y cómo interpretar el conflicto con sus autoridades y la implicación que ellas tuvieron en su muerte; los rasgos del reino de Dios que presentó, sus destinatarios y el modo de acceder a él; su relación con Dios y el modo cómo la expresó; su autoconciencia respecto de su misión y su identidad; el hecho de los milagros y el papel que jugaron en su servicio al Reino; el hecho de los conflictos, su magnitud, la luz que arrojan sobre el carácter estructural del antirreino y lo que en ellos se revela de Jesús y de Dios; el destino de Jesús y la relación entre por qué lo matan y el posible sentido que él dio a su muerte; la experiencia del abandono de Dios en su muerte; el hecho, el significado y el sentido de las apariciones; si habrá un final de la historia, cómo habría que entenderlo y el papel de Jesús en él...

Estas discusiones, ¿podrán llegar a solventarse por métodos puramente exegéticos? Tal vez podría avanzarse en la significación de cada texto como un universo en sí, como un sistema de signos completo. Pero de ahí a interpretar ese texto hay un abismo que no puede saltarse desde la pura exégesis. Entonces entran insoslayablemente las opciones de sentido de los exegetas.

Si los cuatro evangelios canónicos tratan de Jesús y las imágenes que ofrecen de él son verdaderamente distintas, aunque no incompatibles; si además en puntos particulares no parecen armonizables, ¿habría que concluir que unos son más cercanos o más certeros o más profundos o más fidedignos que otros? ¿En base a qué criterios haríamos esta escogencia? ¿En base a los presupuestos de cada exegeta? ¿En base a la imagen previa que teníamos formada de Jesús de Nazaret? ¿En base al cuadro de posibilidades e imposibilidades que cada quien se haya formado? ¿En base a los paradigmas religiosos y antropológicos de la cultura de los exegetas?

Otro tanto podemos decir cuando se descompone el texto en unidades y pretende rastrearse la datación y procedencia de cada una de ellas y por tanto su significado y así reconstruir después su función en el texto y su posible transformación a manos del redactor. Si partimos de lo que sabemos de cada ambiente como criterio, estamos calificando al texto de meramente redundante ya que lo adscribimos a una determinada época y comunidad por la homogeneidad, por la congruencia con ella. El problema en nuestro caso es que estas obras se califican a sí mismas de evangelio, es decir de portadoras de una

novedad trascendente. Claro está que para que puedan ser reconocidas como buenas tienen que corresponder a algunos anhelos y dar respuesta a algunos problemas fundamentales; pero no hay que olvidar su contenido fuertemente paradójico. Por tanto este método debe ser usado con mucha cautela.

Pero si el exegeta se deja guiar por sus propias convicciones está también entronizando como criterio las creencias de la propia época y en particular las del grupo humano con el que se siente identificado. De este modo la desacralización de esos textos para su examen científico va precedida de la sacralización de sus posturas filosóficas y teológicas como metacriterio para entenderlos e interpretarlos. Así los milagros de Jesús (más allá de curaciones de dolencias sicosomáticas), la pretensión más o menos explícita que subyace a sus actuaciones, exigencias y posturas, su resurrección o su encarnación (para hablar de los aspectos más gruesos) no sólo se interpretan al margen de cualquier posible historicidad sino que los textos que se refieren a ellos son previamente adscritos a un género literario que permita esa interpretación.

Con todo esto estamos diciendo que si la admisión de la Escritura tiene problemas, más aún los tiene la admisión tácita de los pre-juicios del exegeta y del hermeneuta. La ventaja de la admisión de la Escritura es que el presupuesto, al ser explícito, se puede o no validar de algún modo a lo largo de la investigación. Sin embargo las creencias de los investigadores obran en la penumbra, sin ningún control.

Pero hay más. Los evangelios están montados sobre la creencia en las Escrituras, tanto en el sentido canónico del Antiguo Testamento como en la pertenencia de los propios evangelios al mismo acontecimiento que narran. ¿Es fácil entenderlos desde la negación implícita e indiscutida de todo ello? ¿No tendría que confesar expresamente el exegeta su completa exterioridad en esta dimensión fundante y englobante para neutralizarla en la investigación, en la medida de lo posible? Pero eso sólo lo puede hacer el investigador, si para él ese presupuesto es una carencia. No lo puede hacer si es una ganancia: el paso de una manera infantil a un modo adulto de situarse ante el mundo. Si cree que su perspectiva es superior a la de los evangelios, si cree que los comprende mejor de lo que ellos se comprenden a sí mismos, si los mira por encima del hombro, no podrá entender nada sustancial de los evangelios. ¿Y no es eso lo que sucede, incluso en exegetas que dicen creer en Dios y, a su modo, en Jesucristo, pero que viven su pertenencia a esta cultura como una etapa superior de la humanidad, que tiene competencia para decodificar los evangelios y recodificarlos satisfactoriamente desde los presupuestos de su

racionalidad más evolucionada? ¿No proceden así exegetas que a sí mismos se llaman cristianos?

### **1.3. Pretensión de construir científicamente imágenes plausibles de Jesús**

Estos exegetas son conscientes del carácter constructivo de su tarea: son ellos quienes construyen la figura de Jesús, no es ella la que se les presenta sin más. Pero piensan que los materiales que tienen a mano y los principios metodológicos de configuración ofrecen la garantía de una plausibilidad suficiente. Más aún creen que el método, seguido con paciencia y sagacidad por la comunidad científica, puede dar lugar a resultados fidedignos mediante aproximaciones cada vez más densas y mejor enfocadas y refinando poco a poco los hallazgos parciales.

En esta opción metodológica las configuraciones evangélicas serían las primeras elaboraciones de esta secuencia con el mérito de lo pionero, pero también con las limitaciones de lo primerizo. Por tanto su destino es ser sobrepasadas, aun conservándolas como referencias ineludibles. Pero la pretensión de este modo de entender la ciencia es llegar a ese personaje histórico que fue Jesús de Nazaret remontando en principio los testimonios evangélicos; lo que no significa que no puedan llegar a darse con ellos muchas coincidencias parciales.

### **1.4. Los materiales son espejos de las comunidades, no ventanas hacia Jesús**

Esta pretensión nos remite al cuarto problema. Porque otros estudiosos, analizando los testimonios, hallan que están tan sobredeterminados por la problemática de las comunidades que los producen que más que una ventana para asomarse a Jesús de Nazaret constituyen un espejo que refleja su propia situación y el papel que la confesión de Jesucristo jugaba en ellas. Según ellos es casi imposible distinguir adecuadamente entre la existencia prepascual de ese judío que se llamó Jesús de Nazaret y su existencia en la fe de esas comunidades. Si casi todos los escritos que conocemos son de uno o otro modo confesiones de fe, si lo que pretenden directamente es dar testimonio de la presencia actuante de ese Jesús, confesado por las comunidades como el Mesías de Dios, como el Salvador, como el que Dios había constituido como Señor, como el Hijo de Dios, ¿cómo remontar ese acontecimiento transformador, que las comunidades designan como resurrección o exaltación

o pascua, para llegar a la existencia terrena y mortal de ese individuo llamado Jesús?

Habría dos problemas superpuestos. El primero se podría formular así: la luz de la pascua, ¿no inunda de tal gloria al Jesús terreno que lo transfigura hasta hacer irreconocibles sus rasgos prepascuales? Pero es que además la resurrección nunca se considera en sí misma sino respecto de sus efectos en la comunidad. Si Jesús resucitado es respuesta a problemas de la comunidad o explicación de su riqueza y de la salvación que experimenta, ¿cómo sería Jesús de Nazaret en sí, al margen o independientemente de la función que desempeña respecto de la comunidad? En resumen, en los hagiógrafos, ¿hay un genuino interés por presentar a Jesús de Nazaret, una intencionalidad, digamos histórica o se trata de dar cuenta de la presencia salvadora de ese Jesús profesado por la fe como salvador?

Dicho de otra manera: el Cristo de la fe, ¿es Jesús de Nazaret, es decir, el Jesús prepascual, desvelado a la luz de la Pascua?, ¿o es el Cristo de la fe de los discípulos, representado en narraciones y dichos, es decir historizado? El género evangelio, ¿son proclamaciones de la verdad salvífica contenida en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, que se remontan en definitiva a testigos fidedignos de esos acontecimientos, testigos que se tienen a sí mismos como interiores a ellos?, ¿o son proclamaciones de la presencia salvadora de Jesús resucitado en las comunidades, presencia mística, percibida de una manera nueva en cada situación inédita y que se explica mediante historizaciones que componen paradigmas inspiradores, en cuya composición la Iglesia percibe la inspiración del Espíritu?

### **1.5 El rumbo de la Iglesia, ¿tendrá que depender de los exégetas?**

Hay finalmente un problema mucho más abarcante. Si la Biblia y sobre todo los evangelios (que, como repite Juan Pablo II, son su corazón) es la fuente de la fe y de la vida de la Iglesia, ¿son los exegetas los que tienen la llave de esa fuente? Si sus resultados son provisionales por hipótesis, ¿puede depender de ellos la marcha de la Iglesia? Para nuestra comprensión de Jesús en orden a su seguimiento efectivo, ¿tendremos que esperar a que se pongan de acuerdo? Si la vida de la comunidad cristiana depende de los resultados de una ciencia, ¿se puede equivocar radicalmente? ¿Será posible que se llegue a demostrar que el Jesús a quien siguieron los santos era una construcción sin base; que siguieron, pues, a un fantasma? ¿Será posible sobrepasar al entusiasmo actualista sin tener que refugiarse en el fundamentalismo histórico? ¿Es razonable sostener el carácter histórico de la fe que profesamos?

## 2.1 La fe de las comunidades remite a la historia de Jesús de Nazaret

El punto de partida para enfocar teológicamente estas cuestiones arranca del reconocimiento de que los escritos sobre Jesús reflejan la fe de las comunidades de las que proceden. En este sentido sí son ante todo un espejo de las comunidades. Ahora bien, un primer rasgo de esta fe es que es histórica. Esto significa ante todo que ellas no se han inventado esa figura a la que hacen referencia. No es la fe de las comunidades la que crea a Jesús de Nazaret. Por el contrario ellas existen porque tienen la experiencia de que ese Jesús, asesinado por los romanos a petición de las autoridades judías, ha sido reivindicado por Dios que lo ha resucitado, exaltándolo como Señor de vivos y muertos. Las comunidades viven encaminadas hacia ese Jesús a quien confiesan como su Señor; pero también viven en referencia a él porque confiesan que Dios ha constituido a su vida como el camino a la vida; y además viven en la fe de que ese Jesús, que está en la casa del Padre y que es camino para llegar allí con él, está también sacramentalmente presente (presencia en la ausencia) en los que sufren necesidad y en la comunidad cuando se reúne para hacer memoria de él y para seguir su causa y cuando se dispersa como enviados suyos para testimoniarlo.

Los evangelios (y obviamente los demás escritos: los Hechos, las cartas, el Apocalipsis) son testimonios de la fe de las comunidades. A través de ellos pueden conocerse en efecto sus preocupaciones, sus orientaciones, sus insistencias, sus líneas de acción, sus problemas internos, su relación con el medio... También aflora en ellos de un modo muy central la concepción que tenían de Jesús y de su relación con Dios y con el reino de Dios. Los evangelios son ciertamente un espejo de las comunidades. Pero a través de ese espejo se ve que las comunidades no están autocentradas sino referidas a ese Jesús que les fue sustraído por las autoridades y que, arrebatado por Dios de la muerte y exaltado a su derecha, es el polo de atracción de las comunidades que caminan hacia él y esperan que vendrá. Así pues las comunidades, precisamente porque tienen fe (porque están activamente religadas con Jesús), no están interesadas en sí mismas sino en su Señor. Como Jesús es su Señor también hablan de ellas, pero en su condición de discípulos de él, como testigos, no sólo de que Dios lo ha reivindicado resucitándolo, sino de la paciencia infinita que tuvo con ellos mientras estaba en esta tierra, de cómo los congregó y los mantuvo a su lado a pesar de su incomprensión y dureza de corazón, y de cómo a pesar de haberlo abandonado en la hora de la prueba él se les apareció y les nombró sus testigos. En su condición de testigos de que en Jesús resucitado han irrumpido los últimos tiempos y ha comenzado el reino

de Dios recuerdan ellos a Jesús porque lo que Dios ha salvado y canonizado, es decir constituido en paradigma y camino que lleva a la vida es esa vida concreta, esa existencia histórica de Jesús de Nazaret.

Así pues los evangelios nacen a causa del nexo que establece la fe de los discípulos entre la existencia terrena de Jesús y nuestra salvación. A las comunidades les importa narrar esa vida concreta porque a través de ella se hizo presente Dios salvando. De ahí nace su voluntad de realidad, su exigencia de verdad. Los evangelios no son fábulas o alegorías o representaciones o historizaciones de verdades morales o religiosas o de experiencias actuales de las comunidades. Las comunidades no son entusiastas, es decir el Espíritu que las habita no es un espíritu absoluto sino el Espíritu de Jesús de Nazaret que no habla de sí mismo sino recuerda a las comunidades lo que les dijo Jesús y lo que Jesús obró, su vida para la vida del mundo.

El requerimiento de historicidad de los evangelios se fundamenta en una determinada concepción soteriológica: los seres humanos llegamos efectivamente hasta el mismo corazón de Dios, Dios se liga definitivamente con los seres humanos, el reino de Dios se revela y acontece en la vida concreta de Jesús de Nazaret que culmina y se condensa y consume en su pasión, muerte y resurrección. Si Jesús nos hubiera salvado exclusivamente por su muerte en cruz porque ése era el designio de Dios, no tenían razón de ser los evangelios y desde luego carecería de importancia su pretensión de historicidad. Si lo definitivo sólo acontece en la cruz, lo demás sólo sería piadosa curiosidad.

Pero si Dios y el ser humano se revelan a lo largo de toda la vida de Jesús y se revelan anudándose, entablando una alianza eterna, alianza que los constituye en Padre e hijos en el Hijo, entonces sí es vital que el vehículo revelador que son los evangelios sea plenamente confiable. Con esto estamos diciendo que es la fe, esa fe peculiar de las comunidades apostólicas y postapostólicas la que busca con todas sus fuerzas la historicidad, la que la exige y la que la garantiza. Lejos de oponerse fe e historia, es la fe la que recuerda la historia, la que la desvela y la que la perpetúa. Es falso el dilema entre los evangelios como espejo de las comunidades o como ventana abierta a Jesús. Los evangelios son espejo de la fe de las comunidades que remite a Jesús de Nazaret.

## **2.2 Primacía de la narración (lo que Jesús hizo y dijo) sobre la representación**

Si la fe de las comunidades remite a la historia de Jesús de Nazaret eso

significa a nivel de género literario la primacía de la narración sobre los demás géneros. Como estructura global los evangelios son narraciones. Es obvio que contienen confesiones de fe, doxologías; más aún, se encaminan a confirmar la fe de los discípulos y a suscitar la fe en los lectores. Pero como estructuras los evangelios son testimonios de fe, de la fe en ese Jesús con el que se relacionan discipularmente, ya que la fe no hace referencia de modo directo y último a verdades sino que es una relación personal actual; y el Jesús hacia el que camina la comunidad no es otro que Jesús de Nazaret (Hbr 1,3,8); él y no otro, su vida concreta y no otra es la que ha sido glorificada por Dios. Por eso el testimonio de fe se plasma narrativamente.

Es obvio que en los evangelios hay diversos géneros literarios. Cuando afirmamos que como estructura global son narraciones queremos decir que también los discursos forman parte de una historia y no ante todo de un sistema. Dichos, aforismos y parábolas se recogen porque se atribuyen a Jesús. Lo decisivo es el sujeto y no el contenido. No es la comunidad la que deduce trascendentalmente esos contenidos; se siente ligada a ellos a causa de la autoridad de Jesús de Nazaret. En este sentido ellos están situados, forman parte de la historia del Señor Jesús a quien la comunidad sigue como discípula. Forman parte, pues, de una historia viva que los religa también a ellos.

Por eso no es válido como principio hermenéutico, presuponer como método general y sistemático que la comunidad se inventa una historia para mostrar un aspecto de la relación que Cristo mantiene actualmente con ella. Si ése fuera el método de composición de los evangelios, sería la fe la que crearía a Jesús, y no ya como una figura histórica sino como proyección objetivada de sus experiencias. El Jesús de los evangelios sería una cifra, una representación de las vivencias de la comunidad. La vivencia, sería la sustantiva; la historización no tendría densidad, se reduciría a una mera ilustración. La fe se basaría en sí misma; no sería ya una verdadera relación trascendente sino una experiencia entusiástica, trascendentalizada. Sería una religión mística, no ya una religión histórica.

Pero esta interpretación no hace justicia al espejo que constituyen los evangelios. Si leemos verdaderamente en él, veremos el testimonio unánime de que el Resucitado es el Crucificado. “Ustedes lo asesinaron y Dios lo resucitó”. La alegría pascual no está provocada por fenómenos entusiásticos sino que se establece cuando los discípulos reconocen en el Resucitado al Crucificado y por tanto se les revela que su apuesta por Jesús no había resultado vana. Según los textos es el propio Resucitado el que insiste en mostrar la identidad en la diferencia, la continuidad tras el hiato de la muerte y la

transformación de la exaltación. Porque es el mismo Jesús de Nazaret el que vive actualmente, por eso se recuerda su historia como lugar de revelación salvadora.

Si la tempestad calmada es una representación urdida por la comunidad para mostrar ante una situación angustiosa que con Jesús no van a naufragar; si las resurrecciones son meras historizaciones de la idea de que él es la resurrección y la vida; si la multiplicación de los panes es pura ilustración de que con él no nos va a faltar la vida, que podemos tener fe en él, más aún que él mismo es la vida de nuestra vida; si los relatos de la institución de la eucaristía nos remiten únicamente a la liturgia de las comunidades con alguna reminiscencia, poco precisable, de la última cena... si las narraciones de los evangelios son construcciones de las comunidades, su fe no se basa realmente en Jesús de Nazaret sino en ella misma. Si ese mismo principio lo extendernos a las palabras de Jesús, que no son recordadas con motivo de situaciones de las comunidades sino que son inventadas por ellas para expresar su fe en el Cristo que experimentan actualmente, ¿qué queda del carácter histórico de su fe, de su voluntad de trascendencia, es decir de anclarse en ese hombre Jesús a quien Dios constituyó Mesías y Señor?

Claro está que las comunidades seleccionan. Tienen que hacerlo porque predicán a Jesús como su salvador. Como salvadas por él son internas a esta historia definitiva y siempre abierta de Jesús: el testigo es inherente a lo testificado. Pero son testigos de las maravillas que Dios obró y sigue obrando por Jesús. Por eso las comunidades seleccionan de lo de Jesús.

Si queremos ser fieles a la intención de los evangelios concluiremos que en último término la verdad salvífica de Jesús siempre tiene que ser contada. Claro está que es imprescindible llegar a conocer la intencionalidad de cada evangelista y el género literario que quiso usar en cada caso, para evitar malentendidos. Es obvio que hay indicaciones geográficas que son representaciones teológicas (por ejemplo, el sermón del monte o del llano). También es un recurso retórico unir dichos diversos en un solo discurso o expresar una idea en un diálogo. Entra también dentro de los recursos de la redacción representar paradigmáticamente en una escena acontecimientos que el evangelista presenta dispersos a lo largo del evangelio; es el caso, por ejemplo, de las tentaciones que colocan Mateo y Lucas entre el bautismo y el comienzo del ministerio. Incluso también puede suceder que la luz pascual que se proyecta sobre un acontecimiento (que resulta así no sólo narrado sino interpretado) exprese esa interpretación como una nueva secuencia en la narración...

Hay que analizar cada caso teniendo muy presente la intención de cada evangelista. Pero este estudio no puede relativizar de tal manera la intención de las comunidades de remitirse a la vida de Jesús de Nazaret que su resultado sea tan magro que no sea capaz de soportar una fe verdaderamente histórica. Si esto sucede, se ha traicionado el objetivo de las comunidades que es la razón de ser de los evangelios. Habría sucedido que los árboles no dejan ver el bosque. Estudios así equivocan la perspectiva y distorsionan los textos, aunque contengan hallazgos de detalle o parciales. Así pues la presunción global es el carácter histórico englobante. Si en algún caso particular, por otras causas, se postula que el concepto se representó como historia, habría que demostrarlo fehacientemente.

### **2.3 La comunidad interpretadora pertenece a la misma tradición que la que redactó el texto**

Si la narración es el género literario que caracteriza globalmente a los evangelios (y a la Biblia como conjunto) eso significa que su estudio como sistema de signos, imprescindible, de ningún modo da cuenta de la existencia de esos textos, porque ellos son ante todo discurso de unos autores, dirigido a unos destinatarios. Pero los autores no son los creadores del contenido de los textos. Ellos se entienden a sí mismos como testigos, el texto es lo transmitido (Traditio). Esto transmitido trasciende a los testigos, es sagrado para ellos. Por eso los testigos ponen toda su intención y cuidado en ser fieles. Así pues para ellos no se trata ante todo de la coherencia interna del texto sino de su correspondencia con la realidad a la que el texto hace referencia.

Ellos están persuadidos de que la correspondencia se da en efecto porque la elaboración del texto es interna al acontecimiento. Es interna en un doble sentido. En primer lugar porque es el Espíritu de Dios el que los ha introducido en lo que de revelación salvadora había en esos hechos y palabras, en ese acontecimiento. Ellos son discípulos porque han sido atraídos por Dios. Es verdad que ellos han dado su asentimiento, pero como respuesta a esa revelación de Dios que los ha puesto con su Hijo. Pero la referencia de los textos al acontecimiento es interna también porque estos textos son testimonios de fe en orden a la misión. Están escritos para suscitar la fe de los lectores. En primer lugar para confirmar y fundamentar la fe de las comunidades cristianas. Y en segundo lugar como vehículos de la proclamación de Jesús ante las gentes. Los escritores no buscan ni perpetuarse como autores ni sacralizar las comunidades a las que pertenecen. Se saben

enviados. Y lo que se le pide al heraldo es que remita fehacientemente a quien lo envió.

Naturalmente que si es enviado a unas comunidades determinadas no puede pronunciar un discurso arqueológico que resulte ininteligible e insignificante para ellas. Como lo que debe transmitir es el acontecimiento salvador que tiene lugar en Jesús de Nazaret, debe narrarlo de modo que pueda ser captado por esas comunidades (que viven en otra cultura y en otra situación) también como acontecimiento revelatorio y salvador para ellas. Por eso tiene que hacer una transposición en la que lo decisivo es que se garantice la equivalencia. Se refiere a lo de Jesús, pero al contárselo a esas comunidades para que ellas también puedan llegar a ser discípulas suyas, también las comunidades deben entrar en el texto como connotación. Al ser el texto proclamación debe establecer un puente sólido ente las dos orillas: la de Jesús (con su referencia a Dios y a la gente de su circunstancia) y la de los destinatarios. Pero en esta labor hay un tercer eslabón: el modo como el propio hagiógrafo y su comunidad fue alcanzado por Jesús. Por eso decimos: evangelio de Jesucristo según san Marcos o san Mateo o san Lucas o san Juan.

Así pues, unos autores hablan a unos destinatarios sobre un asunto. Pero los autores del texto no se tienen a sí mismos como autores del asunto. Por el contrario saben que el asunto tiene autoridad sobre ellos. Ellos son discípulos. El asunto al que se refieren tiene un peso inapresable, inexhaustible, que los trasciende absolutamente. Pero la referencia al asunto no es externa. El asunto es lo de Jesús, el acontecimiento Jesús. El foco emisor del asunto, el propio Jesús y en definitiva Dios, envían su Espíritu a los redactores para que lo escrito trasunte el mismo Espíritu del acontecimiento. De este modo el acontecimiento no se diluye en las sombras de la historia sino que sigue vivo y manante al proclamarse en los textos.

Esto significa que los textos, que de suyo no hablan, requieren de una comunidad de fe, con el mismo Espíritu que las comunidades de las que proceden los textos, para que los textos sean efectivamente proclamados. Así pues los textos son recibidos en fe y proclamados con autoridad por comunidades en continuidad con las comunidades que los compusieron. La continuidad no es obviamente cultural ni temporal. A este respecto lo que hay, por el contrario, es hiato, discontinuidad. La continuidad es doble: la continuidad trascendente, fontal, de que es el mismo y único Espíritu el que inspira y mueve a los hagiógrafos y a los que reciben y proclaman; y la continuidad de la tradición, es decir de la transmisión histórica de estos contenidos.

En el acto de transmitir y recibir unos textos siempre ocurren desplazamientos. Como la interpretación no puede no ser creadora, de suyo pueden darse alteraciones y hasta traiciones, aun en el caso de que la intención subjetiva sea la de recibirlos obediencialmente. Y así ha sucedido una y otra vez a lo largo de la historia. Aun en estos casos la continuidad entre unas comunidades y otras se da en la voluntad de que los significados supongan al mismo sujeto irreductible que es Jesús de Nazaret, que trasciende cualquier contenido predicamental y al que realmente quieren llegar todas las comunidades. Pero además el Espíritu, como hermeneuta que inspira a la comunidad, no cesa de guiarla a la verdad completa, aunque sin interferir desde fuera como por arte de magia sino impulsando a la creatividad fiel dentro del conflicto de las interpretaciones.

La pretensión cristiana es que los evangelios canónicos (y los demás escritos neotestamentarios) fueron escritos en el seno de las comunidades cristianas que se remontan históricamente a Jesús y están animadas por su mismo Espíritu. Por tanto son dignos de fe respecto a Jesús de Nazaret, al Dios que él revela y al Reino que anuncia, hace presente e inaugura en su resurrección. Y correspondientemente pueden ser correctamente interpretados por las comunidades de discípulos que reciben la tradición de la que nacen los evangelios y que sigue animada por el mismo Espíritu.

Esta posibilidad de interpretación no es mágica, como tampoco lo fue su proceso de redacción. Incluye la labor de entender correctamente el texto y también el trabajo de interpretarlo. No hay docetismo ni monofisismo escriturístico. El cuerpo de escritura es real, es denso, es un sistema de signos que debe ser decodificado y recodificado, que expresa una historia que debe ser comprendida, que encierra un misterio que debe ser interpretado.

## **2.4 El problema de la traducción: entender correctamente el texto y trasladarlo equivalentemente**

La pregunta es por la relación entre esta operación de entender e interpretar, y la comunidad de fe a la que van dirigidos esos textos. Esta relación no era problemática cuando ese momento, que podemos llamar científico, se desarrollaba en el seno de la comunidad cristiana y lo llevaban a cabo personas altamente cualificadas que lo vivían como un carisma y un servicio, y la comunidad compartía esta apreciación, lo estimulaba y finalmente lo discernía. Pero de todos modos nadie pensaba que esa relación estaba certificada y autenticada a priori.

Comencemos por la primera operación, la más humilde, la más indispensable, pero de ningún modo exenta de riesgos: la traducción. Por más que las comunidades occidentales estuvieran animadas por el mismo Espíritu que las orientales, es obvio que no podían recibir lo que no entendían. Pero traducir al latín lo que había sido escrito en griego era ya hacer una trasposición, como lo había sido antes verter en griego lo que había sucedido entre hablantes en lengua aramea que se referían a textos sagrados escritos en hebreo. Estas transposiciones de unos sistemas de signos a otros alteran inevitablemente los textos ya que entre las lenguas no existen equivalencias absolutas y no pocas veces las diferencias son bastante profundas, sobre todo cuando los troncos lingüísticos no están emparentados y los ámbitos culturales son muy diversos.

Es cierto que también en este caso la fe que busca entender es un dinamismo realmente genuino que incita a trascender lo propio para hacerse cargo del otro ámbito cultural. Así Jerónimo se aclimata a Palestina, se hace discípulo de un sabio judío y su veneración por la Palabra de Dios lo lleva a abrirse con todo su ser al mundo al que ella hace referencia. La connaturalidad, el tratar de impregnarse no sólo del mismo espíritu sino también del propio cuerpo de los textos ayuda ciertamente a acertar. Pero no suple mágicamente los límites del traductor ni sus malentendidos.

Este trabajo debe ser reemprendido siempre porque la lengua como sistema de signos experimenta continuos corrimientos, ya que no es un sistema cerrado y fijado de una vez para siempre (nuestras lenguas, a diferencia de las bíblicas, no son lenguas “muertas”); y así los significados se van desplazando para los hablantes.

Pero el problema es más complejo todavía porque puede suceder, y de hecho ha sucedido recientemente, que el traductor crea entender la Biblia y en particular el Nuevo Testamento, y dirija su atención únicamente a que la traducción resulte asequible para los destinatarios a los que se dirige. Entonces con frecuencia sucede que no traduce sino que proyecta sobre el texto las concepciones cristianas que comparte acriticamente con su ambiente eclesial. Como le resulta obvio que el texto debe decir lo que él tiene introyectado y vive en pacífica posesión, no le interroga al texto, no se abre a él sino que inconscientemente lo reinterpreta. Por hipótesis su fe eclesial es lo que dice la Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento. En esta armonía preestablecida el *analogatum princeps* son sus concepciones cristianas. A ellas, pues, imperceptiblemente se acomodarán los textos.

Lo que estamos describiendo parece demasiado tosco. Pero tenemos la convicción de que así funciona en el fondo. En esta situación sí es muy saludable el correctivo de una lectura crítica que restablezca el texto y sobre la cual pueda volcarse el trabajo estrictamente literario de encontrar las equivalencias para esa comunidad lingüística. Si la labor de la exégesis puede caracterizarse como el trabajo de traducir que es capaz de justificar su método y sus opciones concretas y comprender sus resultados, habría que valorar la calidad analítica y crítica que dota la exégesis a la traducción.

Por lo que respecta a la lengua castellana, aún nos queda un inmenso camino que recorrer. Porque no sólo tenemos que superar el doctrinarismo del traductor que no alcanza a ser exegeta sino las inercias de la comunidad exegética o su excesivo afán interpretativo que convierte a las notas en texto y relega el texto a las notas.

Vamos a poner un ejemplo que nos parece sintomático. Se trata de la traducción de la interrogación que aparece en Lc 6,32, que se repite textualmente en los dos versículos siguientes, y que tiene paralelo en Mt 5,46. La versión más antigua (Reina-Valera) traduce *jaris* por *mérito*. Pero lo mismo hacen las traducciones más recientes: La Biblia del Peregrino (dirigida por Alonso S.) y la Biblia de Las Américas, así como la Biblia de Jerusalén o La Santa Biblia (Eds. Paulinas) o La Biblia (Ausejo: Ed. Herder). La Sagrada Biblia (Ed. Regina) traduce a su vez, *¿qué agradecimiento merecéis?* Por su parte la Biblia Latinoamérica traducía *mérito*, hasta que en la edición XVIII (1997) traduce la primera vez *mérito* y las dos siguientes *gracia*. La edición de las Sociedades Bíblicas Unidas (Dios habla hoy) traduce, *¿qué hacen de extraordinario?* Y, *¿qué tiene eso de extraordinario?*. Las primeras traducciones contemporáneas (Nácar-Colunga y Bover-Cantera) traducen ambas *gracia*. También lo hace la traducción del NT de Valverde (Cristiandad 1966). De modo más literal aún, el Nuevo Testamento Trilingüe de Bover-O'Callaghan, editado por la BAC, traduce *qué gracia hallaréis*, en vez de *qué gracia tiene* o *què gracia tenéis* o *tendréis*. A su vez la Nueva Biblia Española dirigida por Alonso S.-Mateos vierte así: *¿qué generosidad es ésa?*

Como se puede apreciar, más de la mitad se inclina por *mérito* y la minoría por *gracia*. Además está la traducción de la Nueva Biblia Española que, como acostumbra, desecha lo que le suena estereotipado y traza una equivalencia. Una primera observación es que los bandos no se establecen según la solvencia exegética del equipo de traductores: en ambos se encuentran especialistas reconocidos. La segunda observación es que la palabra *jaris*, en sí misma, no parece prestarse a equívocos respecto a su significado: significa *gracia*. Así la

traduce en este pasaje la Vulgata y las transcripciones literalistas de Bover. Pero así la traducen también Nácar-Colunga y Valverde porque en el léxico cotidiano la expresión *tener gracia* está henchida de sentido y cómodamente puede ser portadora de la densidad teológica de este término. Naturalmente que en sí misma ésta es una expresión coloquial. La densidad teológica a la que aludimos le adviene del contexto. Y también las razones de contexto avalan esta traducción. El Sermón del Llano es la proclamación del Evangelio de Jesús. En él el paradigma de la conducta del discípulo es el Padre del cielo. Él no da a quien lo merece, no da porque lo merezcan: da porque es generoso, porque es misericordioso. Por eso da también a los ingratos y perversos.

Desde esta perspectiva no es que no se merece si sólo se ama a quienes lo aman a uno; el problema es que en esa conducta no hay gracia, no hay trascendencia, no hay Espíritu, no es la conducta de un hijo de Dios. Pero es que además, si Mateo en su versión habla de recompensa que se merece (el Sermón del Monte es la promulgación de la Nueva Ley del Nuevo Pueblo de Dios) y Lucas sustituye *misión* por *jaris*, ¿cómo un traductor de Lucas puede desechar el término de Lucas y sustituirlo por el de Mateo? Somos conscientes de que hay una cierta semejanza en este caso entre los términos de Mateo y Lucas: es la correspondencia debida o esperada. Pero no es lo mismo intercambio de equivalentes (en el fondo comercio) que reciprocidad de dones. En el primer caso se da para recibir, en el segundo se da de un modo abierto, generosamente, aunque se espera que el otro procederá a su vez con el mismo espíritu. Si estamos ante una variante respecto de una fuente común, ¿con qué autoridad la suprime el traductor? Supongamos que un uso poco cuidadoso del idioma lleve al traductor a dar como equivalentes *qué mérito tiene y qué gracia tiene* (así ocurre obviamente en la traducción de la última edición de la Biblia Latinoamérica), si de todos modos la fuente dice gracia, ¿por qué no respetarla? Si hay una diferencia entre Mateo y Lucas, ¿por qué no expresarla sencillamente? ¿No tienen derecho los lectores a percatarse de ella? Más en este caso en que el término es típicamente lucano.

El caso que nos parece más patético es el de Alonso Schökel. Él dirigió con Mateos la Nueva Biblia Española. Así pues conocía esa traducción y la cambió. ¿Por qué, si desechó la glosa de esa edición, se inclinó a *mérito* en vez de *gracia*, como decía la versión de Valverde, supervisada por él? En su caso no puede alegarse insensibilidad lingüística, ya que él es especialista en poética hebrea y por lo que respecta a la castellana el año 1995 sacó una edición renovada de su antiguo libro *El estilo literario* (en el que con gran gusto me inicié en 1961). ¿Por qué, entonces, esa preferencia?

Con este ejemplo (que nos parece bien sintomático) podríamos sacar la conclusión preliminar de que el trabajo exegetico es abierto, que muchas veces las razones de unos y otros no son concluyentes y que el pluralismo es legítimo. Creo que esto es verdad y hay que darlo por descontado. Pero el ejemplo nos autoriza también a confirmar nuestro convencimiento de que aún le queda muchísimo trabajo en nuestra lengua a una exégesis responsable y de que una parte sustancial de ese trabajo es el diálogo entre la comunidad exegetica que lleve a tomar en cuenta lo que han logrado otros. Ésta es ciertamente una conclusión que reafirma el papel insustituible de los exegetas para el pueblo de Dios, para la liturgia y también para los teólogos.

## **2.5 Importancia de reconocer que la posición vital del exégeta forma parte del método exegetico**

Pero de este ejemplo también puede sacarse la sospecha de que el trabajo exegetico es más circular de lo que muchos están dispuestos a reconocer, ya que él muestra que el problema de una traducción (de una exégesis) puede deberse no a falta de solvencia técnica sino de perspicacia teológica o lingüística; y la diversidad de posturas depende en una medida considerable de presupuestos del exegeta, es decir de opciones tomadas por motivos que escapan al control científico. Si esto sucede en casos puntuales y aparentemente sencillos, ¿no parece inevitable que acontezca mucho más en problemas complejos, en los que las apreciaciones del exegeta desempeñan un papel fundamental, no sólo para plantear hipótesis y guiar la investigación sino para sopesar los datos, establecer correlaciones y sacar conclusiones?

En las discusiones que mencionamos en los planteamientos iniciales (cf. 1.2) es obvio que la exégesis tiene un aporte indispensable para desechar planteamientos inadecuados e hipótesis insostenibles, para clarificar y precisar las formulaciones que se proponen y para validar las conclusiones, en el sentido de mostrar la densidad del apoyo textual que de algún modo las sustentan. Pero las conclusiones, ¿se deducen sin más de la pura exégesis? Nosotros creemos que no. O, si se prefiere decir así, pensamos que en la exégesis la ponderación y la comprensión no se derivan de los puros datos sino que son un acto creativo del lector que es el exegeta, así como también lo es la precomprensión inicial que, aunque de modo abierto, guía la investigación. Y aquí entra su saber, sus convicciones, sus objetivos y su posición fundamental frente a la vida y frente a los textos. En definitiva su fe ilustrada que busca entender o su fe fundamentalista o su falta de fe. En este sentido la exégesis no es susceptible de una objetivación y formalización absolutas. Así

pues, en la hipótesis de poseer un mismo arsenal científico, no es lo mismo la exégesis de alguien para el que la Escritura sea fuente de su vida, que la de alguien que investigue desinteresadamente, que la de quien estudie para confirmar doctrinas eclesíásticas o convicciones cristianas eclesiales o posturas anticristianas.

Reconocer esta mutua implicación entre la labor científica y la posición vital del exegeta (en la que su fe que busca entender o su falta de fe son especialmente significativas dado el objeto de estudio) clarifica mucho las cosas. Clarifica, si ese reconocimiento se explicita como parte que es del método. Es decir, si es ingrediente fundamental en el trabajo exegetico, debería ser expuesto, como se exponen también los datos y razonamientos técnicos. La autoconciencia del exegeta debería aplicarse también a percibir no sólo el hecho de la interacción sino el modo como acontece, de manera que no funcione ingenuamente o se extralimite. Tal vez en no pocos casos se percibiría un fuerte desnivel entre la altura científica del exegeta y la poca maduración personal de sus opciones fundamentales, que sin embargo influyen poderosamente en su labor exegetica. En otros casos es patente lo contrario, con gran ventaja para la exégesis. Si cada exegeta incluye en su exposición esta parte de su método, será más fácil el diálogo con la comunidad científica, tanto de exegetas como de teólogos, así como también con otros lectores interesados.

Porque el que el exegeta exponga la propia posición vital no significa que uno tenga que desechar lo que provenga de exegetas que no compartan la propia visión. De ningún modo es así. Ante todo por el momento de verdad que tiene la exégesis como ciencia manejada con solvencia, perspicacia y apertura humana a su objeto. Pero también porque, si la verdad de la Escritura es inexhaustible y supera cualquier instancia por más autorizada que se autoentienda, siempre se puede aprender de otras perspectivas, si lo que le guía a uno es el deseo de leer esa Palabra abriéndose siempre más a ella, y no la defensa a ultranza de posiciones tomadas.

## **2.6 El exegeta (lector de textos) como oyente de la Palabra en la Iglesia. Dolorosa y fecunda tensión**

En la imposibilidad de establecer una exégesis sin presupuestos, yo reivindico no sólo la validez sino la primacía de una exégesis desde la Tradición que está al origen del NT y que recibe el AT, es decir una exégesis con Escritura. Cuando hablo de exégesis con Escritura no me refiero a una

instancia exterior al exegeta sino a un presupuesto suyo. Si su perspectiva personal es la Tradición que está al origen del NT, parece que es una posición personal que se asume en el seno de una comunidad viviente. A no ser que se mantenga la pretensión de anudar de un modo solipsista con dicha Tradición, por ejemplo a través de la posesión individualista (es decir no mediada socialmente) del mismo Espíritu que animó a los hagiógrafos. Si no es éste el caso, la pertenencia personal a esta Tradición no sólo permite sino que exige la mediación dialógica de la comunidad eclesial.

Esto se refiere ante todo al exegeta como lector, que es presupuesto fundamental de su tarea exegética. Pero también se aplica indirectamente a esa misma tarea, en cuanto que puede y de algún modo debería ser asumida como una contribución al cuerpo eclesial. A este nivel la mediación es indirecta, ya que no toca a la legalidad de la exégesis, a su estatuto científico sino que propone tareas abiertas o hipótesis concretas o muestra la dificultad de recibir resultados específicos o pide profundizar en direcciones y hallazgos en marcha... No podemos ocultar que ni en el pasado ni hoy esta pertenencia del exegeta a la Tradición que está al origen del NT ha sido cómoda; y más aún en la Iglesia católica. En pocos campos ha habido tanta tensión entre especialistas y jerarquía como en el de la interpretación bíblica. Desde el siglo XVI hasta casi nuestros días bien puede decirse que la exégesis existe a pesar de los organismos disciplinares de la institución eclesiástica. Lo decimos sabiendo que desde la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII hasta hoy vivimos una época de entendimiento fecundo que debería de convertirse en paradigma para otros campos.

Sin embargo sería desviar completamente el problema reducirlo a las relaciones entre exégesis y responsables de la comunidad cristiana. He insistido en que me refiero a un presupuesto del propio exegeta, no a una instancia exterior a él. Una dimensión que, si se desarrolla a plenitud, debería tener una connotación eclesial, es decir referida a un cuerpo social más o menos articulado, al Pueblo de Dios. Si el exegeta recibe la Palabra de Dios en este contexto, esto induce ante todo una relación obediencial respecto de la Palabra, que incluye el oír la recepción de los condiscípulos como posible canal del hablar actual de esa Palabra. Esto significa que la Biblia es para él ante todo Palabra actual y no letra, que es sujeto que habla y no ante todo texto, objeto que está ante el sujeto lector.

No es fácil que el exegeta (igual le pasa al teólogo) se asuma realmente como oyente de la Palabra. Él está enfrascado en la lectura de esa Palabra en

cuanto texto. Su pretensión es descifrarlo, en algún sentido dominarlo. Lo decodifica y recodifica hasta apresar su significado. Claro que sabe que él no llegará nunca a dominar sino algún libro o autor y eso muy relativamente. Pero el dinamismo de la ciencia sí va en la dirección asintótica de entender plenamente esos libros. Desde esa actitud profesional no es fácil abrirse a la Biblia como Palabra viva y actual. No es fácil ponerse a escuchar un texto que uno ha leído miles de veces, que lo ha estudiado concienzudamente y que uno piensa que lo sabe. ¿Cómo prestar atención a un mensaje consabido?

Y sin embargo la experiencia da que, si se supera esa deformación profesional, es cierto que la Palabra de Dios es un pozo inexhaustible y que la Palabra siempre se le revela al que la escucha; le sorprende cada vez, como Evangelio al fin que es. Esta actitud fundamental estimula sobremanera al exegeta en su tarea específica de leer esos textos. Ya que al abrirlos incesantemente, ayuda a profundizar cada vez más en ellos, no sólo para interpretarlos y aplicarlos sino para entenderlos mejor. El que la exégesis sea una tarea de un oyente de la Palabra, es garantía de respeto, de alteridad, de apertura, de trascendencia.

Pero no menos de responsabilidad. Es la Palabra la que encarga a ese oyente particular que es el exegeta la misión auxiliar de custodiar esa Palabra y entregarla pura a la comunidad de creyentes y a la misión. Esto no tiene nada que ver con confesionalismos reductores. Ellos matan la trascendencia y anulan la libertad inherente a la responsabilidad.

Pero sí es cierto que la responsabilidad de pertenecer a la comunidad de los oyentes de esa Palabra complica inmensamente el trabajo del exegeta, lo tensiona, lo problematiza, porque muchos condiscípulos que no tienen ese carisma ni esa preparación se sienten a veces desconcertados con sus aportes porque no coinciden con lecturas acostumbradas, o decepcionados porque no aporta la clarificación que esperan y que con frecuencia no es posible ofrecer. Creemos que esta responsabilidad (que está lejos de asumir la comunidad exegetica como tal) es a la larga la que da peso y relevancia a la exégesis, sacándola del olimpo irrelevante en que a veces se engolfa. Creemos que la exégesis debe influir mucho más en la Iglesia y que esa tarea, además de convenir mucho a la Iglesia será también muy beneficiosa para la exégesis. No estamos pensando en cortocircuitos cortoplacistas. Debe mantenerse siempre la especificidad de esa tarea científica, con su propio dinamismo y densidad. Pero me parece importante recalcar que esa tensión inherente a la pertenencia eclesial de los exegetas que sean cristianos es conveniente para todos. Es una tensión muy saludable.

Esta tensión no puede obviarse, porque así como hemos insistido en que la mejor situación personal del exegeta es que sea oyente de la Palabra, sin embargo también hemos recordado que en su oficio exegético la mediación eclesial es sólo indirecta. No hay tensión si se rompen los lazos o si éstos se convierten en ataduras que quitan la libertad. Ambas cosas han sucedido. Hay que felicitarnos de que en 1943 Pío XII haya reconocido la validez de los métodos exegéticos y estimulado a los exegetas católicos a que los practiquen. Pero estos métodos se depuraron porque existieron exegetas no católicos que tuvieron libertad para practicarlos hasta esa fecha. Ahora bien, también hay que reconocer que la exégesis aecllesial llevó a muchas arbitrariedades por su falta de responsabilidad, ya que esa falta de religación no equivalía a falta de presupuestos sino a erigir la propia posición vital en horizonte implícito desde el que se leía e interpretaba.

El problema es que la falta de libertad puede venir, más aún que de decisiones autoritarias, de los cauces absolutizados de la comunidad piadosa que inconscientemente puede dejar de oír y limitarse a recibir la Palabra de un modo atestatorio. Ése es el verdadero peligro del exegeta en un contexto eclesial. Sin darse cuenta, ya no es oyente de la Palabra y su pertenencia eclesial, falta de trascendencia, en vez de estimular a su oficio, lo rutiniza. Cuando el cristianismo se vive como religión establecida es casi inevitable que suceda así. Para romper este enclaustramiento ayuda la comunión católica entre Iglesias locales, para escuchar de otros lo que se nos quiere decir a nosotros. También es indispensable la comunión ecuménica. Y también es útil que siga existiendo exégesis aecllesial que nos despierte de nuestro sueño pietista o dogmático.

Esta mediación eclesial iría en dos direcciones. Ante todo se pediría a los exegetas intervenir desde los propios conocimientos en la manera como otros presentan la Biblia, bien sea a nivel teológico, catequético, litúrgico o exhortatorio. El objetivo no es obviamente el control (en el sentido de aprobación o reprobación, como si el exegeta fuera un tribunal en cuanto experto) sino la ayuda para mejorar la calidad mediante el diálogo ilustrativo y constructivo. No es posible para los exegetas ni deseable para los demás una intervención en cada caso. Lo que se pide más bien es una colaboración en las líneas de fondo. Además de la ayuda que prestaría a los demás, el exegeta se percataría de por dónde van las cosas y podría enfocar sus estudios de investigación o sus cursos de divulgación en la dirección más certera. Una consecuencia de fondo sería sensibilizar a la comunidad exegética de la conveniencia de ofrecer con periodicidad síntesis de los resultados científicos

en los diversos campos y de mostrar cuáles son las líneas de avance y los nudos problemáticos.

La segunda dirección, complementaria de la anterior, consistiría en sensibilizarse de las preocupaciones de teólogos y pastoralistas, de los requerimientos que quienes desean de todo corazón que la Palabra de Dios sea fuente para su trabajo, en orden a seguir clarificando algunos puntos medulares que son realmente centrales para una Iglesia particular, para toda una línea teológica y pastoral, y aun para una época. Este recurso a los exegetas está basado en que si ellos mismos de ningún modo pueden estar al día ni de lo que se produce en su área de investigación, mucho menos podrán hacerlo los demás, máxime habida cuenta del lenguaje altísimamente formalizado y casi esotérico de no pocas investigaciones.

## A MODO DE CONCLUSION

Como resumen quisiera decir que me parece que las dos orillas de la exégesis y de la teología han estado demasiado separadas. La exégesis ha tendido instintivamente a resguardar su independencia encerrándose en su campo superespecializado. Y es cierto que esa marginación de la vida eclesial tal vez haya sido indispensable para llegar a alcanzar la maduración tranquila de su estatuto científico y la normalidad académica, es decir el establecimiento de canales sólidos tanto para la elaboración de investigaciones como para la transmisión de conocimientos de modo que llegue a establecerse una verdadera tradición. Sin embargo el precio que se ha pagado ha sido demasiado alto: la irrelevancia eclesial y una cierta esterilidad en el establecimiento de líneas investigativas debido a esa falta de responsabilidad en el sentido de religación con una comunidad viviente. Este problema no es ajeno a la teología. La grandeza y la miseria de la teología del siglo XX proviene precisamente de su carácter predominantemente escolar, académico. Es sintomático al respecto que la mayor preocupación de una buena parte de los que viven en ese oficio es la falta de libertad que experimentan debido a la actitud doctrinaria y recelosa de los organismos disciplinares de la institución eclesial. El centro de sus preocupaciones no parece ser el atisbar los signos de los tiempos e interpretarlos creativa y orgánicamente desde la densidad de la Tradición. Gracias a Dios siempre hubo exegetas vitalmente comprometidos, como también teólogos. Mientras siga predominando el talante académico, incluso escolar, tanto de la teología como de la exégesis, los avances en la interdisciplinariedad serán exiguos. Éstos se darán de un modo

radical y orgánico en cuanto unos y otros se afinquen en su identidad de creyentes (los que la tengan) y entiendan su oficio como un servicio a la fe. Para la abrumadora mayoría resulta evidente que este servicio será imposible desde un talante no sólo fundamentalista sino incluso doctrinario y disciplinar. La reivindicación de la libertad y autonomía aneja al estatuto científico está fuera de duda. El problema es si se da la religación personal con la responsabilidad que entraña, que a nuestro modo de ver será la que dotará de peso, de consistencia y de prestancia a estas disciplinas y las llevará a articularse desde esta raíz y dirección trascendentes.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AA.VV., “Escritura, exégesis y mensaje cristiano”, en *Concilium* 70(1971).

AA.VV., “La Biblia y el conflicto de las interpretaciones”, en *Concilium* 158(1980).

AA.VV., “La Biblia y sus lectores”, en *Concilium* 233 (1991).

ALEMANY, ¿Se da una relación problemática entre exégesis y teología dogmática?, en *Concilium* 256 (1994) 137-145.

ALONSO S., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994.

BERGER, “La exégesis y la teología sistemática desde la perspectiva del exegeta”, en *Concilium* 256(1994) 123-135.

BOUILLARD, “Exégesis, hermenéutica y teología. Problemas de método”, en BARTHES et al., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, 213-224.

BROWN, *La comunidad del “discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1996.

CABALLERO, *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Estella 1994.

CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío*, Grijalbo, Barcelona 1994.

EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1990.

DUPUIS, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 12-124.

FITZMYER, *Catecismo cristológico*, Sígueme, Salamanca, 1997.

GEFFRE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984.

- KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-189.
- LEON-DUFOUR, "Teología y Sagrada Escritura", en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 48-78.
- METZ, "Breve apología de la narración", en *Concilium* 85(1973)222-238.
- RICHARD P., "Crítica de la hermenéutica occidental", *Pasos* 49(1993)1-10.
- RICOEUR P., "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica", en BARTHES, *o.c.*, 33-50.
- Id. "Bosquejo de conclusión", *o.c.*, 225-234.
- TORRES Q., *Confesar hoy a Jesús como el Cristo*, Sal Terrae, Santander 1995.
- TUÑI, "La vida de Jesús en el evangelio de Juan", *Revista Latinoamericana de Teología* 7 (1986) 3-43.
- VÖGTLE, "Revelación e historia en el Nuevo Testamento", en *Concilium* 21(1967)43-55.
- WEINRICH, "Teología narrativa", en *Concilium* 85(1973) 210-221.

# EXEGESIS Y TEOLOGIA

*Eduardo Frades, CMF.*

## I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

### - Opiniones de teólogos sobre la exégesis

La exégesis ha entrado en la teología sobre todo del lado de la Cristología; ya que ésta se quiere basar más en el Jesús histórico o Jesús terrestre, y no sólo en el Cristo de la fe o Cristo celestial, como la dogmática tradicional. Responde a la crisis actual de todo lo que suene a “gran relato”, a universal. La lectura histórica de estos años, mucho más crítica que la de épocas anteriores, tiene más garantías de ser científica, objetiva.

No hace mucho escribía *Christian Duquoc*, citando una frase de Schillebeeckx, que a su vez se basaba en Y. Congar: “Respeto y consulto sin cesar la ciencia de los exegetas, pero rechazo su magisterio”. Y se pregunta: “¿Han pretendido alguna vez los exegetas ejercer un magisterio? ¿No pertenece precisamente al trabajo exegetico, como a todo trabajo histórico, el ser esencialmente inacabado?”. Piensa que “corresponde al teólogo, al menos en una parte importante, *criticar las ideologías subyacentes* al uso de los métodos históricos, materialistas o estructurales”.<sup>1</sup>

“No hay más magisterio del exegeta que del teólogo. Por ello, el constante conflicto de intereses y de métodos diversos es insuperable. El teólogo no puede hacer abstracción de la actualidad de la confesión, al ser ésta su preocupación primordial: es el testimonio presente de la comunidad cristiana lo que le importa en primer lugar. Por tanto, corre siempre el riesgo de elevar los intereses de la época a la altura de una norma. Las Escrituras se convierten entonces en materiales de construcciones que ellas no garantizan, pero que el teólogo utiliza como justificantes de sus hipótesis”.

“El exegeta se interesa en primer lugar por lo que contiene el texto, pero es también un hombre de su tiempo. La lectura del texto varía según los métodos empleados. A pesar suyo, *tiende a hacer de su lectura una lectura normativa científicamente fundada, en oposición a las interpretaciones de aficionados*, que serían los teólogos. Tienen razón, pero sólo hasta cierto punto, porque olvida que los métodos son formas actuales de interpretación que *no están desprovistos de ideología*. Lo que da al conflicto su interés es su carácter de insuperable.”...

“Quizá el papel del teólogo en el seno de las iglesias, como el del filósofo en la sociedad, es *trabajar para destruir los ídolos*. El exegeta, si es historiador auténtico y un científico honesto, no podrá sino reconocer la legitimidad de esta actitud, aun cuando el resultado de los dos itinerarios no coincida... El debate exégesis-teología permanece, pues, inacabado, y este inacabamiento garantiza su verdad. Esta constatación no debe hacer olvidar los resultados positivos conseguidos por el acceso a la autonomía de las ciencias exegéticas. La teología sistemática ha perdido su seguridad... La teología especulativa en Cristología se ha relativizado al enfrentarse con las incertidumbres de la historia”.<sup>2</sup>

Muy recientemente *José Comblin* cree poder afirmar rotundamente que si “la exégesis bíblica se vio finalmente libre de sus cadenas, pero se mantuvo en un sector convenientemente alejado del dogma y de la moral. *La exégesis bíblica discurre en paralelo y prácticamente no influye en las estructuras de la Iglesia*”. Claro que está hablando de la reacción antimodernista y el triunfo del neotomismo que se vuelve “paleotomismo”.<sup>3</sup> Pero un poco más adelante reitera, tras recordar la condena o sospecha lanzada sobre los teólogos de una verdadera Nueva Evangelización como Hans Küng, Edouard Schillebeeckx y Eugen Drewermann, junto a “Concilium” y toda la Teología de la Liberación, que si bien “tanto la exégesis bíblica como la teología histórica llegaron a la conclusión de que el evangelio cristiano difiere bastante de la teología medieval y de la herencia estructural e intelectual de la cristiandad.

Sin embargo, todos los esfuerzos realizados fueron en vano. La exégesis y la teología histórica se abrieron camino, pero sin que nada nuevo tuviera lugar. Los textos conciliares asumieron algunas de sus conclusiones, pero en el fondo no cambió nada. Lo único que se consiguió es que se afianzaran las dos teologías paralelas existentes en la Iglesia católica: *una teología histórico-bíblica inútil, al no influir de modo efectivo en la vida real de la Iglesia* y una teología dogmática-moral que prolonga imperturbablemente la teología medieval, como si nada hubiera pasado y como si no existieran ni la exégesis

ni la teología histórica. Por eso, los estudios bíblicos e históricos apenas han tenido importancia en la evangelización. En la práctica todo siguió como siempre”.<sup>4</sup> Ahora está hablando del Vaticano II y de la época posterior en la que nos encontramos.

Las citas han sido largas; pero creo que reflejan suficientemente algunos puntos centrales de la relación entre la exégesis y la dogmática en estos años postconciliares. La de Duquoc parece más optimista y moderada con respecto a la exégesis, quizá porque incluye sin más a la teología protestante y a esa parte más progresista o actual de la teología católica que él mismo representa. En el fondo la respeta bastante; pero piensa que está sustentada en ideologías no criticadas, y por lo mismo medio idolátricas. Al menos eso sugiere el paso de la crítica de las ideologías subyacentes, a la destrucción de los ídolos, como tarea propia de la teología (sistemática, se sobreentiende).

La de Comblin suena mucho más pesimista y parece resentirse del momento presente en América Latina, después de una cierta euforia por los años 70, tras Medellín y el triunfo de la revolución sandinista, por citar dos acontecimientos significativos de esa década. En definitiva piensa que todo el avance científico permitido en el campo católico a la exégesis, ha sido por mantenerla aislada de las verdaderas decisiones que afectan a la vida, a la práctica y hasta al pensamiento oficial de la Iglesia. Más allá de su acierto, muy matizable sin duda en el caso de Comblin, me parece que encierran una problemática que sigue vigente. Duquoc asegura que *es una tensión permanente y saludable*; mientras Comblin cree que la tensión, en el mejor de los casos, se refleja en cierta teología avanzada y sus lectores, siempre reducidos, pero que *ni afecta al pueblo creyente de manera significativa y menos aún a las estructuras institucionales de la Iglesia*.

En medio de estas citas tal vez hay que poner el deslizamiento de una gran parte de la exégesis hacia métodos y acercamientos bastante diversos de los histórico-críticos, tan aprobados -aunque sea con retraso- por el Magisterio eclesiástico. Me refiero especialmente a los métodos estructurales, y esos que el propio documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* señala y nombra “análisis retórico, narrativo y semiótico” o bien “acercamiento canónico, de historia de los efectos, sociológico, antropológico, psicológico, liberacionista y feminista” entre otros. Si algo resalta en la mayoría de todos ellos es *la decisiva parte del exégeta (léase intérprete, lector, receptor, destinatario) en la “lectura” e interpretación de un texto*; máxime si se trata de un texto considerado previamente como normativo; y más si se atiene a la dimensión pragmática del mensaje, tan presente en la mayor parte de los textos

de la Escritura. Sobre esto volveremos más adelante, pues supone nuevos planteamientos de la cuestión.

Sin embargo, antes de concluir este punto, quiero traer aquí otra voz cercana, la de un teólogo latinoamericano y reciente, con notable influjo en el mundo editorial, y seguramente en lectores y seguidores. Me estoy refiriendo al recientemente fallecido *Juan Luis Segundo*, uno de los pioneros y beneméritos en el campo de la teología de la liberación, sin duda alguna.

No mucho tiempo antes de dejarnos, escribía en su último libro: “Se habla hoy mucho de una *teología bíblica* que, no siendo, por una parte, pura exégesis ni, por otra, teología sistemática con apoyo bíblico crítico, podría unir esos dos cabos y ayudar a todo cristiano a resolver este grave problema epistemológico de unir dos disciplinas muy diferentes. Pero creo que la sinceridad me obliga a decir que esta presunta unión se hace más de palabra que de hecho.<sup>5</sup> Entiendo, por mi parte, que, en los cincuenta años que nos separan de la encíclica de Pío XII sobre la exégesis, la práctica de *una teología bíblica realmente tal, y a un nivel serio, prácticamente no ha existido*. Para usar la similitud de las novelas policíacas, *el exegeta parece representar el papel del inspector de policía dotado de un sólido instrumental para informarse sobre todos los intrínquilis del asesinato*, aunque con poca flexibilidad mental a la hora de formular hipótesis que lleven a descubrir su autor. Frente a aquél, *el detective privado -que sería el teólogo sistemático-* se sienta a esperar que sus “células grises” le permitan sacar, por deducciones a partir de algunos hilos, la posibilidad de señalar, ya sin lugar a dudas, la identidad de culpable”.<sup>6</sup>

Por eso ya en la introducción habla de que “con el debido *temor y temblor*” *de un teólogo que se aventura imprudente y temerosamente en el terreno de la exégesis*.<sup>7</sup> Reincide en el tema cuando escribe: “*Tal vez la exégesis profesional de Mateo y Pablo, preocupada por el manejo de un sutilísimo instrumental científico para distinguir quince capas en la redacción de Mateo o de Pablo, o por defender tesis teológicas discutidas hace siglos...*, no se percate de la diferencia antropológica entre Mateo y Pablo, aunque ambos coincidan en que la Ley cristiana tiene un sólo precepto: el amor”.<sup>8</sup> Antes hablaba de “sólido instrumental para informarse”; pero ahora ya lo tilda de un “sutilísimo instrumental científico”; supongo que con bastante ironía.

He alabado muchas veces a J. L. Segundo, por ser uno de los teólogos latinoamericanos que más vuelve a la Escritura para seguir repensando la respuesta actual de la fe, en base a la relectura hermenéutica que la exégesis actual facilita y pide. No por el acierto en sus planteamientos y preferencias

exegéticas, ciertamente; pero en este caso me parece que se pasa. En primer lugar, preguntaría si ni los escritos de Bultmann o Von Rad, Brown o Beauchamp no contradicen, o al menos matizan mucho, eso de que “la práctica de una teología bíblica realmente tal, y a un nivel serio, prácticamente no ha existido”. Pero, en segundo lugar, no se nota mucho el “temor y temblor”, cuando pretende captar mejor que toda la exégesis las diferencias antropológicas y teológicas entre Mateo y Pablo, por ejemplo.

### - Posiciones recientes de algunos grandes maestros

Con el intento de poner al corriente de este tema a quienes no se han ocupado mucho del mismo, traeré aquí la voz de algunos exegetas y teólogos recientes, que ha reflexionado y expuesto sus ideas sobre este punto. Aunque sea sólo una presentación limitada y parcial, estos maestros nos ayudarán a pensar mejor nuestros conceptos y tomar nuestras posturas fundamentales, en base a sus serios argumentos y convicciones.

Los autores que han escrito sobre esto son muy numerosos; pero los dos primeros que presento pueden muy bien representar unas posturas hoy ampliamente aceptadas por amplios grupos de exegetas o de teólogos sistemáticos. No sé si se puede decir lo mismo de la postura conciliatoria que representa K. Berger, entre otros, en las diez tesis que nos propone. En todo caso son escritos bastante recientes, de hace menos de un lustro.

- Luis Alonso Schökel

Este gran maestro de tantas generaciones de exegetas, de quien me honro de ser también discípulo, ha escrito -casi como fruto maduro de sus años de docencia en este campo- un breve librito *sobre hermenéutica*.<sup>9</sup> Entre otras reflexiones voy a apuntar aquí algunas que me parecen muy significativas. Empieza afirmando que “hay paralelismo y continuidad entre el cambio de la teoría de la inspiración y el cambio de la teoría hermenéutica”.<sup>10</sup> Ante textos antiguos y/o literarios, precisamente para que se dé la comprensión de los mismos, es necesaria muchas veces una explicación previa. Tras distinguir la *exégesis* (como ejercicio o acto de comprensión e interpretación) del *método exegetico* (diversos modos de proceder sistemáticamente en la exégesis); ya *dentro de la exégesis, separar la científica o interpretación de un texto según su sentido original (con el método histórico-crítico) de la exégesis existencial, interpretación del texto según el sentido que tiene para el lector*, escribe: “Son dos maneras de hacer exégesis, de explicar el texto, pero *claramente no son hermenéutica*”.<sup>11</sup> Esta es “la teoría sobre la comprensión e interpretación de

*textos literarios*”, que puede ser reproductiva, explicativa o normativa, según la teoría de E. Betti. Pero esa exégesis existencial puede llamarse “comprensión actualizante” y actualización personal.

La hermenéutica se queda, pues, en “reflexión teórica” y no sería método ni acto. Como tal está marcada por la idea que se tenga de la inspiración divina, y viceversa. Para la teoría tomista la inspiración tiene que ver sobre todo con un carisma de conocimiento, y más precisamente de juicio de verdad. El riesgo es caer en obsesión de la inerrancia y buscar verdades absolutas, divinas y por eso mismo ahistóricas; y poco importa la forma lingüística ante la verdad lógica. Nuestro autor piensa que se trata de un “carisma de lenguaje” y así hay que tratar de comprenderlo. El hagiógrafo es un poeta que hace un poema, da forma con su palabra a una experiencia, una norma, un valor o una verdad del tipo que sea. Bajo la inspiración del Espíritu los hagiógrafos “consagran la historia de salvación bajo las especies de la palabra humana” (Mons. N. Edelby en el Vaticano II). Y sólo el mismo Espíritu da el conocimiento espiritual, y no meramente literario, ético o laico de la Biblia; pero por su medio, generalmente.

Cree que el “*giro hermenéutico*” actual es el paso de la hermenéutica de autor a la hermenéutica de texto; o de la “*intentio auctoris*” a lo que el texto significa (DV 12); aunque ambos son cofactores de sentido. La intención del autor es el primer principio hermenéutico, pero no el único. Ni cabe objetivarlo en el texto y captarlo sin el compromiso del lector intérprete, con su subjetividad. Esta tiene su prejuicio intelectual, su parcialidad emotiva y su anticipación imaginativa. A lo mejor el autor no logró ser tan objetivo y preciso. Además se tiende a ver sentido neutro, irrelevante, y a minimalismos o maximalismos. Junto a la intención, el autor tiene fantasía, subconsciente, emotividad, etc. *Por el lado del lector, “es imposible observar sin ser parte del proceso... No se puede mirar desde ningún sitio”,*<sup>12</sup> y no existe la objetividad pura, sino que lee desde presupuestos y condicionantes.

Luego Schökel se centra en esa “*hermenéutica de texto*” que él considera el *giro primordial*, y al que ciertamente ha contribuido como pocos con su valoración de los aspectos formales, estéticos, literarios de la Biblia, incluso en su enorme esfuerzo por una bella traducción literaria en castellano actual. Es bien importante para ese aspecto, por otro lado inaccesible a muchos estudiantes y hasta teólogos, insensibles al bien decir, impreparados literariamente y metidos en un mundo de música (o ruidos) e imágenes por los medios audiovisuales. Pero sabe muy bien que no hay texto sin lector, sin receptor, sin intérprete. *No es real ese tipo de exégesis neutral, objetiva,*

*científica, en donde el sujeto interpretante se difumina tras la pretendida objetividad científica. Es más bien una ceguera o una opción; pues supone un presupuesto nefasto: “o que muchos textos literarios no se enfrentan con los grandes problemas del hombre o que la ceguera y la sordera son las condiciones ideales de la objetividad científica”.*<sup>13</sup> Lo que no vale es ir ya a la Biblia con nuestras respuestas, con la idea de confirmarlas; lo cual es un nuevo tipo de “argumentos de Escritura”. Lo que hay que llevar son las verdaderas preguntas y escuchar atentamente lo que pueda venir de la Palabra de Dios aquí y ahora.

Si es verdad que un texto es una respuesta a una pregunta que se ha hecho el autor, el lector debe “*retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta*”.<sup>14</sup> Así se hace patente el ser por el que la pregunta preguntaba. Establece el “status quaestionis”. Preguntar es “*saber que no sabemos*”; es preciso saber algo, y a la vez, saber que no se sabe. El paso de la interpretación “por sensus” a la de “por quaestiones” fue cambio de clave en la pregunta. El texto puede corregir la pregunta del lector o hacerle sus propias preguntas, provocando el diálogo. Toda pregunta debe tener un sentido, una dirección. Ya el Sócrates que presenta Platón dice que *es más difícil preguntar que contestar. Y no hay que prescindir de las preguntas vitales en aras de la objetividad y precisión científicas*. “Cuanto más rico es el horizonte de la persona más amplio será su espectro de preguntas”.<sup>15</sup>

Comprender abre siempre a una experiencia nueva. Por eso el proceso hermenéutico no se puede quedar en el texto; le afecta al lector. Junto a todo lo dicho por A. Schökel habría que tratar el tema de la “apropiación”; que otros dividen en dos: el “aggiornamento” colectivo y la “Aneignung” (apropiación) personal. Como dice *Paul Beauchamp* “declararse intérprete es mostrarse uno mismo”.<sup>16</sup> Esa intervención del exégeta como sujeto se llama: “apropiación” para traducir el alemán “Aneignung” o acto de hacer propio el mensaje del texto; o bien “actualización” (traducción colectiva o histórica de la misma preocupación), que fue más popular entre nosotros”.<sup>17</sup> Se echaría de menos también el lenguaje actual de la “inculturación”, que apunta a la diversidad cultural aun en el mismo tiempo histórico. Lo espacial y corporal, lo más encarnado, toma aquí sus derechos en la hermenéutica.

- *Edward Schillebeeckx*

Este gran teólogo dominico holandés ya hace años que se preocupó por la función esencial de *la hermenéutica en la teología moderna*.<sup>18</sup> Pero ha vuelto

recientemente sobre ello (¿con más agudeza? Al menos deja toda la reflexión crítica basada en Habermas que antes trató) en su último gran escrito. Sabe que toda experiencia humana supone, a la vez, algo que se da y “un *marco de interpretación* en el que se da y codetermina lo que experimentamos” y que es la tradición experiencial que nos capacita y limita para ver y dar sentido a lo que se da.<sup>19</sup> Si toda ética es una auto-obligación, como nos demostró Kant, Schillebeeckx afirma que sin la fe esa ética puede volverse inclemente, “ajena a la gracia”, sin amor ni compasión, excesiva y sin felicidad, por faltarle amor. La libertad burguesa que busca su propia libertad a costa de lo que sea, no es la libertad creyente, solidaria, que nunca amenaza la libertad del otro. Sólo puede ser una “libertad liberada; una libertad redimida del egoísmo y del poder; *libertad que descansa en la aceptación de todos por Dios*”.<sup>20</sup> Pero es sobre todo en el capítulo 2, apartado 5, donde relaciona “antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe”. Los hombres son sujeto de la fe, y además seres culturales. Por eso la fe tiene dos polos: la tradición creyente y la situación actual de los creyentes. Y, si bien la práctica, el testimonio y la narración forman el núcleo de toda tradición de sentido y liberación que es cualquier religión, no falta nunca la interpretación teológica, al menos incoativa.<sup>21</sup>

Por su doble faceta de interpretación y referencia a una praxis liberadora, escribe que *no cabe “reducir la interpretación creyente y la teología a una hermenéutica puramente teórica del pasado cristiano [y menos veterotestamentario]. Hay una relación dialéctica entre el hoy, el ayer y el futuro por hacer; entre la praxis y la teoría”. Y cada situación es distinta y nunca abarcable teóricamente del todo. Y añade que “el sujeto de la interpretación creyente no es propiamente el teólogo, sino las mismas comunidades cristianas”.*<sup>22</sup> Para la interrelación entre el pasado y el presente de la fe, escribe que la situación del pasado va ya en la tradición “y en la situación de hoy día Dios está presente con tanta creatividad liberadora como entonces: Él no ha dejado entretanto de ser el ‘Dios bíblico’”. Por eso no vale absolutizar ni el período bíblico; pero es decisivo porque el Evangelio hay que encontrarlo en una cultura particular, pues se estaría “privando a la historia concreta de Jesús de su importancia para nuestra historia de hoy en día”.

Frente a la crítica contradictoria que se le ha hecho, de que no da peso o le da excesivo a la “oferta de revelación” afirma que *“no cabe reducir la experiencia a la interpretación”, aunque no se puede expresar ese momento experiencial sin interpretación.*<sup>23</sup> Y ello, porque la “oferta divina de sentido o invitación divina a la humana donación de sentido... no coinciden sin más con

la donación humana de sentido”. Siempre hay mediaciones históricas. Toda toma de postura creyente debe poder justificarse apelando a la tradición. “Esto significa que creer es también una interpretación de la fe”<sup>24</sup>; y, a la vez, fundamentarse en un análisis interpretación de la situación actual. Por lo cual será siempre contextual, parcial. Es proceso total dialéctico, porque *comprendemos la tradición “sólo a partir de las preguntas que las situaciones actuales nos plantean. La comprensión de nuestro pasado implica ya la interpretación del presente. Y a la inversa”*.<sup>25</sup> Esta doble dirección de la mirada es la “interrelación”.

Este proceso se inicia ya en el NT, pues las cartas deuteropaulinas no reflejan sin más la comprensión de la fe del Pablo auténtico; hay continuidad y diferencias. Hoy día sólo somos más conscientes de este *proceso en el que “el presente sociocultural forma parte [constitutiva] de la comprensión de la revelación”*. Por eso mismo fue y es comunicable, aunque deficientemente. La identidad del sentido evangélica no puede estar ni en el pasado ni en el presente, sino “en la relación de correspondencia entre el mensaje primitivo... y la situación siempre nueva”. La unidad se refiere a las relaciones, no a los términos. Por eso escribe: “La igualdad de la relación entre estas articulaciones de términos [mensaje de Jesús/su contexto socio-histórico // comprensión de la fe hoy / nuestro contextos socio-histórico y existencial] que son, sin embargo, completamente distintos, es la portadora de la identidad cristiana de sentido”. Por eso la identidad cristiana jamás es igual, sino “proporcionalmente igual”.<sup>26</sup> *No cabe hablar de evolución del dogma, como explicitación de lo implícito, sino que continuamente se da y se dará la “inculturación del Evangelio”*. De suerte que, en definitiva, “*la percepción cristiana del sentido de la oferta de la revelación se lleva a cabo en un creativo dar sentido; en una nueva producción de sentido o relectura de la Biblia y la tradición creyente...*”. Y esto se da ya en la Biblia, y en el mismo NT. “Hay una misma visión fundamental de Dios, del hombre y de su mutua relación, aun cuando... en concepciones antropológicas y teológicas históricamente divergentes, diferentes y hasta irreconciliables”. Lo cual se da actualmente, dada la no-contemporaneidad cultural.<sup>27</sup>

Con Schillebeeckx tenemos una honda reflexión sobre lo que significa la hermenéutica, tanto en la teología bíblica como en la sistemática. Si la revelación es “histórica”, está sometida e inexorablemente marcada por el modo humano de acceder a ella, para captarla, expresarla, transmitirla, comprenderla, interpretarla y actualizarla. No es un aerolita caído del cielo, sino algo recibido al modo humano, realmente encarnado en el tiempo y las

culturas cambiantes de la humanidad. No cabe ninguna revelación sin “inculturación”, al principio y siempre; ni en el “vidente” primero, ni en toda la cadena de creyentes, que son siempre intérpretes, conscientes o no.

- Klaus Berger

Voy a acabar esta presentación de maestros resumiendo un artículo importante de este exegeta alemán, publicado hace pocos años en “Concilium”; porque intenta el diálogo entre ambos campos del trabajo hermenéutico. Afirma que *las relaciones han empezado a ser problemáticas solo desde la asunción del método histórico-crítico, que tiene su propia dogmática y ética implícitas*. “Con frecuencia, bajo la palabra clave “hermenéutica” se encuentra una sucinta teología sistemática del correspondiente exegeta. Este estado de cosas -desde mi punto de vista- no es conveniente absolutamente en ningún aspecto”; porque crea maraña de ambas cosas, dificulta el diálogo entre ambos, ya que el exegeta tiende a hacer su sistemática como si fuera “la Escritura en sí”.<sup>28</sup>

Por ejemplo en el caso de las “obras” en Pablo, se acepta la teología protestante liberal y se pasa por exégesis; o se le da función dogmática a Freud o Jung en la exégesis psicológica. “Los exegetas, en este conflicto, suelen actuar con muchísima frecuencia inspirando miedo, porque los argumentos filológicos suelen causar en la mayoría de los casos un impacto más fuerte que los argumentos sistemáticos. En la exégesis científica pueden anidar fácilmente posiciones sistemáticas veladas, porque es difícil que se transparenten”. Para hacer esa relación más sana entre ambos, propone 10 tesis. Supone clara la distinción entre exégesis (“la reconstrucción de las ideas y de la intención del correspondiente autor bíblico”) y la aplicación actual; hay que diferenciar metodológica y objetivamente ambos pasos. Por eso:

1. “*Se pide a los exegetas que den cuenta de cuál es su teología implícita*”; ya que el método sólo es capaz de alcanzar lo que es susceptible de una percepción intersubjetiva; y no hacen de la exégesis una ciencia teológica, sino su destinataria, la Iglesia. Además dice cual es su punto de vista, aunque no se conforme con él.

2. “*Es necesaria una verdadera división del trabajo... Porque el exegeta es abogado de la propia e insustituible función de la Escritura\_(del canon)*”.<sup>29</sup> Con la Ilustración entra una división de poderes dentro de la normatividad teológica.

3. “Una división del trabajo está desde un principio fundamentalmente

abierta en lo que respecta al resultado final. De lo contrario, el trabajo teológico sería superfluo en su conjunto”. No es hacer enseñanza lo que se cree; sino esfuerzo en torno a la verdad; que bíblicamente no es doctrina eterna, sino “primariamente lograr una comunión viva con Jesucristo”.<sup>30</sup> Por estar ligada a la vida, se refiere al pasado, sobre todo en la confesión de fe, y al presente, más bien en la moral. El eterno es Dios y no la dogmática. Y es preferible la unidad de amor a la de fe.

4. “En la aplicación, la Escritura no puede entenderse en el sentido de un derecho que tenga vigencia inmediata, pero hay que tener lealtad hacia ella, una lealtad que el exegeta debe reclamar”.<sup>31</sup> Los enunciados del AT y NT son históricamente diferentes y no transferibles sin más. *La verdad es “la comunión del discípulo con Aquel que es la Verdad misma”: Esa vinculación viva está por encima de las formulaciones de fe.* Por eso hay que tomar en serio a los testigos de Jesús. Y el canon es el único camino para no caer en capricho. “Tomar en serio de esta manera a Jesús y no sustituirlo por imágenes de la fantasía: tal es la tarea particular de la exégesis”. A esto le llama lealtad, opuesta a la arbitrariedad y al biblicismo.

5. Para un exegeta el sistemático no debe ser historiador de dogmas en primer lugar. Debe escoger de lo que el exegeta ha mostrado “lo que en la actualidad ‘fomenta a Cristo’”. Y la aplicación que de ahí sale no tiene que ser idéntica ni mucho menos con la exégesis. Porque siempre será necesario ajustarse consecuentemente a la correspondiente cultura”.<sup>32</sup> Así debe dar forma convincente a la verdad del discipulado, no ajustarse abstractamente a la Escritura. “Porque la más bella teología sistemática no sirve de nada cuando no mueve a los hombres...”.

6. “*El exegeta no considera su acceso histórico-crítico a la Escritura como el único posible, pero sí como el único científico*”. Hay otros muchos accesos (liturgia, teología de la liberación, el arte...). La Biblia no se escribió para los exegetas. Pero sus métodos son fructíferos y a veces insustituibles. Son instrumentos de paz “que impiden que las diferencias de opinión se diriman con violencia. Pues en la exégesis se trata de argumentos y pruebas; se acude a la razón”; aunque se sabe que ésta es una ramera (Lutero), hay que admitir que existe cierto consenso internacional, cierta amplitud de banda de lo posible, dentro de la cual uno puede darse a entender, y no salirse sin dar argumentos; para caso de conflicto en torno a la Biblia, “la exégesis es una especie de servicio contra incendios”.<sup>33</sup> Las otras lecturas dan su voto de confianza al exegeta.

7. “La teología exegética y la sistemática están de acuerdo en que, en cuanto teologías, son ciencias descriptivas, e.d., no se consideran a sí mismas ni como magisterio eclesiástico ni como revelación”. En Alemania se consideró como el dechado al doctor *Sacrae Scripturae*, y llevó a grandes decepciones. La división de poderes debe llevar a división de tareas o momentos. “Porque hay un tiempo de aplicar vinculadamente la Escritura y de amplificarla sin garantías y, en cierto modo, proféticamente; y hay un tiempo de exponer la Escritura con una interpretación histórico-crítica”.<sup>34</sup> Pero la ciencia no es la predicación, como ha pasado a veces entre protestantes. *La ciencia ha de atenerse al principio general de que “lo que se afirma sea verificable intersubjetivamente. Pero esto significa que la teología no habla acerca de Dios, sino acerca de seres humanos, considerando su comportamiento religioso”*. De Dios hablan los profetas, los orantes y los predicadores. Esa diferenciación no es esquizofrenia, sino que muestra que los clérigos, en general no “sienten verdadera curiosidad científica... ni son capaces de creer y orar”. (Compara con el ginecólogo casado).<sup>35</sup> *El exegeta describe las múltiples teologías bíblicas, implícitas, contrarias, etc. para “ver en la diversidad la unidad y aceptar tal diversidad”*. *Esa es la parte elemental de la fe, la serenidad, que “se da siempre que uno deja a otra cosa en su alteridad y no pretende angustiosamente imponerle la uniformidad”*. Y eso es lo católico y ecuménico de veras. Hay que tener convicciones y verlas como no absolutas, sino como una entre otras. Así hizo la Iglesia con los cuatro evangelios.

8. “En cuestiones de aplicación, la ciencia teológica no puede ofrecer una legitimación positiva, sino a lo sumo poner veto”. Es cuestión de denuedo, imaginación e inteligencia, y no de exégesis acertada. Otra vez los bomberos. Sólo lo que no es absolutamente posible (glorificar el homicidio, fomentar racismo o injusticia, etc.). Hay que criticar compromisos desde radicalismo bíblico.

9. “La exégesis es fructífera en la medida en que el exegeta, en un primer paso, es capaz de prescindir de la propia figura de la fe, que ha llegado a ser histórica, y es capaz de escuchar a otros, a los autores bíblicos”.<sup>36</sup> *En un segundo paso tendrá que esforzarse por hacer que las formas de convicción entablen un diálogo crítico”*. *Hay distancia y retorno, y se hace en favor de los demás*. La unidad en la diversidad tiene dos focos en tensión: “Dios mismo como la coincidencia de los opuestos y el derecho eclesiástico como uso práctico del poder”.

10. “Así como la exégesis se sirve de determinados métodos, así también tiene que haber criterios determinables para la aplicación. La teología sistemática, desde el punto de vista del exegeta, es también entre otras cosas aplicación realizada en forma científica”.<sup>37</sup> La Biblia no es capaz de interpretarse, y un canon en el canon no se justifica con criterios exegéticos. “De ahí que sean necesarios meta-criterios, que no deben fijarse arbitrariamente en determinados contenidos”. Se deben adquirir de forma fenomenológica e histórica, partiendo de que judíos y cristianos son religión en forma de Pueblo de Dios; por tanto, criterios de orientación religiosa y social-eclesial o ética. Otros son ambas cosas, como la radicalidad, la santidad, el gozo y el temor. “*Y sobre todo debe ser también un criterio el que en el pueblo de Dios no se pase por alto a nadie*”. En primer lugar a los autores bíblicos, de los que el exegeta es abogado para el diálogo ininterrumpido con las iglesias. Es la parte necesaria del recordar.

Son criterios de aplicación, no de exégesis. “La teología sistemática, desde el punto de vista del exegeta, es un debate hermenéutico acerca de tales criterios y con tales criterios”; aunque es claro que es más que eso. “*Al exegeta lo concibo yo como un abogado recto; al teólogo sistemático, como el poeta de utopías concretas*”,<sup>38</sup> capaz de entusiasmar. La comunión tiene que ver con el uso del poder. No ilusionar. “La Iglesia, desde los días de la Biblia, existe como lucha de poder en torno a la unidad”.<sup>39</sup> Los dos focos constituyen ambos el misterio de la Iglesia. Según Berger, entonces, el exegeta se queda en principio en el pasado, precisamente como su “abogado” o defensor. Esa es su aportación al diálogo inacabado de la fe, que no debe confundirse nunca con las expresiones, siempre históricas y deficientes, de la misma. Lo triste es que las “*utopías concretas*” le estén casi vedadas, por reservarlas para el teólogo. Se podría afirmar que la memoria y la esperanza no sólo no están reñidas, sino que se sustentan mutuamente.<sup>40</sup>

## **- Un trabajo colectivo y un documento de la Pontificia Comisión Bíblica**

### *- La nueva edición del Comentario Bíblico ‘San Jerónimo’*

Uno de los Comentarios bíblicos de mayor influjo en el mundo católico es el titulado “Comentario Bíblico San Jerónimo”, traducido del inglés, y publicado en cinco tomos por la editorial Cristiandad en 1973. Ha contribuido a la formación bíblica de numerosos sacerdotes, seminaristas y agentes de pastoral de cultura norteamericana e inglesa, española y latinoamericana en los

años postconciliares. Es un benemérito trabajo en equipo, dirigido por *Brown, Fitzmyer y Murphy*, que ha sido reelaborado en dos tercios al menos recientemente, con nuevos colaboradores, entre ellos laicos y mujeres.<sup>41</sup> Son conscientes de los múltiples cambios y avances en la exégesis, y aceptan todos la “libertad de la investigación bíblica”; porque están firmemente convencidos de que “la interacción entre la fe y la libre investigación bíblica es enriquecedora desde los dos lados, más que antagonica”.<sup>42</sup>

En el artículo sobre la “Inspiración” *R. F. Collins* ha dejado escrito que “la doctrina de la inspiración afirma que el Espíritu Santo es responsable del texto bíblico como texto, e.d., en relación a estas dos dimensiones humanas”, que son el “escribir” y el “leer”.<sup>43</sup> El lío puede comenzar cuando los propios exégetas, hipercríticos, se creen capaces de reconstruir “un estilo primitivo de Cristiandad, que se juzga preferible al reflejado en los mismos escritos canónicos; de forma que los escritos del NT pueden verse como distorsionadores de una Cristiandad primitiva (y mejor)”; entre los ejemplos de teorías que tienen ese efecto (aunque tal vez no esa intención) pone ciertos escritos de G. Theissen, W. Kelber, L. Schottroff, H. Koester, J. D. Crossan y podría haber añadido a E. Schüssler Fiorenza y E. Pagels.<sup>44</sup>

El artículo sobre “Hermenéutica” ha sido escrito en colaboración por el padre Brown y la doctora Schneiders, que parten de la nueva reflexión hermenéutica posterior a Bultmann. Si, desde el último Martin Heidegger al menos, hermenéutica es el proceso de interpretar el ser, especialmente por medio del lenguaje, el ser encuentra expresión en el lenguaje del texto incluso más allá de la intención del autor. Para la hermenéutica postbultmaniana de E. Fuchs el texto interpreta al lector, criticándole su auto-comprensión. “El “principio hermenéutico” es cuando el texto se coloca en orden a hablar al lector; y para la exégesis teológica el principio básico es la necesidad humana, una necesidad que revela lo que entendemos por Dios. “Traducción” implica hallar el lugar donde el texto bíblico puede llamar a la puerta”.<sup>45</sup>

El papel de los métodos histórico-críticos es sólo el de *remover las posibles distorsiones* de este hablar del texto al lector actual. Por eso afirma con razón la doctora Schneiders: “*Lo que tienen en común todos los acercamientos recientemente desarrollados es trabajar con el paradigma lingüístico-literario más que con el histórico.* Todos ellos cuentan con el texto en su forma final, más que con su génesis; y se ocupan del mundo literario proyectado “delante” del texto, más que con el mundo histórico que está “detrás” del texto. Sus intereses hermenéuticos están en el significado actual, mediado por el lenguaje a través de la interpretación, más que en los sentidos históricos

descubiertos por la exégesis, que son luego insertados en el contexto contemporáneo por un proceso de aplicación”.<sup>46</sup>

Aunque los exégetas de este campo literario reconocen la importancia del método histórico-crítico para una comprensión plena del texto bíblico, lo rechazan “como el solo y único acercamiento autoritativo a la interpretación bíblica”.<sup>47</sup> Tanto H. G. Gadamer como Paul Ricoeur nos han enseñado que “a la teoría hermenéutica contemporánea le es central la convicción de que toda comprensión histórica es dialógica por naturaleza. *La interpretación de textos incluye un ‘diálogo’ entre el lector y el texto sobre la materia de la que trata el texto.*” Y aquí entran las cuestiones del campo literario: “¿Cuál es el tema o el referente del texto? ¿Qué ‘hace’ el texto para implicar al lector? ¿Cómo influye la subjetividad del lector en el proceso de la interpretación?”.<sup>48</sup> La Biblia es más bien interpretación de ciertos acontecimientos, que mera relación de sucesos, y refleja los intereses de la comunidad en la que se escribe.

“La crítica literaria, sin embargo, *no mira el texto como una ‘ventana’ sobre un mundo histórico (los sucesos relatados o la situación comunitaria en la que el texto se compuso), sino como un ‘espejo’ que refleja un mundo al que el lector es invitado.* En otras palabras, el referente del texto como tal no es el “mundo real” de la historia (v.g., éxodo o crucifixión), sino el mundo literario significado por el texto. En el caso del texto bíblico, el mundo literario se genera por la interpretación teológica de la realidad (v.g., huida de Egipto como liberación divina para una vida de alianza; la muerte de Jesús como un misterio pascual salvífico). La tarea del intérprete literario bíblico, entonces, no es la reconstrucción de los sucesos históricos, sino la comprensión autotransformativa, e.d., la apropiación de la materia de que trata el texto”.<sup>49</sup>

Los métodos de análisis retórico, narrativo y sociológico o psicoanalítico “tienen en común que *incluyen al lector en la definición de la obra literaria e incluyen el contexto del lector y/o escritor en el proceso de interpretación.* La ‘obra’ no es el texto, sino que llega a ser cuando texto y lector interactúan... Los textos, por tanto, son algo intrínsecamente indeterminado y abierto a más de una interpretación válida; porque el significado no está determinado exclusivamente por el autor”.<sup>50</sup> El problema mayor aquí es establecer los criterios de validez dentro de esa múltiple interpretación. Aunque ninguna interpretación es exhaustiva y muchas pueden ser válidas, ni todas son válidas ni tienen el mismo valor.

Respecto a la relación con la sistemática no hay casi nada; pero sí apunta al uso liberacionista o feminista, entre otros, propuesto por exegetas y teólogos de esas tendencias. Brawn reconoce que “presentar cuestiones sociológicas,

económicas y políticas, que no han sido propuestas por exegetas del pasado, puede ayudar a conocer más del mundo bíblico y a descubrir en y debajo del texto riquezas no vistas previamente”. Pero hace un par de advertencias. La una sería la posibilidad de que “los autores bíblicos no eran conscientes o no estaban interesados en los asuntos que nos parecen importantes... Estas limitaciones bíblicas no deberían hacer menos importantes las causas modernas, pero deberían ponerlas en el contexto histórico”. La otra la formula así: “Nuestros asuntos urgentes pueden parecer irrelevantes algunas décadas más tarde. Una Escritura leída solamente a través de la óptica de los asuntos-modernos podría parecer menos relevante en el futuro”. Me parece bastante ambigua la postura; sobre todo si se trata de aceptar o no que “la liberación del oprimido es la única óptica a través de la cual se pueden leer las Escrituras”.<sup>51</sup> Quizás hay que cambiar “can” por “should” o incluso por “must”; una posibilidad por un deber.

Sin embargo, el autor hace una observación final sobre la separación corriente entre la exégesis del significado del texto en su pasado histórico y la tarea de ir más allá de ese sentido para ver qué nos dice hoy. Afirma que “no son categorías separables, porque el proceso total de explicación y comprensión incluye la relación entre ambos”. Muchos escritos exegeticos se quedan en lo primero; esperando que “los lectores se moverán ellos mismos hacia la comprensión vital. Esta suposición es un poco optimista, y en todo caso los comentaristas no pueden quedarse satisfechos con ser arqueólogos del significado”.<sup>52</sup> Esperemos que así sea; y no critiquemos a los que se toman el trabajo de exponer públicamente cómo leen ellos para sí y para otros los textos normativos o canónicos de la fe común.

### *- La interpretación de la Biblia en la Iglesia*

Me gustaría citar aún otra voz, esta vez más autorizada además de colectiva, que supongo más conocida por cualquier lector de este artículo. Se trata del documento de la *Pontificia Comisión Bíblica*, con un discurso laudatorio de Juan Pablo II y un prefacio estimulante del Cardenal Joseph Ratzinger.<sup>53</sup> En el Prefacio al Documento, el cardenal escribe: “El estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la teología, dice el Concilio Vaticano II (DV 24), en conexión con una frase de León XIII”.<sup>54</sup> La verdad es que la “*Dei Verbum*” no dice exactamente “de algún modo”, sino “*veluti*”= como; y tampoco es seguro que la frase sea de León XIII; pero es de agradecer a nuestro defensor de la doctrina de la fe, que comience citando esa frase. El propio Documento va a citar dos veces dicha frase; la primera vez para enfatizar la

tarea investigadora de la exégesis. “Declarando que ‘el estudio de la Sagrada Escritura’ debe ser como el “*alma de la teología*” (DV 24), el Concilio Vaticano II ha mostrado toda la importancia de la investigación exegetica”.<sup>55</sup>

Al tratar el punto de las relaciones de la exégesis con otras disciplinas teológicas, entre ellas la dogmática reconoce que la exégesis es una disciplina teológica y mantiene relaciones estrechas con esas otras disciplinas. “Por una parte, *la teología sistemática tiene influjo sobre la precomprensión*, con la cual los exégetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, *la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas*”.<sup>56</sup> Ello debe llevar a unas relaciones de diálogo y respeto mutuos. La fe es la precomprensión con que el exégeta creyente aborda la Biblia como texto inspirado por Dios; y sus estudios van dando importancia creciente al influjo sobre los textos del medio vital en el cual se han formado, que sería la Iglesia y su Tradición.

“Sin ser el único *locus theologicus*, la Sagrada Escritura constituye la base privilegiada de los estudios teológicos. Para interpretar la Escritura con exactitud científica y precisión, los teólogos tienen necesidad del trabajo de los exégetas. Por su parte, los exégetas deben orientar sus investigaciones de tal modo que “el estudio de la Sagrada Escritura” pueda efectivamente *ser como “el alma de la teología”* (DV 24). Hay que evitar los extremos del dualismo entre verdad y expresión por un lado, y el fundamentalismo que diviniza hasta lo contingente del lado humano. Para ello hay que aceptar una tensión persistente ya que “pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre... No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser *separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser trasplantado al condicionamiento histórico presente. El exégeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa...*”<sup>57</sup>

Antes había dicho que “los exégetas católicos no deben jamás olvidar que ellos interpretan la Palabra de Dios. Su tarea común no está terminada... sino sólo cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas *perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras*”. Sobre esto habían escrito varios autores, entre ellos el P. Brown, como acabamos de citar; pero es bueno oírlo en un documento más

oficial y autorizado de la Iglesia. A lo mejor así se logra salir de esa cerrazón de “especialista del pasado”, sea filológico o histórico.

En el apartado que titula “puntos de vista diferentes e interacción necesaria, recuerda el conflicto creado entre la exégesis moderna y la teología dogmática. Conflicto que atribuye a la exégesis liberal, pero que es sólo tensión fecunda entre “legítimas diferencias de puntos de vista”, que deben ser diferentes. Y añade: *“La tarea primera de la exégesis es discernir con precisión los sentidos de los textos bíblicos en su contexto propio; e.d., primero en su contexto literario e histórico particular, y luego en el contexto del canon de las Escrituras. Al realizar esta tarea, el exégeta pone a la luz el sentido teológico de los textos, cuando éstos tienen un alcance de tal naturaleza. Es así posible una continuidad entre la exégesis y la reflexión teológica ulterior. Pero el punto de vista no es el mismo, porque la tarea del exégeta es fundamentalmente histórica y descriptiva, y se limita a la interpretación de la Biblia”*.

“El teólogo dogmático realiza una tarea más especulativa y sistemática. Por esta razón no se interesa sino por algunos textos y aspectos de la Biblia, y por lo demás, *toma en consideración muchos otros datos que no son bíblicos... así como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea.*<sup>59</sup> Su tarea no es siempre interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en *su relación decisiva con la existencia humana*”. Por esa orientación sistemática la teología ha tomado a veces la Biblia como un depósito de “dicta probantia”, destinados a confirmar las tesis doctrinales. Pero “la Biblia tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado en una teología sistemática ni quedar prisionero de ella. Una de las principales funciones de la Biblia es *lanzar desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática. La renovación de la metodología exegética puede contribuir a esta toma de conciencia*”.

“Recíprocamente, *la exégesis se debe dejar iluminar por la investigación teológica. Esta la estimulará a presentar a los textos cuestiones importantes y a descubrir mejor todo el alcance de su fecundidad. El estudio científico de la Biblia no puede aislarse de la investigación teológica, ni de la experiencia espiritual y del discernimiento de la Iglesia. La exégesis produce sus mejores frutos, cuando se efectúa en el contexto de la fe viva de la comunidad cristiana, orientada hacia la salvación del mundo entero*”.<sup>60</sup>

Con todos los respetos, me parece percibir en el Documento de la PCB una tensión, tal vez insuperable, entre dos maneras de entender la exégesis. Una la convierte casi en *investigación histórica, donde el exégeta se siente sujeto ante un objeto que trata de comprender y luego explicar* a los demás; para ello dispone de sus conocimientos especializados en filología e historia antigua y toda una metodología para alcanzar ese “sentido del pasado”, sin dejarse interferir por el presente ni por valoraciones o apelaciones que le pueda hacer el texto bíblico, que supuestamente lee con fe, pero con metodología científica y racional lo más neutral posible.

La otra entiende que el exégeta es también y sobre todo *un hombre actual y creyente, que lee desde y para la fe de la comunidad cristiana, con su propia precomprensión* -marcada por su teología en primer término- y sintiéndose interpelado por las cuestiones mayores de la realidad presente así como por las que le vienen del propio texto bíblico, especialmente por toda su referencia cristiana. Si sólo se trata de dos momentos o etapas, estamos en otro terreno; pero si -como creo percibir- la segunda tarea ya no es de exégeta sino de teólogo, ¿quién puede hacer y hace de hecho el puente entre ambos lados? ¿Se está pensando en el teólogo bíblico como intermediario, tal como lo han podido ser, por ejemplo, Von Rad o Bultmann?

Sintetizando los puntos fundamentales presentados hasta aquí, diría que junto al *respeto tenso* por la ciencia exegetica, y su *valoración ambivalente*, por ineficaz en la práctica, se ha dado un *giro hermenéutico* en la exégesis y en la teología. Porque ya no se cree ingenuamente en la pretensión de objetividad científica al tratar de comprender e interpretar ningún tipo de textos. No hay ninguna comprensión posible sin *un sujeto interpretante, con su peculiar “pre-comprensión” y su “lugar de lectura” de los textos*. El exégeta se encuentra, además, ante los textos fundamentales de la Revelación; que son históricos en toda su densidad: enraizados en un pasado concreto y en el presente de cada lector actual. Esto vale para todo texto; pero de forma peculiar para el que se presenta como Palabra viva de Dios, como mantiene todo lector creyente de la Biblia.

## II. ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA

### - La reflexión hermenéutica de Paul Ricoeur

Antes de hacer ninguna propuesta concreta, quisiera ayudar a la reflexión de todos, recordando unas cuantas ideas fundamentales de uno de los grandes

pensadores de nuestro siglo, que ha dedicado especial atención al problema hermenéutico y concretamente en el campo bíblico, Paul Ricoeur. Por supuesto que él mismo se basa en grandes autores previos o coetáneos, como son M. Heidegger y R. Bultmann; pero sobre todo en Gadamer y Habermas, que sabe sintetizar admirablemente. Luego aterrizaremos en una propuesta metodológica concreta, que se está ofreciendo ahora mismo en la Pontificia Universidad Gregoriana y el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, centros católicos de máxima influencia eclesial en este campo.

### - La disputa entre Gadamer y Habermas

Tal vez es mejor hablar con *Paul Ricoeur* del contraste aparentemente insoluble entre la *Hermenéutica* que supone “Zugehörigkeit” (o pertenencia) a un grupo, con su prejuicio, autoridad y tradición, y la *Crítica de las ideologías* que exige la “Verfremdung” (o distanciamiento) frente a toda ideología ontologizante y alienante del pasado. Sería la nostalgia del pasado del Romanticismo frente a la crítica ideológica de la Ilustración, que quiere deshacerse de los prejuicios para el “sapere aude” (atrévete a saber) y llegar a la “Mündigkeit” (= mayoría de edad). Tal vez “Mythos” en vez de “Logos”, Cristiandad en vez de Estado y Comunidad fraterna en vez de Socialismo jurídico. En realidad se enfrenta a la subjetividad y la interioridad, para reconquistar la dimensión histórica, que precede y se anticipa a la reflexión (contra Descartes). Por eso funda el “círculo hermenéutico” sobre una estructura de “Vormeinung” (precomprensión) o “Anticipación” de que habló Heidegger.

Por esa razón dice *Gadamer* que es imposible una crítica exhaustiva de los prejuicios al no darse un “punto cero” desde donde hacerla. El prejuicio contra todo prejuicio (legítimo a veces en derecho) es el prejuicio contra toda autoridad identificada como violencia. Pero la autoridad no se concede, se adquiere y funda en aceptación y reconocimiento (“Anerkennung”) de su competencia. Toda educación reposa sobre eso. El lazo entre la autoridad y la razón estriba en que “la tradición no cesa de ser un factor de la libertad y de la historia misma”.

Aquí entra la idea de la “Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein” (conciencia de la historia de los efectos o “la conciencia expuesta a los efectos de la historia”<sup>61</sup> o a la eficacia histórica). No podemos ponernos a distancia tal que hagamos del pasado un objeto. Hay distancia histórica y conciencia de ella; pero no un sobrevuelo que permita ver el conjunto de esos efectos. Tampoco

una situación que nos imite absolutamente, sino un “horizonte”, que puede agrandarse. No es ponerse en el punto de vista del otro, olvidando el propio y objetivando el pasado; así olvida su pretensión de decirnos algo sobre la cosa del texto. Hay que llegar a la “fusión de horizontes”, que es dialéctica por rechazar el objetivismo y la pretensión de un saber absoluto.

En realidad el prejuicio es el horizonte presente, es la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano. El mismo saber histórico no puede liberarse de serlo. Por eso es imposible el proyecto de una ciencia libre de prejuicios. Así la hermenéutica es la metacrítica de la pretensión de saber y poder; su tarea es “restablecer los lazos que unen al mundo de los objetos que se han vuelto disponibles y sometidos a nuestra arbitrariedad mediante el mundo de la técnica con las leyes fundamentales de nuestro ser, sustraídas a nuestra arbitrariedad y que no nos corresponde hacer, sino honrar”.<sup>62</sup> No hay aserción posible que no pueda ser comprendida como respuesta a una pregunta, y esa es la manera como puede ser comprendida; ese es el “diálogo que somos”.

Por su parte *Habermas*, en lugar del “prejuicio” que Gadamer convierte en la “precomprensión” de Heidegger, habla de “interés”, tomado de Marx o la Escuela de Frankfurt (Horheimer, Adorno, Apel...). En vez de apoyarse en las ciencias del espíritu, como reinterpretación de la tradición cultural en el presente, recurre a las ciencias socio-críticas, dirigidas contra las reificaciones institucionales. Introduce la teoría de las “ideologías” allí donde Gadamer habla de “malentendidos”, haciendo de todo fallo una distorsión sistemática de la comunicación por medio de la violencia disimulada. Mientras Gadamer funda la tarea hermenéutica sobre una ontología del “diálogo que nosotros somos”, Habermas invoca el ideal regulador de una “comunicación sin límites ni coacción”, que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro.

Claro que más allá de la antítesis, hay una zona de coincidencia, que posibilita una nueva forma de hermenéutica, propugnada por Ricoeur. Es en el interés comunicativo, superador de la mera “razón instrumental” donde se acerca a la interpretación de lo antiguo y lejano como “Anwendung”(o aplicación), que tiene que ver con las “relaciones de producción” y no con las fuerzas productivas. Por no separar bien ambas cosas el marxismo impide el paso a la liberación, que tiene que ver con lo segundo. Por medio del “interés emancipatorio”.

Pero mientras Gadamer apela aquí a las “ciencias del espíritu”, e.d., de la tradición y la cultura, que son *tradición reinventada pero continuada*, Habermas apela a las ciencias socio-críticas. Gadamer admite el momento

crítico, pero lucha contra la distanciación alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística. “La instancia crítica sólo puede desenvolverse como un momento subordinado a la conciencia de finitud y de dependencia con respecto a las figuras de precomprensión que siempre precede y envuelve la instancia crítica”.<sup>63</sup> En cambio Habermas aspira a la “*Selbständigkeit*”, a la autonomía, al proyecto crítico sobre las coacciones institucionalizadas.

Gadamer cree que se da el malentendido; pero hay hermenéutica porque “existe la convicción y la confianza de que la comprensión, que precede y envuelve al malentendido, tiene que reintegrar el malentendido a la comprensión a través del movimiento mismo de la pregunta y respuesta desde el modelo dialogal. Habermas recurre al psicoanálisis y habla de la “censura” de la autoridad dominante; de la ilusión, o “proyección” o constitución de una falsa trascendencia y de “racionalización” que llevan a una “*comprensión sistemáticamente distorsionada*”, distinta del simple malentendido. Además no basta la comprensión, hay que llegar a la explicación, pues para comprender el qué del síntoma hay que explicar su por qué.

La oposición mayor la ve Habermas en que Gadamer ha ontologizado la hermenéutica; de ahí su insistencia sobre el acuerdo, el entendido, como si el consenso que nos precede fuese lo constitutivo, dado en el ser, por eso habla del “diálogo que somos nosotros”. Pero la crítica de las ideologías “implica que sea puesta como idea reguladora, delante nuestro, eso que la hermenéutica de las tradiciones concibe como existiendo en el origen de la comprensión”.<sup>64</sup> Ese es el “*interés por la emancipación*”. Por eso no se puede fundar la auto-reflexión sobre un “consensus” previo.

#### - *La “hermenéutica crítica” de Paul Ricoeur*

No cabe hablar de un acuerdo que sostiene la comprensión, sin presumir una convergencia de tradiciones que no existe, sin hipostasiar el pasado, que es también el lugar de la conciencia falsa. Se nota el influjo kantiano, en que “la idea reguladora es más deber ser que ser, más anticipación que reminiscencia”. Frente a la alternativa, *Paul Ricoeur* propone una síntesis creadora que llama “*hermenéutica crítica*”, acentuando el *lado humilde de la finitud y condicionamiento histórico de toda comprensión; pero con el gesto atrevido contra todas las pasadas y presentes distorsiones de la comunicación para llegar a esa “idea-límite de la comunicación sin trabas”*.

Se pregunta, ¿cómo se puede hacer crítica en hermenéutica? Más concretamente, ¿cómo dejar hablar la “cosa del texto” sin afrontar la cuestión

crítica de la mezcla de la precomprensión y del prejuicio? Es difícil, porque la experiencia “princeps” del hermeneuta contiene la refutación de esa “distanciación alienante” que objetiviza el pasado. P. Ricoeur propone la alternativa de cierta *dialéctica entre “experiencia de pertenencia” y “distanciación alienante” como clave de su hermenéutica*. Hay que pasar de la exégesis de textos a la hermenéutica que incluye “Auslegung” y “Verstehung” de Dilthey (= explicación y comprensión; o exégesis y hermenéutica).

Por ello hay que valorar positivamente la “distanciación” con respecto al autor, al contexto y al destinatario originales. Así lo que el texto significa ya no coincide más con eso que el autor quería decir. Esta autonomía “implica desde ya la posibilidad de que “la cosa del texto” escape al limitado horizonte intencional del autor, y que el mundo del texto haga estallar el mundo de su autor”. *La obra se abre a una serie ilimitada de lecturas, ellas mismas situadas en contextos siempre diferentes*. Hay un descontextualizarse y recontextualizarse que constituye el “acto de lectura”; abierto a todo el que sepa leer. Y esto no vale sólo para lo escrito, ya que “el decir se desvanece, pero lo dicho subsiste” como notaba Hegel.

Hay que superar la ruinoso dicotomía de Dilthey entre “comprender” y “explicar”. Pero no toda explicación es naturalista o causal. “La categoría bajo la cual hay que colocar el discurso, no es la de escritura, sino la de obra, e.d., una categoría que depende de la “praxis”, del trabajo: pertenece al discurso poder ser producido a la manera de una obra, presentando estructura y forma”. Y el discurso, en tanto que obra, arraiga en estructuras que reclaman una descripción y una explicación que mediatizan el comprender. “*La cosa del texto no es eso que una lectura ingenua del texto revela, sino eso que la disposición formal del texto mediatiza*”.<sup>(65)</sup>

El momento propiamente hermenéutico es cuando la interrogación, transgrediendo la clausura del texto, se transporta hacia eso que Gadamer llama “la cosa del texto”, e.d., la figura de mundo abierto por él. En lenguaje de Frege, si el “Sinn” o sentido de la obra es su organización interna, su “Bedeutung” o “Referenz” (significado o referencia) es “el modo de ser desplegado delante del texto”. *No hay intención oculta a desvelar detrás del texto sino un mundo a desplegar delante de él*. Esto comporta, en principio, “un recurso contra toda realidad dada y, por eso mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. En el discurso poético es donde esta potencia subversiva es más viva”. Junto a la poesía, la ficción es el camino de la creación de “mythos o fábula”. Esto significa que “*el modo de ser del mundo abierto por el texto es*

*el modo de lo posible, o mejor, del poder-ser; en esto reside la fuerza subversiva de lo imaginario*".<sup>66</sup>

Además, la hermenéutica designa la "Leerstelle" (el "lugar vacío") de la crítica de las ideologías. "*Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto: es recibir un sí mismo más vasto de la apropiación de las proposiciones de mundo que la interpretación despliega*". Y es esa "cosa del texto" la que da al lector su dimensión de subjetividad. Leyendo me realizo; la lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego; incluyendo la posibilidad de criticar mis ilusiones. Aquí la "Apropiación" o "Aneignung" es el complemento dialéctico de la "Distanciación". "La crítica de la conciencia falsa puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica".

Que los intereses sean tres, y que estén enraizados en la historia natural del hombre que sobrepasa la naturaleza, tomando forma en el trabajo, el poder y el lenguaje, no es descripción empírica sino una teoría, en el sentido de "una red de hipótesis explicativas". Dependen de una antropología filosófica, no explicitada. Esos intereses no son observables, ni entes teóricos, sino "existenciaros", a la vez lo más próximo y lo más disimulado, que hay que desvelar para reconocerlos. Su reivindicación no es la de la hermenéutica, pero se entrecruzan en la hermenéutica de la finitud, que asegura "la correlación entre el concepto de prejuicio y el de ideología. Si el ideal es *la comunicación sin trabas ni límites*", la hermenéutica le recuerda a la teoría crítica *que es sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales desde donde el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas*". Por eso Ricoeur cree que "la crítica no puede ser jamás primera ni última; no se critican distorsiones más que en nombre de un consenso, que no podemos anticipar simplemente en el vacío... Quien no es capaz de interpretar su pasado, no puede ser capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación".<sup>67</sup>

La antítesis más viva, pero tal vez aparente, está entre mirar al "consensus" del pasado o al futuro liberado que nos espera; pues todos hablamos desde una tradición. *La crítica es también una tradición occidental. "Diría incluso que ella hunde sus raíces en la más impresionante tradición de los actos liberadores, los del Éxodo y de la Resurrección"*. Tal vez no habría interés por la emancipación ni anticipación de la liberación si se hubiera perdido esa "memoria subversiva". "Si esto es así, nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la liberación".<sup>68</sup> No hay que elegir entre la reminiscencia y la esperanza. Con esto no se quita la diferencia entre una hermenéutica y una crítica ideológica,

ya que cada una tiene su lugar privilegiado, pero no forman oposición radical; si se separan, ambas no serían otra cosa que “ideologías” negativas.

Más que antinomia son un “círculo viviente”. Pues, ¿cómo sabemos que el interés por la emancipación se encuentra en la cúspide de la jerarquía de los intereses? Hay una relación circular entre la posición axiológica y la función epistemológica. Todos hemos nacido en un “mundo ya restringido de una manera ética por las decisiones de nuestros predecesores, por la cultura viviente... Por otra parte, nunca recibimos valores de la misma manera en que encontramos cosas o tal como nos encontramos existiendo en un mundo de fenómenos. Sólo bajo la égida de nuestro interés por la emancipación nos vemos incitados a transvaluar aquello que ya ha sido transvaluado”.<sup>69</sup> “Este interés en la emancipación es lo que introduce lo que llama Ricoeur la “distancia ética” en nuestra relación con cualquier herencia. *“La vida ética es una transacción perpetua entre el proyecto de la libertad y su situación ética, delineada por el mundo dado de las instituciones”*.<sup>70</sup> La praxis es la que soluciona la antinomia fundamental axiológica, ya que una libertad es lenguaje vacío si es idealista; y la hermenéutica que se aislara de la idea de emancipación sería mera restauración de la tradición.

La utopía amenaza cuando se vuelve “milenario”, que celebra la unidad de la eternidad y del tiempo en el “kairós” revolucionario. “El cristianismo moderno intenta volver a este modelo de utopía, no sin hacerse cargo, por el camino, del progresismo de las utopías humanitarias y liberales, y no sin recargarse con la pesada estrategia tomada a préstamo al sentido marxista de la historia. En su tendencia principal, el cristianismo moderno es una reconversión de la escatología vertical en escatología horizontal” (Ernst Bloch más que Barth). La fe es y no es ideología y utopía. La fe supera la dicotomía. “En calidad de Rememoración de ciertos acontecimientos que hacen época - el Éxodo, la Resurrección- tiene algo en común con el concepto positivo de ideología. En calidad de Espera del Reino por venir, está emparentada con el concepto constitutivo de la utopía. Esta gira en torno al poder, proponiendo otras maneras de ejercerlo en todos los ámbitos.

“Otra sociedad puede querer decir un poder más racional, más ético, sometido a la regla autoritaria de un jefe carismático... o bien el reparto igualitario del poder, sobre todo si se considera que el poder como tal es incurable en última instancia. La anarquía, en el sentido propio del término, es entonces la utopía por excelencia”.<sup>71</sup> En la Biblia hay historia que da sentido al pasado y profecía que sacude cualquier seguridad. La raíz de la fe está cerca del punto en que la Espera brota de la Memoria”.<sup>72</sup>

Por eso es Religión ideológica y Fe a la vez. Se acepta una Autoridad, para evitar el sufrimiento y para soportarlo. Hay modelos de y para una visión del mundo y su transformación a la vez. *Es la fe la que engendra la utopía, es el Reino que viene, la esperanza contenida en el relato del Éxodo y de la Resurrección, lo que produce la dimensión escatológica de la fe.* La Escatología no es fenómeno tardío, sino que data al menos desde el Segundo Templo. Hay que pensar la Resurrección misma en términos tanto de promesa como de cumplimiento. Hay una dimensión que arraiga a modo de religión y desarraiga a modo de escatología. “Sólo esta doble lectura puede vencer la “causalidad del destino”, que parece condenar la fe al desgarramiento entre la ideología y la utopía”.<sup>73</sup>

Me gustaría terminar este largo resumen de Paul Ricoeur con la valoración del lenguaje literario, especialmente de la metáfora, que ha hecho en su obra *“La métaphore vive”*.<sup>74</sup> Escribía ya ahí en 1975: “La interpretación es... un modo de discurso que opera en la intersección de dos dominios, el metafórico y el especulativo... Por un lado, la interpretación busca la claridad del concepto; por otro lado, espera preservar el dinamismo de significación que el concepto sujeta y restringe”. Es como una reformulación de lo que decía antes: que “el símbolo da que pensar”.

Pero la hermenéutica es un producto de la comprensión histórica. Como nunca podemos escapar enteramente a nuestro condicionamiento cultural o de otra índole, nuestro conocimiento es necesariamente parcial y fragmentario. Nadie puede alcanzar el conocimiento absoluto que pretendió Hegel. La “precomprensión” que es nuestra situación de participación excluye toda posibilidad de un conocer no ideológico. La ideología sería como un cuadro y la utopía como una ficción, o bien imaginación reproductiva y/o productiva. *La utopía es más metafórica, ya que su tarea es “explorar lo posible”, lo que aún no es realidad. Por eso prefiere la narrativa, que cuenta con el tiempo, y no las estructuras estáticas o los paradigmas atemporales. Trata de “presentar a los hombres como seres que obran y todas las cosas como cosas en acto”.*

En realidad no podemos separar lo real de nuestra interpretación. La tarea consiste en “llegar al punto de metaforizar el mismo verbo ser y en reconocer en *ser como* el elemento correlativo de *ver como*”. Debemos confrontar lo que podemos ser con lo que somos. Desde ahí afronta el desafío de la sospecha. No es mera teoría de la comprensión (como en Gadamer) sino que incluye la explicación, la dimensión de la distancia crítica. La metáfora es algo vivo no sólo en la medida en que vivifica el lenguaje constituido. Lo es en virtud del

hecho de introducir la chispa de imaginación en un “pensar más” en el plano conceptual.

Esta pugna por pensar más, guiada por el principio vivificante es el “alma” de la interpretación. Como la imaginación social, que incluye ideología y utopía, es constitutiva de la realidad social, interpretación y práctica no pueden separarse. Por eso son importantes las ficciones, ya que procuran la distancia de nuestro tiempo. Los objetos posibles son ficciones. “La ficción constituye una especie de trascendencia en la inmanencia”. “No hay ninguna experiencia humana que no esté ya determinada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por los relatos”.<sup>75</sup> Es obvia la importancia de estas ideas para una recta valoración del “estilo narrativo”, histórico o fabulado, dominante en casi toda la Biblia.

### **- La propuesta metodológica de la Pontificia Universidad Gregoriana y del Pontificio Instituto Bíblico**

Quiero continuar esta reflexión en voz alta, refiriéndome a la metodología propuesta por el Instituto Bíblico y la Universidad Gregoriana para el estudio de la Biblia. En concreto *Horacio Simian-Yofre* junto con *Jean Louis Ska* y otros colaboradores proponen en su libro<sup>76</sup> una metodología exegética que une los dos aspectos, el histórico-crítico y el literario tal como se realizan hoy día en el mundo científico. Con ello se le da, sí, toda su debida *importancia a la historia, al pasado; pero también, y sobre todo, al presente, al lector actual, a la interpelación mutua y al inacabado e inacabable diálogo interhumano que postula y posibilita la Biblia y sobre todo la Palabra encarnada de Dios a la que toda ella apunta y testimonia.*

No vamos a exponer el método histórico-crítico, accesible en múltiples manuales, aunque la presentación de Simian-Yofre no deja de ser novedosa y más precisa que la expuesta y practicada en años anteriores. Tampoco su exposición bien crítica del método estructuralista, utilizado sobre todo en el área francófona, aunque hay otras formas de estructuralismo. Nos centramos en lo más novedoso, ateniéndonos a la formulación de Armengaud y de Croatto, en los que se basa o con los que se posiciona nuestro autor. Porque están más explícitos o más desarrollados, y así se nota que son otras voces, una francesa y femenina, la de Françoise Armengaud; y otra latinoamericana y liberacionista, como es el exégeta y teólogo argentino Severino Croatto. Pero lo más novedoso es su aporte a una fundamentación teológica y científica de la lectura latinoamericana o liberacionista, con el aparentemente inocuo título de “Ana-cronía y sincronía” que presentamos al final.

Empezaré citando aquí unas breves reflexiones de otro exégeta sobre el método histórico-crítico, para que se vea lo extendida que está hoy su crítica, junto a su valoración. *Jacques Vermeulen*, tras exponer el método y su aceptación definitiva por la Iglesia tras Pío XII (1943) y el Vaticano II (1965), lo valora como el intento moderno de reconciliar la ciencia con la fe; y “como una aportación importante al servicio de la inteligencia de la fe cristiana. Esta exégesis intenta responder a preguntas que de todos modos se plantean muchos lectores de la Biblia: hoy día, la lectura ingenua o fundamentalista de la Escritura está a la base de numerosos equívocos que atentan contra la credibilidad del cristianismo... Practicada con discernimiento, *permite comprender mejor, más allá de todas las construcciones dogmáticas posteriores, lo que en verdad vivió Jesús y la manera como los primeros discípulos interpretaron su experiencia* creyente. Jamás las Iglesias podrán renunciar a este regreso a las fuentes”.

“Por más necesaria que sea para una comprensión justa de la Biblia, la exégesis h-c. no es menos limitada. Desde 1970 se han levantado numerosas voces para denunciar ciertas consecuencias suyas negativas: aproximación a la *Biblia como objeto del pasado*, hacer tambalearse las convicciones tradicionales, complejidad del método, *reservado de hecho para especialistas* que, por otro lado, jamás llegan a ponerse de acuerdo entre sí; daños causados por una divulgación imprudente, reducción del texto a sentido querido por el autor, imposible además de encontrar. Pese a sus pretensiones científicas, la exégesis h-c., *por su misma naturaleza, será siempre una tarea inacabada, incapaz de alcanzar ningún grado absoluto de certeza*. Las críticas, en parte justificadas, que se le hacen muestran a las claras que dicha exégesis no puede reivindicar el monopolio de la lectura de la Biblia; así que, por útil que sea a las Iglesias, que no pueden dejar de volverse hacia los acontecimientos fundacionales de su fe, deberá completarse mediante otras aproximaciones al texto: lecturas sincrónicas, análisis estructurales y psicoanalíticos, en particular, que en principio facilitan un mejor acceso al sentido del texto actual, lecturas a la luz de la tradición judía o patristica”.<sup>77</sup> Baste con esto para tocar este punto indiscutible. Notando, de paso, que la lectura “liberacionista” ni siquiera figura en la lista de Vermeulen.

La doctora *Françoise Armengaud* escribió hace unos 15 años un librito de la famosa colección “que sais-je?” titulado precisamente “Pragmatique”,<sup>78</sup> en que nos habla de los tres grados o niveles de la pragmática. De ello sólo expondremos aquí brevemente la cuestión del contexto (1º grado) y la teoría de los “actos del lenguaje” (“speech acts”, 3º grado). Distingue cuatro tipos de

contexto: 1. *Contexto circunstancial o existencial*. “Es la identidad de los interlocutores, su ambiente físico, el lugar y tiempo donde se tiene la conversación... Este contexto es el que contiene a los *individuos existentes en el mundo real*”.<sup>79</sup> Si tratan de determinar el objeto de referencia intervienen los otros contextos. 2. *Contexto situacional o paradigmático*. Pasamos de lo físico a lo cultural. La situación es reconocida socialmente como comportando una o varias finalidades, compartidas por los protagonistas de la misma cultura. Un buen ejemplo es una celebración litúrgica; y es el equivalente oral de los “*géneros literarios*”. “*El contexto situacional determina los roles ilocucionarios más o menos institucionalizados*”,<sup>80</sup> como se realiza en los “actos performativos” (Austin). 3. *Contexto interaccional*, o “*el encadenamiento de los actos de lenguaje en una secuencia interdiscursiva*”. Los interlocutores tienen papeles propiamente pragmáticos: proponer, objetar, retractarse”,<sup>81</sup> preguntar, responder, sugerir, prometer, etc. Finalmente estaría el 4. *Contexto presuposicional*. Lo constituye todo lo que es presupuesto por los interlocutores. “Sus presupuestos, e.d., *sus creencias. También sus esperanzas e intenciones*”.<sup>82</sup> Es el contexto epistémico de las creencias ya comunes (la cultura común) o las que se van haciendo comunes progresivamente en el intercambio. Esos presupuestos ni se repiten ni se contradicen.

Todavía nos habla del “*ensemble-contexte*” unido a la idea de mundo posible: “Se trata de extender *más allá del mundo real otras alternativas de universo... El conjunto de los mundos posibles* pertinentes en una situación dada es el contexto-conjunto”.<sup>83</sup>

El propio Simian-Yofre modifica algo el alcance de esos cuatro contextos; y separa o añade algunos más. Sólo me parece significativo el que pongo como 5. *Contexto referencial*, que es: “*Aquello de lo que se habla. En efecto, nunca se habla de “algo”, sino de nuestra concepción o interpretación de “esa cosa*”. Los sucesos y las circunstancias que rodean el suceso son internalizados e interpretados bajo el influjo de la personal visión del mundo que tiene el productor de un texto”.<sup>84</sup> Por tanto forma parte, como él mismo indica, del contexto presuposicional. Y lo que él llama “el código de la comunicación” pienso que puede muy bien subsumirse en el situacional de los “*géneros literarios*” (que son tanto orales como escritos).

Respecto a los “actos de lenguaje” ambos casi coinciden prácticamente, ya que se remiten a su mayor teórico y sistematizador, J. R. Searle. Así se habla de 1. *Actos asertivos* o constataciones; a veces añadiendo peso: lamentar, deducir, concluir... 2. *Actos directivos* o prescripciones; como mandar, sugerir,

prohibir, permitir... 3. *Actos comisivos* o promesas; también las amenazas, juramentos, intenciones declaradas... 4. *Actos expresivos o actitudinales*, de las reacciones psicológicas; como felicitar, agradecer, deplorar... 5. *Actos declarativos* o performativos propiamente hablando, donde se “hacen cosas con palabras”; como absolver, condenar, dar nombre, abrir o cerrar sesión, declarar la guerra...

Tal vez sea más afinada la clasificación de F. Recanati, que distingue primero entre actos no representativos (los expresivos) y los representativos. Estos los divide en constativos (o asertivos) y performativos, que abarca los prescriptivos (directivos), los promisivos (comisivos) y los declarativos.<sup>85</sup> Aunque todo se refiere inmediatamente al lenguaje hablado, no cabe duda que sirve casi igual para el lenguaje escrito y los diversos usos bíblicos y hermenéuticos.

El año 1984 *J. Severino Croatto* propuso ya su “*teoría de la lectura como producción de sentido*”, apelando a Ricoeur y a la praxis latinoamericana de la que es (una) teorización.<sup>86</sup> *Parte de la convicción de que la Biblia no es un depósito cerrado, sino un texto que dice ahora, pero como texto*. La tensión entre ser un texto fijo y una palabra viva se resuelve a través de una “relectura” fructífera. *Esto es algo propio de la experiencia de fe bíblica. No hay lectura que no sea hermenéutica, interpretativa*.

Hermenéutica es sobre todo la interpretación de textos. Supone una precomprensión que condiciona la lectura del intérprete. El acto hermenéutico hace crecer el sentido del texto. Esto vale también para toda interpretación de acontecimientos y palabras, que es previa a la de los textos. “Texto y acontecimiento, o texto y praxis, se condicionan mutuamente desde el origen y desde el punto de vista hermenéutico. En el caso de la Biblia, está circunscrita por dos momentos históricos o existenciales; y en medio, ella está como texto. El proceso hermenéutico es constitutivo de toda tradición (Gadamer). Acepta la validez del método histórico-crítico, pero reducido al sentido histórico o pasado del texto. También el análisis estructural es reduccionista, al abstraer de la vida previa al texto, de su contexto histórico. Para hablar de hermenéutica hay que pasar por las ciencias del lenguaje.

Al decir algo sobre algo, se cierra la polisemia de la lengua, gracias al acto de habla (o “discurso”) de un emisor a un receptor en un contexto u horizonte de comprensión común a ambos. Si no se tiene esa clave común, se yerra en la interpretación (v.gr., tomando todo por género histórico). Al volverse un discurso texto escrito aparece un nuevo “distanciamiento”, por tres aspectos: *desaparece el emisor original, y el receptor primero ya no está presente, lo*

*mismo que se desvanece su horizonte histórico. El texto tiene ahora sus nuevas posibilidades de sentido, como producto ahí presente. “Al horizonte finito del autor se substituye una infinitud textual. El relato se abre nuevamente a una polisemia... potenciada por aquella red de significados que es una obra”.*<sup>87</sup> Ahí entra el nuevo destinatario con su propio mundo. Por eso los textos sagrados o los relatos míticos suelen ser anónimos, abiertos a muchas lecturas. Por eso la lectura es una “producción de sentido”. Y no es que todo texto sea ambiguo, sino que es “susceptible de decir muchas cosas a la vez”.<sup>88</sup> Es la lectura la que selecciona los códigos que están en juego en el discurso.

*Ese sentido polisémico está en el texto, y no en la mente del autor. Por eso hay un “delante” del texto, además de un “atrás” previo. La lectura histórica pretende reducir el sentido al de su primera producción, ya a su “referente” en vez de a su significado. Sin embargo, en toda interpretación de un texto se necesita partir del texto. “Todo texto concentra una polisemia que lo abre hacia “adelante”. Toda lectura es una producción de sentido en nuevos códigos, que a su vez generan otras lecturas... La interpretación es un proceso en cadena... Hay una reserva-de-sentido siempre explorada y nunca agotada”.*<sup>89</sup> Además es una apropiación. Por eso se da el “conflicto de las interpretaciones”. Pero si parten del texto, debe haber alguna forma de convergencia. Las lecturas previas condicionan la lectura última, que quiere sustituirlas o subsumirlas. Esta tercera distancia explora más la reserva de sentido y cumple una función interpretativa.

La segunda parte, que titula “Praxis e interpretación”, trata de los temas teológicos fundamentales como la tradición, el canon, la inspiración, de forma algo lateral; para luego *centrarse en el “adelante” del texto, ya que el “detrás” es difícilmente accesible*, incluso con los métodos histórico-críticos. La palabra que relata los acontecimientos significativos, es ya selección e interpretación (o combinación con las experiencias previas que llamamos tradición de sentido, podríamos decir). Así se pasa de clausura del sentido a polisemia del mismo, hecha en definitiva desde el lugar de uno (desde un punto de vista o perspectiva únicos) y con la nueva clausura de la propia “relectura”. Pero aquí el pueblo se puede volver sujeto de la praxis histórica y de la lectura bíblica. “Si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar concreto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el “detrás” histórico de un texto -que por cierto no debe desecharse- sino su “adelante”, a saber lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe o lo busca. Como texto polisémico que es, su lectura es siempre exploradora”;<sup>90</sup> ya que la *Biblia es un texto abierto, ya como texto.*

Hay desventajas en esta lectura desde la base, desde la vida de los pobres y oprimidos: a) que se puede encontrar de todo en la Biblia y b) que es un libro estructurado por la clase social acomodada, sobre todo el AT. Pero las ventajas son mayores y decisivas: la mayor es que *tiene su origen en un proceso de liberación, la del éxodo de Egipto*. De ahí surge la fe de Israel (Ex 14,31). Y ese será en adelante el referente del proyecto histórico-salvífico del Pueblo de Dios. Desde ahí da sentido a lo demás que asume (culto, himnos, teologías...); por ejemplo el *teológúmeno oriental de Dios (y su representante el Rey) como garante de la justicia y el bienestar*. Ese es un eje semántico y kerigmático, que se prolonga en los profetas y en Jesús (Lc 4,16-30). Ya en el AT hay intratextualidad (Am 9,11-15; Is 40-55) y más aún entre el AT y el NT, que es una gran relectura de aquel. *Para los pobres y oprimidos es más pertinente la Biblia, y por eso les pertenece en primer lugar a ellos. Su vida y su praxis constituyen el horizonte de comprensión* privilegiado, y en ellos se dan los “efectos históricos” que prolongan los “ejes de sentido” del texto unitario, más allá de la fragmentación exegética, ya que toda lectura se hace desde una praxis determinada.

Al fin, como tercera parte, introduce el término “eiségesis”, ya que se entra en el texto con las propias preguntas y desde el horizonte actual, “que repercute en significativamente la producción de sentido que es la lectura”.<sup>91</sup> *La Biblia es ya el producto de un largo proceso hermenéutico*, en el que entraron la praxis de Israel y su recolección en forma de discurso de diversos géneros literarios. Tanto la exégesis crítica como la relectura popular son ambas cosas. “Cuando se critica la lectura política (que no es la única) de la Biblia que hace la Teología de la Liberación se está haciendo una opción política... y hermenéutica”. Además parece ignorarse que gran parte de la Biblia está escrita en referencia a la realidad socio-política, en la que se quiere realizar un proyecto histórico de justicia y paz (s.t. los Profetas). Por eso tiene un sentido abierto; y *al leerla desde la nueva realidad socio-histórica “lo no dicho de lo ‘dicho’ del texto es dicho en la interpretación contextualizada”*.<sup>92</sup> Esto es mucho más que una mera “actualización” de la Biblia o que una “iluminación” de nuestra realidad por ella.

Se da una “novedad de sentido, característica de toda hermenéutica”, notable en toda tradición religiosa. Uno de los ejes semánticos de la Biblia es “que Dios se revela ante todo en los acontecimientos de la historia humana. Esta presencia es captada por la fe... La fe como adhesión a una “palabra” o a una persona es un después hermenéutico”.<sup>93</sup> *Dios está en la vida, antes que en un texto*. Los teólogos fariseos no captaron el acontecimiento de Dios en Jesús.

Y, “¿no está diciendo nada nuevo Dios en las luchas de los oprimidos, en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias... en los impulsos por construir un hombre nuevo en una sociedad nueva?”.

Interpretar es acumular sentido. “Exégesis es eiségesis, es “entrar” en el primer sentido, justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el “continuum” de una praxis de fe (nivel del “efecto histórico”) o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica)”.<sup>94</sup> *Dios se revela en acontecimientos históricos, como las liberaciones, que la fe descubre y la teología reconoce o niega y hasta demoniza (Lc 11,15.19)*. Al contemplar el acontecimiento desde nuevas experiencias se expresa en nuevo lenguaje; y todas las expresiones son contextuales y limitadas, clausurantes; ya que sólo así se da el mensaje. Esto legitima las teologías de base (liberacionista, feminista, negra, asiática, etc.) y su “recontextualización” de la Biblia. Pero el control del texto, que “dice lo que permite decir” y no cualquier cosa, evita el subjetivismo radical.

*Jean Louis Ska* señala desde el inicio que la narración o relato requiere una contribución activa por parte del lector para volverse realmente lo que es (caso de la parábola del hijo pródigo). La Biblia es una de las fuentes del realismo literario (Auerbach). Los métodos literarios actuales concuerdan en que “*el sentido de un relato es el resultado de una acción, e.d., de un proceso de lectura*”. *No ven el texto como un mero documento del pasado, como los métodos histórico-críticos. “Para el método narrativo el texto es un suceso vivido por el lector”*.<sup>95</sup> ¿No es eso arbitrario, y confundirlo con la “ficción” novelesca? Es un método pragmático, porque procede por inducción. Por eso atiende sobre todo a “las transformaciones y el progreso del relato”.

*El aspecto dinámico es primario en tal lectura narrativa*”. ¿Es válido usar un método sacado del género literario “ficción”? Sí, porque gran parte de la Revelación no se presenta en forma de dogmas o demostraciones teológicas, ni de máximas de sabiduría atemporal, sino que “los grandes momentos de la revelación se nos han transmitido bajo forma narrativa. Esto tiene su importancia. En efecto, *uno de los elementos esenciales del género narrativo es su dimensión temporal...* El relato se desarrolla en el tiempo, y el lector de un relato reconstruye la experiencia en el tiempo de su propia lectura”.<sup>96</sup> Además la Biblia es una de las fuentes de la literatura occidental.

Un tercer argumento es el tipo de respuesta que esperan la Biblia o la novela-ficción. Semejanzas en la forma, no impiden ver la diferencia en la finalidad. Una novela “envía al lector a descubrir una parte nueva de la realidad humana”; es como un mapa que permite aventurarse en terrenos siempre

nuevos de la experiencia humana. *Y no es fácil distinguir con seguridad un documento historiográfico de una creación literaria. Pero en la Biblia hay “un elemento que pone en juego la libertad de elección del lector. La verdad que la Biblia presenta... es una elección que compromete la existencia de su potencial lector”*. No es que obligue a elegir; pues respeta al máximo la libertad del lector, bien diversamente de lo que hace la literatura ideológica. “Pero la Biblia hace comprender cuál es la puesta en juego de la lectura. Hay problemas esenciales de la existencia, del destino de un pueblo... y de toda la humanidad. Como afirma Auerbach, la Biblia no representa una verdad, sino ‘la verdad’”.<sup>97</sup>

Elegir el género narrativo es una pedagogía que merece atención (caso del discípulo en Juan al que el propio evangelio traza un recorrido, que es el del lector). “*Ningún método exegético puede, ciertamente, sustituir al Evangelio y conducir directamente a un acto de fe*”. El fin del método de “análisis narrativo” (o “New Criticism”, “Werkinterpretation”, “esplication du texte”) “*consiste en comprender cuál es el itinerario que el texto propone al lector: las preguntas que le pone, los elementos de respuesta que puede hallar ahí, las impresiones, las ideas, los valores y los juicios que se le ofrecen y la síntesis que sólo él puede realizar*”.<sup>98</sup>

Hay que distinguir el “relato o sujeto” de la “fábula, diégesis o historia”. Aquel es *el texto real* de la narración; ésta es *el relato tal como lo recompone el lector al leer*. Al menos lo altera en dos cosas: *colma las lagunas y restablece el orden de los acontecimientos*. De hecho, la lectura es siempre una reconstrucción a partir de los datos aportados por el relato real. Esta reconstrucción es la “*fabula*” (historia o diégesis). Hay que distinguir también el tiempo narrado y el tiempo narrante. Otro concepto útil es el de “contrato” o “manipulación” o “influjo” del destinador al sujeto o héroe de la trama al que propone una “misión” o un “programa”. Su desarrollo pasa por la capacitación o competencia, la realización o “performance” y la sanción o valoración final.

A más del autor y lector reales, la comunicación supone un autor y lector implícitos y un narrador y narratario de la narración. Aquel es la imagen del autor real reflejada en el relato, e.d. el personaje del autor, sus preocupaciones, preferencias, opciones existenciales, tal como resultan del texto mismo. En cambio “narrador” es la voz que cuenta el relato; en la Biblia, en general, no se diferencian estos dos. Tampoco se distingue el narratario del lector implícito, en general. Se trata del lector virtual, potencial, capaz de descifrar y comprender el mensaje que le manda el autor implícito. Hay además tres puntos de vista: el del narrador, el del relato o sus personajes, y el del lector;

que forman la “perspectiva total, interna y externa”. En el primer caso, el lector sabe más que los personajes, en el segundo igual, y en el tercero, menos. La ventaja es que aplica un *método adaptado a su objeto*, “desde el momento en que analiza los relatos como relatos, y no sólo, por ejemplo, como posibles documentos históricos”.<sup>99</sup>

### III. HACIA UNA “LECTURA BIBLICA” LATINOAMERICANA

#### - La lectura “liberacionista” de las “comunidades de base”

Curiosamente, entre las “lecturas” que no sólo vimos propuesta y defendida por Croatto, sino incluso por el Documento de la PCB, cuando trata de los “acercamientos” (que no métodos) está la lectura “liberacionista”.<sup>100</sup> El Documento reconoce que “*la interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores*”.<sup>101</sup> Por lo cual es “inevitable que los exégetas [y todo lector] adopten... puntos de vista nuevos”. Y, al tratar de la interpretación vital de la Iglesia, reconoce que para ella la Biblia no es mero documento histórico de sus orígenes, sino “*Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero en el tiempo presente*”.<sup>102</sup> Esta convicción de fe es la que lleva a la actualización e inculturación permanente del mensaje bíblico.

Uno de los capítulos de *Simian-Yofre*, titulado “*Ana-cronía y Sincronía. Hermenéutica y pragmática*” intenta fundamentar esta “lectura liberacionista”.<sup>103</sup> Comienza tratando del destinatario primero de la Escritura y por tanto su “lector natural”, que es el “pueblo pobre”; como tal es también el “intérprete de la Escritura”. Con esto *estamos pasando de la exégesis del pasado a la hermenéutica para el presente; del sentido histórico al significado actual, de la “Deutung” a la “Bedeutung*”. El día en que la masa del pueblo cristiano interprete el sentido de la Biblia, tal vez se cumpla el tipo de lectura que postulaba Habermas, al decir “entonces y sólo entonces se puede atribuir un predicado a un objeto, cuando toda otra persona que se pusiese en comunicación conmigo atribuyese el mismo predicado a tal objeto”.<sup>104</sup> Este es el ideal de la “comunicación sin límites ni coacción”.

Dado que *la mayoría del pueblo creyente está compuesta de pobres*, es lo mismo hablar de pueblo que de pobres. Esta pobreza existe como resultado de procesos históricos y situaciones actuales de injusticia institucionalizada, lo cual es para el creyente una “concretización del pecado”. Y si una pobreza aceptada con paciencia y hasta con alegría<sup>105</sup> “hace descubrir y vivir

intensamente valores evangélicos... valores que difícilmente se hallan en las sociedades desarrolladas, ricas hasta la saciedad”; también es cierto “una pobreza que es la expresión de la injusticia, una miseria que degrada a la humanidad” resulta incompatible con la riqueza de Dios, del Dios de la biblia al menos. Por eso se propone nada menos que “crear una metodología de lectura bíblica capaz de hallar en la Escritura no sólo la inspiración para una acción política liberadora... sino... de establecer la pobreza como clave definitiva de lectura: una pobreza entendida como don de Dios, cultivada voluntariamente y no producto de la opresión”.<sup>106</sup>

Cita a *Carlos Mesters* para referirse a las características de esa lectura contextualizada: 1) hecha desde una *comunidad orante y militante*; 2) desde un lugar social comprometido, *no socialmente neutral*; 3) *buscando el “sentido para nosotros”*, no meramente el sentido en sí o de una historia pasada. Recuerda que una lectura pretendidamente “neutra”, aunque se esconda bajo capa de científica y objetiva, no es más que “una lectura a partir de una situación de satisfacción económica y de conformismo político”.<sup>107</sup> Es la situación presente lo que lleva al lector cristiano a buscar esa lectura que pide un significado para actualizarse hoy. Si la exégesis histórico-crítica hace al profesional un “guardián del sentido textual e histórico del texto”, el riesgo es que no atienda a la historia presente y su propia sed de significado actual.

Simian-Yofre piensa que el riesgo se debe a que los exégetas profesionales trabajan con un ideal de *verdad de coherencia*, que pretende describir fielmente la compleja realidad histórico-cultural pasada. Mientras que la hermenéutica trabaja con una *verdad de correspondencia*, “en cuanto asigna a una determinada situación contemporánea un texto bíblico que la refleja”;<sup>108</sup> en esas lecturas el pueblo ve reflejada su propia situación. Aquí comienza el juego de la verdad de coherencia, para ver la legitimidad de esa correspondencia, aceptada por el “consenso” de la lectura popular. Y, con una voz muy latinoamericana añade que “la interpretación hermenéutica es un libro escrito con la sangre de las propias experiencias, percepciones, decisiones”.<sup>109</sup> Tras mostrar así la legitimidad de esa hermenéutica, se propone establecer un “programa de conversión”, que permita pasar de la epistemología histórico-crítica al discurso hermenéutico.

No se trata de una nueva “alegoría”, sino de una “pragmática” del lenguaje bíblico. Aquí acaba remitiendo a esa dimensión “pragmática” de todo lenguaje vivo, tal como los métodos de la pragmalingüística han mostrado. Todo acto de comunicación, oral o escrita, se da siempre en un contexto o situación comunicativa. Ya que siempre que se habla o escribe se busca algún efecto:

“transmitir concepciones, inducir reacciones emocionales o motrices”. Y esa comunicación entre autor y receptores es, por su misma naturaleza, ilimitada en el tiempo. Por esa participación del receptor en la comunicación “es posible que lo que la Escritura quiere decirnos en ciertos casos no coincida precisamente con el contenido proposicional de los textos pronunciados por los diversos personajes, sino... en la interacción de los personajes”.<sup>110</sup> De esto ya tratamos arriba, exponiéndolo en el lenguaje de la doctora Armengaud, por lo que no lo repetimos ahora. Pero en ese proceso comunicativo los textos tienen su propia intención, más allá de la de su autor; que además no está disponible y es resultado de una construcción psicológica, no lingüística.

Nuestro autor prefiere hablar de “tensión” en vez de “situación” para referirse al contexto de los textos en que se enfrentan posiciones diversas. Si se refleja esa tensión social, política, religiosa es apto el texto para una lectura hermenéutica. La lectura de un texto antiguo en relación a una nueva situación “es legítima sólo cuando esta nueva situación *refleja sustancialmente las mismas condiciones de la situación original y... crea una tensión análoga a la creada por la respuesta del texto a la situación original*”.<sup>111</sup> En caso contrario estaríamos haciendo lecturas alegóricas. Como la Biblia se presenta como “texto normativo”, su intención es que se reconozca esa pretensión, no tanto para obedecerla como para continuar el diálogo sin interrumpirlo. Porque no hay “messaggio profetico se nessuno lo riceve come tale; non c'è Sacra Scrittura se nessuno l'accetta come tale”. Esto supone reconocerse miembro de una misma comunidad de intérpretes, de una comunidad de fe que comparte una “cosmovisión”. Así se fundamentan teológicamente la función de la Liturgia (que deja resonar la Biblia como “Palabra de Dios ahora”) y de la Tradición, como conjunto de las relecturas y revisión crítica de las mismas a lo largo de la historia.

### **- Algo sobre otros métodos y/o acercamientos**

Antes de concluir esta ya larga reflexión, voy a ampliar un poco el horizonte, hacia otros métodos y/o acercamientos a los textos. Son muchos los acercamientos actuales a la Biblia, como a cualquier otra obra escrita, literaria o no. Son especialmente significativos, y polémicos, los acercamientos psicológicos de Pohier, Dolto y sobre todo Drewermann dentro del mundo católico. Están a la orden del día los acercamientos feministas, entre los que destacan entre nosotros los de Schüssler Fiorenza o Mercedes Navarro y Elsa Tamez. Esta forma parte a la vez del acercamiento latinoamericano o

liberacionista, en el que entraría Mesters, Croatto, Schwantes, Gorgulho y tantos otros. Aquí nos vamos a centrar sólo en dos métodos, o dos campos metodológicos más bien, el literario y el sociológico, con un par de ejemplos de cada uno escasamente: Josipovici y McKnight, Meecks y Elliot.

Del primero me interesaron algunos testimonios de una mirada que se presenta como casi teológicamente desprejuiciada; pero que tiene una frescura de lectura literaria que merece la pena escuchar. En cambio McKnight hace una buena reflexión teológica y hermenéutica, muy significativa del cambio de mentalidad y práctica también en el mundo científico alemán. No son menores los avances, críticas y divergencias en el método sociológico, que aquí reflejamos con algunas ideas de Meecks y Theissen, críticamente superadas por Elliot y la nueva exégesis sociológica americana.

De todos ellos tal vez escribiré en próxima ocasión, presentando algunos de sus aportes y mis propias reflexiones sobre los mismos. Pero ahora casi me voy a centrar en algunas ideas de McKnight, que comparten sin duda una gran parte del mundo exegético actual, tanto en Europa como en Norteamérica. De los otros presentaré apenas unas pinceladas, para suscitar la curiosidad y el apetito de posibles lectores interesados en ellos. Empezaré por lo literario, ya que es lo más inmediato; el texto está ahí, listo para el lector. La penetración sociológica necesita un número de conocimientos, tanto de datos como de metodología, que no disponemos la mayoría de los lectores.

En un reciente artículo, *Edgar V. McKnight* constata y admite la diversidad de métodos (históricos, sociológicos, literarios, ideológicos, etc.) usados hoy por los exégetas. Incluso hay variedad dentro de los literarios, y hasta de los “acercamientos literarios orientados al lector”; pero él se interesa por el lector(a) actual.<sup>112</sup> Por eso se refiere a la postura de Bultmann, que hizo dar este gran viraje a la exégesis con su “hermenéutica existencial” atenta a la voluntad, intención, elección y en definitiva “*Entscheidung*” o decisión del lector, desatendió lo imaginativo y cognitivo de la exégesis; aunque disponía de recursos para esto, no los utilizó. Por eso McKnight expone brevemente algunas propuestas de los científicos-literarios Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, que permite unir el acceso literario a la empresa hermenéutica; y concluye describiendo el gran valor de “una hermenéutica teológica orientada literariamente”.<sup>113</sup> La tarea de la Hermenéutica es la de establecer un camino entre el lector actual y el texto del pasado. Hay distancia y debe atenderse; pero puede superarse, aunque no sabemos cómo pasar del sentido histórico a su alcance presente. Bultmann enseñó a hacer ese paso.

No sirve ni sacar verdades generales, ni reducir a sistemas cerrados del pasado, ni reducir a sociología o psicología. Se supone que hay “was da steht” (“lo que está ahí”), sin una toma de postura (“Stellungnahme”) personal. Es la “Presuposición... de que se pueden interpretar los textos, sin interpretar a la vez las cosas de las que el texto habla”.<sup>114</sup> Gracias a Heidegger supera la pretensión de la Ilustración de un “pensamiento objetivo”. El auténtico “Verstehen” (comprender) no depende del relativo progreso de la investigación científica. Lo curioso es que acaba juzgando inmutables las ideas de Heidegger. Tal vez por eso descuidó el análisis literario del contenido, aunque conoció la postura de Dilthey sobre los textos poéticos que logran ser “Äusserungen des Lebens” (“Manifestaciones/expresiones de la vida”). Llegar a eso sería romanticismo estético, piensa Bultmann; o, al menos, no sirven esos análisis para su interpretación existencial.

Podemos admitir que la Biblia no es una serie de verdades eternas, ni mero resultado de hechos históricos; pero debemos superar la precomprensión bultmaniana o ver cómo se da en la Biblia. Han sido Jauss e Iser los que orientaron la investigación literaria en Alemania hacia el lector, en lo que llamó Jauss un “Paradigmawechsel” (“cambio de paradigma”). La propuesta suena: “... la capacidad de arrancarle al pasado las obras de arte por una siempre nueva interpretación, de traducirlas a un presente nuevo, y hacer de nuevo disponible la experiencia conservada en el arte del pasado”.<sup>115</sup>

Pero fue *Wolfgang Iser* quien acentuó el proceso de actualización del lector, en su teoría de la “Rezeption”,<sup>116</sup> para ello hace de las “Leerstellen” (“lugares vacíos”) de un texto y la superación de esos “no-dichos” por el lector el factor central de la comunicación literaria. Al llenar esos vacíos (a nivel sintáctico, semántico, pragmático, de relato, acciones, caracteres o puesto asignado al lector), comienza un diálogo. *El significado (“Bedeutung”) de un texto es un efecto que debe experimentarse y depende de la participación del lector, por lo que puede desarrollarse de múltiples maneras.* También Umberto Eco dice que el lector se mueve entre el mundo del texto y su propio mundo. El NT refleja la experiencia religiosa posibilitada por Cristo en discípulos hasta la formación del Canon.

“La experiencia de la Acción de Dios, de la Palabra de Dios puede repetirse en interacción con el texto como construcción literaria... Esto es una experiencia dinámica”.<sup>117</sup> Sandra Schneiders habla de un “Texto revelante” al actualizarlo, un sacramento, paralelo a la Eucaristía. Las palabras y las frases solo cobran sentido al estar conjuntadas por un tema o sentido general, que el lector puede lograr crear o tal vez recibir del propio texto. La Biblia propone

un mundo trascendente, que el lector debe reflexionar para entender; pues es un mundo que se nos regala, no fruto de nuestro esfuerzo, es un regalo de Dios. Esto puede modificar el mundo del lector: eso es una conversión. No se trata de la decisión bultmaniana, sino de “un proceso permanente, y que contiene conversiones a diferentes niveles”<sup>118</sup> (intelectual, moral, psicológica, afectiva y sociopolítica, según B. Lonergan), que son diversas dimensiones de nuestra necesidad de sentido. Esa posible conversión depende de la capacidad del lector de imaginarse a Dios.

Bultmann no quiere admitir la vinculación de Dios con el mundo del sistema hegeliano. Dios no es sistema sino relación directa con la existencia, histórico. Muy bien, por eso podemos pasar por Hegel, como lo hace Karl Rahner; pues eso es tomarse en serio la relación de Dios con el mundo y con cada hombre. No es un Dios “*abseits der Natur und der Geschichte*” (“fuera de la naturaleza y de la historia”); ya que actúa donde se crea solidaridad, crece la libertad, se rompe la opresión sistemática y se cura a los enfermos y oprimidos. Así pasamos de la antropología, aunque sea existencialista, de Bultmann, a la teología de un Dios que sigue actuando en la historia como ayer lo hizo. De aquí saca McKnight los cinco puntos de valoración de este acceso literario a la Biblia.

1. “La interacción seria con el texto se ilumina por un *acceso orientado a la recepción*”. Esta orientación libera al texto de la pretensión de dominio y objetivación propias de la Historia, Sociología y Psicología científicas.

2. Esta lectura es una victoria para el lector. “Los lectores quedan liberados para establecer un sentido para sí mismos. *Este método permite a los lectores interactuar con el texto a la luz de sus propios contextos, ... de sus capacidades y necesidades, así como también a la luz de las posibilidades del texto*”.<sup>119</sup> Esto estimula la confianza y otras facultades del lector, según su “lenguaje”.

3. Permite influir en el lector con su oferta religiosa en la forma y manera más adaptada a su necesidad religiosa. Puede ser bien diversa de la que sale de los métodos científicos. “*Pueden experimentarse niveles de sentido y saber, que con el paradigma de la Ilustración se perdieron*”.

4. Es un método que puede interrelacionarse con otros, como el histórico o el sociológico e incluso otros literarios.

5. Reconoce que estos métodos “son muy inquietantes y avasalladores para lectores que quieren controlar el texto y descubrir el sentido sobre la base de un fundamento [escrito] seguro”. Con tanta variedad pareciera que se

supera las capacidades del texto. “Pero nosotros deberíamos esperar semejante complejidad y creatividad con relación a la esencia y la posibilidad de los textos bíblicos y de la crecientemente desarrollada capacidad del lector”.<sup>120</sup> No va a dar menos de sí la Biblia que otras obras literarias.

El crítico literario *Gabriel Josipovici* escribe un libro muy denso, y a la vez ligero, con temáticas diversas. Su enfoque es literario, tanto en su sentido crítico como artístico.<sup>121</sup> Tal vez por ello mismo resulta a veces muy refrescante frente a tanto estudio teológico y hasta exegético erudito, que prejuzga ya nuestra lectura de la Biblia. Consta de quince capítulos, englobados en seis partes, comenzando por una reflexión sobre el lector actual (literato, crítico, no necesariamente creyente o, al menos, no judío o cristiano) y el libro. Este es visto como un todo unitario, por encima de todas las fuentes que la crítica ha distinguido; sin embargo, son dos libros, según se tome la lectura cristiana o la judía del AT. El NT modificaría el orden y el significado del AT, al subsumirlo. Por eso hace acabar el AT con los Profetas. El inicio de Mateo se refiere a los Profetas. El orden cristiano “corresponde a la profunda necesidad que todos tenemos de llegar a conclusión y de que el universo se configure de acuerdo con una narración que se comprenda con claridad”.<sup>122</sup>

Pero el AT rechaza ese orden; incluso deja a Josué fuera del Pentateuco o Torá; y ésta deja al pueblo fuera de la tierra prometida. Sanders piensa que se debe al influjo del exilio, que concibe la historia de Israel no como “un comienzo de pequeña magnitud que condujese a una apoteosis triunfal, sino en una derrota y un exilio perpetuos”.<sup>123</sup> Pero con la conciencia de ser un pueblo elegido; que es lo que garantizó la supervivencia del Libro, mientras los de los imperios vecinos desaparecieron junto con ellos. Los Profetas y los Escritos repetían el patrón de la Torá. Con el cristianismo cambian las cosas: si el advenimiento de Cristo dio sentido a la historia, también lo da a los libros que narran dicha historia. Este dar sentido no es algo neutral. Desaparece algo al mismo tiempo, y en este caso se trata del espíritu con el cual se escribió y se compiló la Biblia hebrea. Comenzar por “el principio” refuerza la sensación “de que no es posible adoptar una visión de conjunto, y que para leer tenemos que comenzar por el principio y avanzar hacia delante”.<sup>124</sup>

En medio se estudia el ritmo, partiendo de la primera frase del Génesis: “Bereshit bara”; para ver que eso marca la lectura de todo el conjunto, ya que la Biblia entera forma ciertamente una unidad literaria peculiar. Es la parte más amplia y sugerente, a nuestro modo de ver. Se centra en el Pentateuco, seleccionando algún paso del Génesis y la construcción del Tabernáculo del Éxodo, con una reflexión bien sugerente sobre el quiebre del ritmo en el libro

de los Jueces. La tercera parte parece la más clásica, apuntando a los tres grandes aspectos del lenguaje o del discurso, como son el hablar de algo a alguien (resaltando el recuerdo, la genealogía y la repetición tan marcados en la Biblia), la necesidad de expresión (que se da sobre todo en la oración, sea de alabanza o de súplica, humanas o religiosas) y más decisivamente en el diálogo, que marca la distancia y a la vez la supera, como dice el autor citando a W. Benjamin: “No suprime la distancia entre los seres humanos, pero la transforma en vida”.<sup>125</sup> Lo peculiar del lenguaje es que implica al otro (hasta cuando se niega a responder). Dios mismo, el creador de todo y radicalmente otro, habla con el hombre y -lo que es más importante- le escucha. Así se muestra radicalmente distinto de los dioses del mundo antiguo.

En la parte sexta, la respuesta que el autor espera y promueve no es la de una conversión o salvación, por más que crea que ese es el tema no sólo del puritanismo, sino del propio Pablo y gran parte del NT. Job parece preguntar si el enfoque de la existencia humana mejor es el de José, que es incapaz de ver lo que la historia tiene preparado para sus descendientes, incluso si sueña con triunfos; o el del Eclesiastés, que la ve toda vacuidad, por contemplarla “sub specie aeternitatis”. Pero ni la respuesta divina, propuesta por el autor de Job, pone en Dios otra cosa que una respuesta personal, tan equívoca como cualquier otra experiencia personal. Dios dice que el significado existe; pero que el hombre no puede conocerlo, sino que debe aceptarlo. Como el don de la vida, diríamos. Así mantiene abierta la “herida de lo negativo”, los tantos no dichos de la palabra y la realidad.

La Biblia crea “la coexistencia de puntos de vista en conflicto que varían en distancia con respecto al yo contingente”. Pero esto es sólo uno de sus temas, ya que esa perspectiva queda corregida “no porque se la coloque dentro de una perspectiva universal, sino confrontándola con sus propios límites”.<sup>126</sup> La Biblia tampoco responde sólo a la necesidad humana general de narrar historias para explicarnos a nosotros mismos, aunque se dé esta tendencia en ella; sino que lo peculiar “consiste en que siempre pone en tela de juicio nuestra capacidad de descubrir el sentido de nuestro pasado”. Por eso no debe considerarse un libro que hay que descifrar o una historia que hay que contar; “quizás habría que considerarla como una persona. No desciframos a las personas, nos encontramos con ellas”.<sup>127</sup>

Aunque sea muy brevemente, vamos a presentar algunas de las reflexiones hermenéuticas, más que metodológicas, de un par de exégetas del campo sociológico. Por una parte el sociólogo Wayne A. Meeks escribía que “el significado de un texto (o de cualquier otro fenómeno) depende, al menos en

buena medida, de lo que el intérprete desee conocer. Si el intérprete intenta descubrir modelos de lenguaje que pueden servir de normas de conducta o de fe para los miembros de una comunidad que considera tales como Sagrada Escritura, entonces puede ser correcto sostener que el contexto es el canon entero de la Biblia y toda la tradición interpretativa de la comunidad.

Por otra parte, si el intérprete desea, más allá de la simple curiosidad, saber cómo eran los primeros cristianos y cuál era su conducta cuando compusieron los primeros escritos -antes de existir el canon del NT- entonces la limitación de las preguntas a las creencias explícitas sería absurdo y engañoso. En cualquier caso, no es razonable dejar que el teólogo decida las preguntas que haya de formular el intérprete. Las críticas teológicas suelen detectar una reducción del significado del lenguaje en su fuerza ostensiva, locucionaria, en su "intención manifiesta"... La dificultad está en que no hay hechos sin interpretación. Cada observación implica un punto de vista, una serie de conexiones... Recoger hechos exentos de teoría suele equivaler demasiado a menudo a sustituir la teoría por nuestro presunto sentido común".<sup>128</sup>

El exégeta sociocientífico que es *John H Elliot* nos dice que su método (que une antropología, economía, sociolingüística, semiótica y otras disciplinas afines al campo de la sociología) "es una *ampliación*, no un sustituto del método histórico-crítico tradicional. *Complementa* a las demás subdisciplinas de la labor exegética (CTx,LK,FG,CTr,RG,CTg y Crítica de la recepción). Y lo hace por la atención que presta a las dimensiones sociales del texto, a los contextos de la composición y la recepción y a sus interrelaciones". Supera la mera descripción para llegar hasta la explicación sociocientífica. Acentúa también la perspectiva sincrónica. "Dirige, pues, su atención a la constelación total de factores (ecológicos, económicos, políticos, sociales y culturales [incluidos los religiosos]) que plasman el contexto en que se produce un texto; el material seleccionado, la disposición y el diseño retórico del texto, y la capacidad del texto como instrumento significativo y eficaz de comunicación de interacción social".<sup>129</sup>

Cree superar a Meeks, Theissen y seguir a otros como F. Belo. Se pregunta, por ejemplo: 1. "¿Quiénes son los lectores explícitos (o implícitos) y cómo se describe su situación en el documento? 2. ¿Cuál es la descripción y la respuesta a la situación, presentadas en el documento?... ¿Cómo diagnostica y valora esa situación? ¿Qué criterios, normas y valores intervienen en esa valoración? 3. ¿Cuál es el análisis y la explicación que da el intérprete de la descripción, diagnóstico y evaluación de la situación que se hacen en el documento, y la respuesta que se trata de conseguir del público?... ¿Qué cuestiones se hallan en

juego? ¿De qué maneras y con qué grado de eficacia las aborda? 4. ¿Quiénes son los elaboradores (autores) de este documento según se ve evidentemente por informaciones internas explícitas o implícitas o bien por informaciones externas?... ¿Cuáles son los textos sociales y culturales y las estructuras de plausibilidad que los autores dan por supuesto? ¿Qué ideología se observa en este documento y de quién o quiénes son los intereses propios que expresa y propone?”. Estos son los tipos de cuestiones que orientan esta exégesis.<sup>130</sup>

#### - Unas experiencias y propuestas concretas

Se tiene muchas veces la impresión de que alumnos y profesores también, admiten, por un lado que la Biblia es fundamental para la teología y más para la pastoral; pero, por otro lado, que lo que importa realmente como estudio es la teología. *Tal vez porque se supone que la Biblia es muy difícil o muy oscura, mientras que la teología llega a hablar con claridad y precisión, y lenguaje actual, del misterio de Dios y del hombre en el que nos hallamos envueltos.* Pareciera que la teología logra hablar de “lo de Dios”, de la “cosa en sí teologal” casi directamente; mientras que la Biblia sólo emplea un lenguaje lejano, poético, anticuado, que apenas los exégetas logran captar, por cierto con mucha inseguridad y diversidad de opiniones. Por lo visto los teólogos sí logran tener bastante unanimidad; o simplemente se descalifican los que no dicen lo mismo que ya piensan o acaban pensando los alumnos. Pero, mucho antes de la frase citada de Simian-Yofre, con Santo Tomás se sabía que la fe no termina “ad enuntiabile, sed ad rem”, y que esta “cosa de Dios” no la capta sino muy deficientemente la teología; más deficientemente que la Biblia.<sup>131</sup>

*Si la teología tiene una tarea más sistemática, la exégesis tiene una tarea más cuestionadora, más rompe-sistemas, más amplia y más concreta y menos dominadora y excluyente. No en vano el canon bíblico encierra tan diversas teologías e incluso cabe decir que no pretende ningún sistema, ni filosófico, ni cosmológico, ni antropológico, ni ético, ni mucho menos teológico. Dios se ha revelado “multifariam multisque modis”, aunque definitivamente nos haya hablado por su Hijo, por medio del cual hizo también la creación entera y especialmente al hombre y su capacidad de escuchar la Palabra de Dios. En concreto esto no se puede lograr, porque sistemáticamente se prefiere en la enseñanza seminarística y de las facultades la docencia de la dogmática y/o sistemática -mucho más bancaria o informativa, inducida, uniformante y marcadamente mentalizadora- que la de la exégesis, más lenta, compleja, polivalente, abierta y cuestionadora, al menos en principio.*

Es verdad que muchos *teólogos usan*, y usan bien, la exégesis bíblica (aunque a veces la de unas décadas más atrás); pero *siempre dentro de y al servicio de su propio sistema*. A esto lo consideran ya hacer de la Biblia “*el alma de la teología*”; y con ello vuelven a considerar secundario el papel del estudio exegético propiamente tal. Esto comienza desde la insignificancia de la lingüística en los estudios seminarísticos y la preferencia por lo filosófico o de ciencias humanas y por los tiempos, horarios e importancia dada por profesores, tutores y alumnos a las materias. Es mi experiencia del Iter, algo diferente de la vivida en mis años de formación conciliar y en la Facultad de Granada. El *problema no es qué clase de teología se imparte, sino cómo se imparte*: tan dogmático se puede ser desde una teología conservadora como desde una teología de la liberación impartida e impuesta del mismo modo.

La Biblia es, a la vez, ambas cosas, “*ventana*” y “*espejo*”; posibilidad de abrirnos a otro mundo y a otros hombres; y de reflejar nuestro rostro y nuestra actualidad en todos sus aspectos (hasta por los silencios y los no-dichos). Porque, en definitiva, es “*texto*”, “*diálogo*” siempre abierto y creciente; ya que las “*relecturas inscritas en el mismo texto y la “historia de los efectos” (más amplia que toda la teología, para no decir que la mera exégesis) forman parte inseparable de su realidad cultural, histórica, humana en definitiva*. En cuanto tratamos de ir más atrás del texto, se nos vuelve ventana al pasado, sea de la historia a la que se refiere, sea del autor que escribe la ficción o el relato. Pero como no hay lectura sin lector, siempre es a la vez espejo de nosotros mismos; nuestras capacidades y límites, nuestras preocupaciones y necesidades aparecen necesariamente.

Por eso un exégeta no puede menos de considerar su(s) propia(s) teología(s), sino como un instrumento más en este diálogo infinito, que es preparación para “hablar con Dios un día” y mantener un diálogo eterno con toda la comunidad humana y tal vez con los pájaros y flores también, como dicen que acontecía con el Adán primero y hasta se cuenta de algunos místicos y santos. Pero el pueblo de Dios tiene derecho a esperar de sus pastores, que invierten mucho tiempo, energías y dinero en prepararse para su ministerio, que se tomen en serio sobre todo la Palabra de Dios, antes que todas las teologías, aunque no descuiden una buena formación más o menos sistemáticas, si no se trata de genios capaces de hacer la propia.

Si esto es así, *no hay una parte exclusiva, ni casi propia, del sistemático y otra, previa y en definitiva secundaria, del exégeta*, como acaba resultando en la realidad. Ni tampoco el teólogo debe someterse a ninguna lectura exegética, incluso mayoritaria o consensual, si tiene argumentos poderosos en

su contra. Al revés, tampoco vale que el exégeta pretenda hacer una interpretación obligatoria, cuasi dogmática, apelando a que se trata de la Revelación o Palabra de Dios, pues ambas necesitan la *interpretación continua y creciente, dialogante y abierta aún a mejor y mayor comprensión en el futuro*, en esa humanidad que, como conjunto, va encaminándose hacia soluciones cada vez más humanas, gracias al trabajo, a la ciencia y a la conciencia cada vez más lúcidas, gracias a la memoria y el propio diálogo con el pasado humano, sin olvidar a los pequeños. Aquello de Vicente de Lerins, “quod semper, quod ubique, quod ab omnibus”, que bien puede leerse como un anticipo de la acción comunicativa de la pragmática de Habermas y el último Apel y Jacques (y Dussel) o la problematología de Meyer.

*¿Desprecio o miedo, prisas o facilismo?. No lo sé; pero siento que, de hecho, no se estudia Escritura como Teología sistemática.* Se recortan clases y se siguen usando exégetas de hace años; no se sigue el avance de la exégesis y hermenéutica seria, si no es en la medida en que crea algún problema o se pone de moda en revistas de (pseudo-) síntesis teológica; donde sistemáticos deciden qué es lo importante y significativo. Sólo en la Facultad de Teología “La Cartuja” de los jesuitas de Granada tuve la impresión de que, a nivel de estudios (que no de poder decisorio), la Biblia ocupaba el mismo espacio (tiempo, horario, importancia y valoración: es decir, relevancia objetiva y subjetiva) que la teología sistemática. Prácticamente se llevaban un tercio cada una, frente al tercero, repartido entre todas las demás materias académicas de los estudios teológicos. ¿No podría ser así entre nosotros?

Creo que *no se puede pedir al común de seminaristas un dominio de los métodos histórico-críticos, puesto que no conocen en serio ni las lenguas ni la historia y el mundo cultural de la Biblia*, a pesar de esas breves clases de griego y hebreo. Más aún no se les estimula a estudiar, ni saben hacerlo, los diccionarios teológicos disponibles.<sup>132</sup> Los problemas no son los de la sistemática, sino los de la vida real: la gente necesita fe más que teología (o exégesis científica, claro está); pero la fe viene por el oído, por la escucha larga y reflexiva de la Palabra de Dios, también y especialmente por la lectura y estudio de la Biblia.

Para ello nada mejor que el uso de una hermenéutica consciente de sus posibilidades y de sus límites. No un mero leer “amateur”, un “bricolage” pseudoespiritual, sino un esfuerzo por oír los textos en su contexto histórico y literario, para aprender a aprender y dejarse iluminar, juzgar y estimular por una Palabra que es humana y es sobre todo de Dios, “que habló por los profetas” (entendidos éstos en toda la amplitud de los hagiógrafos, y

culminando en la Palabra encarnada en el hombre Jesús de Nazaret, tal como nos lo reflejan normativamente la Escritura). Me remito a lo expuesto antes en la propuesta metodológica del PIB y la Gregoriana, con alguna salvedad.

Tal vez lo único realista es que, a nivel general, se obvие el método histórico-crítico, expuesto sólo en sus resultados hoy día más plausibles. Más que unas nociones más o menos elementales de “griego bíblico”, que no da ni para traducir textos sencillos, mejor sería estudio y manejo de los diccionarios divulgativos del saber exegético, para capacitarse en un mínimo de vocabulario teológico (y cultural) bíblico. Exigir un manejo serio de los instrumentos lingüísticos preparados para la divulgación y sin pretensiones dogmáticas ni definitivas.<sup>133</sup>

Exigir ya en los estudios previos del propedéutico, no sólo unos conocimientos filosóficos más o menos cercanos a la Ilustración (o anteriores) y abrirse a los planteamientos filosóficos bien cercanos al problema del lenguaje y la hermenéutica, como pueden ser Heidegger y Wittgenstein, o mejor Gadamer, Habermas y Ricoeur, Eco y Apel... Para luego utilizarlos en el estudio de los textos teológicos. Elaborando de una vez también los “géneros literarios” de la dogmática, y su desmitificación como la ciencia sobre “la cosa de Dios”; cuando modestamente es una ciencia más del “decir sobre Dios”, desde los paradigmas culturales de nuestro presente.

Bajando a lo práctico: *No se trata de decir que ya la teología es bíblica, y tiene a la Escritura por su “alma”, por aquello de que, al inicio de la materia o incluso de cada tema se hace una “síntesis” del profesor o del alumno, sacada de algún diccionario o libro, para luego entrar al tema actual, en serio, con ayuda de teorías, filosóficas o teológicas, apenas explícitas a veces, o con base en autoridades modernas (Rahner, Schillebeeckx, Boff o Gutiérrez), sin seguir el diálogo permanente con la Escritura. Tampoco tiene sentido que en la etapa final, la de la elaboración de una síntesis teológica, no figure ningún biblista, siquiera parcialmente. Pienso que debería siempre estar presente un exégeta, a ser posible de Nuevo Testamento.*

Por ello es absolutamente imprescindible que tanto los profesores todos (no meramente los de materias bíblicas) aprecien realmente el trabajo exegético y lo hagan en su campo propio (al menos con los resultados divulgados en libros actualizados) y que se anime y exija al alumnado a un aprecio y estudio de esas materias; de modo que puedan leer artículos y libros especializados sobre exégesis bíblica, aunque sea a nivel divulgativo; que estudien continuamente la hermenéutica bíblica sobre la materia teológica o

mejor, sobre el problema real sobre el que teologizan, y actualicen en su meditación personal y en sus actividades pastorales lo que antes han trabajado en sus trabajos de clase.

Por supuesto que, previamente aún, debería valorarse hasta económicamente, y más en nuestro mundo tan pragmático, el sueldo de profesores y su trabajo no sólo docente sino de investigación y producción de artículos, trabajos, libros, conferencias, etc. Con ello se podría también urgir más la asistencia a clases, las exigencias académicas, y la seria dedicación al estudio de los seminaristas en estos años de formación académica básica. Esto no quiere decir que no se parta de y se lleve a la práctica espiritual y pastoral; sino que pide la seriedad en el momento reflexivo, aunque sea segundo y mediador, de los otros dos previos y/o prioritarios, ya que “la teología viene después”, como creemos seriamente.

Los exégetas tienen también sus posturas más o menos divergentes ante la sistemática. Por lo que conozco efectivamente, varía desde un escepticismo global, pues preguntan si sabrán los teólogos de qué están hablando o bien especulan en el vacío de unos juegos de palabras, complejos, sofisticados, pseudo-teológicos, pretendiendo tratar de “la cosa de Dios” en sí; hasta otros, que parecen ni cuestionarse el problema, aceptando ese dominio de la sistemática en los estudios y la estima de alumnos, profesores e instituciones en general. Me sitúo a medio camino, no por aquello de “in medio virtus”; sino porque creo que es necesario tener la mayor claridad posible sobre las ideas teológicas en las que uno se mueve, le dominan tal vez más de lo que él las domina, y están siempre ahí, incluso en el que cree prescindir de ellas o darlas por obvias. En este caso se tratará de estar en la teología corriente o dominante del “status quo” teológico en que se mueva, casi sin darse cuenta. Por supuesto que en todos (incluidos los más acérrimos defensores de algún sistema teológico) influyen otras teologías, a veces contrarias o al menos diversas de las que cree poder afirmar expresamente. Lo “no dicho” y lo inconsciente actúan también en los teólogos.<sup>134</sup>

Junto a esto, estoy todavía más convencido de la importancia evidente de la Biblia para toda la vida de fe del pueblo de Dios (incluidos los teólogos que no se crean por encima ni del uno ni de la otra); mucho más que la de cualquier teología, más o menos sistemática. Sobre todo en el campo pastoral, más valiera que los sacerdotes y ministros de la palabra en general, supieran leer, interpretar y explicar un poco mejor al pueblo de Dios esa Palabra de Dios escrita que la fe común nos dice que está “inspirada” por Dios y, tal vez más que es “inspiradora” de Dios; que, como el pan eucarístico, alimenta nuestro

ser espiritual de hijos de Dios, suscitando, purificando y acrecentando la fe cada día hasta el diálogo eterno y sin fin que tendremos con Dios y todos los hombres hermanos.

Creo que la Biblia es mucho más un libro de futuro y esperanza que de pasado y memoria, sin dejar también de ser decididamente memorial. Lo mejor de la Biblia aún no se ha realizado, si no es escatológicamente en Jesucristo. Ni la Paz interhumana, ni el Paraíso definitivo, ni la Justicia en la Tierra Nueva, ni el Reino de Dios han venido ya en plenitud a nuestro mundo e historia, tan limitados y pecadores, que apenas han logrado soñarlos por medio del Espíritu a Dios que habló por los profetas y del Hijo que poseyó el Espíritu sin medida y trató de difundirlo a toda la creación. Lo que hay de historia en la Biblia (tal vez como en toda “historia” escrita o hablada) es siempre historia interpretada e interpretante (o interpelante). No son hechos brutos que la exégesis lograría poner en claro, a disposición de la (o de una o su) teología ulterior. Leer la Biblia es hacerse vulnerable a la locura de un Dios que ha querido hablarnos porque nos ama, y a su utopía de un mundo humano de “hijos suyos”, que aceptan libremente la propuesta inaudita y graciosa de su Paternidad/ Maternidad.

Ser cristiano es “compartir el pan y la palabra” con los demás hombres, preferencialmente con los pobres, tratando de acercarnos del modo como lo hizo Jesús, o mejor, como lo haría Jesús hoy (seguimiento que no es imitación; fidelidad creativa o creatividad fiel). El fue quien supo “amar primero” y “nos amó hasta el extremo”. Lo prioritario debe ser el pan, la vida material compartida; pero la solidaridad afectiva, y la palabra dialogante auténtica, es lo que nos hace plenamente humanos. Será un compartir la palabra indefinidamente, sin cerrar jamás el diálogo, sin pretender nunca decir la última palabra, que sería negarnos al diálogo, a ese diálogo eterno al que estamos destinados porque para eso fuimos creados en la Palabra del Hijo.

Para terminar, volvamos al tema de la Cristología, y el nuevo pánico ante las divergencias de esta “tercera ola”<sup>135</sup> de búsqueda de un Jesús histórico, previo a la relectura creyente, inspirada de los cuatro Evangelios. Cabe decir al menos un par de cosas. Primero: que Jesús es tan grande, que es bueno que no haya quedado ni pueda quedar ya nunca sólo en manos de las instituciones eclesiales, y menos de los teólogos controladores, ni de los exégetas profesionales. Segundo: que éstos exégetas no son ingenuos, sino tal vez hipercríticos; y a la vez que dejan libertad a todo tipo de método investigativo, critican con igual acribia la mayoría de los resultados de los colegas, sobre todo cuando se pretenden absolutamente seguros.

De hecho no es ningún diálogo cerrado, sino que ahí sigue. El problema es la repercusión en la opinión pública y sobre todo el impacto en unos u otros teólogos, que se sienten inquietos frente a sus pseudoseguridades. La investigación histórica es tarea siempre inacabada, siempre por empezar, y nunca va a llegar a resultados definitivos. Porque es siempre, también, interpretación, “lectura”, tanto en el creyente como en el ateo, en el sistemático, como en el exégeta. Sigue el diálogo entre exégetas sobre todo en el mundo anglosajón, como C. A. Evans, E.P. Sanders, J. W. Miller. *J. D. Crossan*, y P.M. Casey, o el más reciente de *John P. Meier*.<sup>136</sup> Y la racha sigue, porque parece que *hay interés creciente por saber de Jesús, a través también de cierta exégesis científica, más o menos creyente*. Y la Biblia y su exégesis siguen siendo un medio privilegiado ( no único ni primordial, claro está) de llegar a conocer a ese Jesús, como decía ya San Jerónimo.<sup>137</sup>

1. DUQUOC Charles, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Madrid 1985, p. 34.
2. *Ibíd*em, pp. 36-38.
3. COMBLIN José, *Cristianos rumbo al siglo XXI*, Madrid 1996, p. 26.
4. *Ibíd*em, pp. 45-46.
5. En confirmación de lo dicho, cita a ALETTI J. N., “Esègèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?”, en la *RSR* de 1992, a propósito de Schillebeeckx.
6. SEGUNDO Juan Luis, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 193.
7. *Ibíd*em, p. 21, repetida casi en 194.
8. *Ibíd*em, p. 230.
9. Antes de esto había escrito Alonso Schökel varios artículos teóricos y prácticos, reunidos en tres tomos por Eduardo Zurro. Aquí nos interesa sobre todo el primer tomo: ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra. I. Hermenéutica bíblica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.
10. ALONSO SCHÖKEL Luis - BRAVO José María, *Apuntes de hermenéutica*, Editorial Trotta, Madrid 1994, p.11.
11. *Ibíd*em, p. 15.
12. *Ibíd*em, p. 34.
13. *Ibíd*em, p. 146.
14. *Ibíd*em, p. 76, citando a GADAMER H. G., *Verdad y método*, p. 448.
15. *Ibíd*em, p. 78.
16. BEAUCHAMP Paul, “Teología bíblica”, en LAURET B. - REFOULE F., *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid 1984, pp.189-237; la cita en p. 207.
17. *Ibíd*em, p. 208.

18. Sobre todo en SCHILLEBEECKX Edward, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1973.
19. En la obra testimonial SCHILLEBEECKX Edward, *Los hombres, relato de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, p. 44s.
20. *Ibíd*em, p. 65.
21. *Ibíd*em, p. 70.
22. *Ibíd*em, p. 71.
23. *Ibíd*em, p. 75.
24. *Ibíd*em, p. 77.
25. *Ibíd*em, p. 78.
26. *Ibíd*em, p. 80.
27. *Ibíd*em, p. 83.
28. BERGER Klaus, “La exégesis y la teología sistemática desde la perspectiva del exegeta”, en *Concilium* 256 (1994)123-135 =1059-71. La cita está en la p. 124.
29. *Ibíd*em, p. 125.
30. *Ibíd*em, p. 126.
31. *Ibíd*em, p. 127.
32. *Ibíd*em, p. 128.
33. *Ibíd*em, p. 129.
34. *Ibíd*em, p. 130.
35. *Ibíd*em, p. 131.
36. *Ibíd*em, p. 132.
37. *Ibíd*em, p. 133.
38. *Ibíd*em, p. 134.
39. *Ibíd*em, p. 135.
40. Recuerdo que en el Congreso Internacional sobre Bartolomé de Las Casas, que tuvo lugar en Lima en 1992, el famoso arqueólogo peruano Luis Lumbreras, declaró que él se había dedicado a la arqueología precisamente porque le interesaba mucho el futuro del Perú.
41. BROWN R. E., FITMYER J. A., MURPHY R. E. (Eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, New York 1996 (editado ya en 1990. Lo citaremos aquí así: NJBC. La primera edición, muy conocida, *The Jerome Bible Commentary*, traducida al castellano como *Comentario Bíblico San Jerónimo*, era de 1968).
42. NJBC, Prefacio, p. XXI. La traducción y las cursivas son míos.
43. NJBC, p. 1032.
44. NJBC, p. 1054, que trata de la “Canonicidad” y es de R.E. Brown.
45. BROWN R. E. - SCHNEIDERS S. M., NJBC, p. 1158.
46. NJBC, p. 1160. La segunda cursiva está en el texto inglés.
47. Esta es la principal conclusión que saca la doctora Sandra M. Schneiders, NJBC, p. 1160.
48. Gadamer H. G. y Paul Ricoeur señalan eso, según NJBC, p.1158-1159.
49. SCHNEIDERS Sandra M., NJBC, p.1159.
50. NJBC, p. 1159.

51. Esta reflexión final sobre la hermenéutica que llama "advocacy exegesis" o exégesis de apoyo el P. R. Brown está en NJBC, p. 1162.
52. BROWN R., "comentarios finales" en NJBC, p. 1162.
53. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia.*, PPC, Madrid 1994. El texto original es de 1993, a los cien años de la *Providentissimus Deus* de León XIII; y a los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII.
54. *Ibíd.*, p. 23. Las cursivas son mías.
55. *Ibíd.*, p. 101.
56. *Ibíd.*, p. 104.
57. *Ibíd.*, pp. 105-106.
58. *Ibíd.*, p. 100.
59. *Ibíd.*, p. 108.
60. *Ibíd.*, p. 109.
61. RICOEUR Paul, *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, Cuadernos de Editorial Docencia, Buenos Aires 1986. p. 187. Esa es la traducción que propone Ricoeur.
62. *Ibíd.*, p. 198. Se trata de una cita textual de GADAMER H. G., *Kleine Schriften*, I, p. 101.
63. *Ibíd.*, p. 204.
64. *Ibíd.*, p. 208.
65. *Ibíd.*, p. 214.
66. *Ibíd.*, p. 215.
67. *Ibíd.*, p. 219.
68. *Ibíd.*, p. 221.
69. RICOEUR Paul, *Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo*. Editorial Docencia, Buenos Aires 1985, pp. 34-35.
70. *Ibíd.*, p. 35.
71. RICOEUR Paul, *La hermenéutica de la secularización. Fe, ideología, utopía.*, Editorial Docencia, Buenos Aires 1986, p. 110.
72. *Ibíd.*, p. 118.
73. *Ibíd.*, p. 120.
74. RICOEUR Paul, *La metáfora viva*. Hay dos traducciones castellanas, con bastantes diferencias. La de Eds. Europa, Madrid 1980 y la de Eds. Megápolis, Buenos Aires 1977.
75. RICOEUR Paul, *Ideología y utopía* (Compilado por G. H. Taylor), Gedisa, Barcelona 1989. Son las pp. 26 a 41 que trato de sintetizar.
76. SIMIAN-YOFRE Horacio (Ed.), *Metodologia dell' Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994. Es el número 25 de la Colección "Studi Biblici".
77. VERMEYLEN Jacques, en la voz "*Histórico-crítica, Exégesis*" del *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dirigido por la Abadía de Maredsous, Ed.. Herder, Barcelona 1993, p. 732 [f. 1987].
78. ARMENGAUD Françoise, *La Pragmatique*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
79. La traducción y cursivas del texto original son míos. *Ibíd.*, p. 60.

80. *Ibíd.*, p. 61.
81. *Ibíd.*, p. 61.
82. *Ibíd.*, p. 61.
83. *Ibíd.*, p. 63.
84. SIMIAN-YOFRE, *Metodología dell' A.T...* p. 188.
85. ARMENGAUD F., *La Pragmatique*, p. 93.
86. CROATTO José Severino, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Editorial Lumen, Buenos Aires, 1994. Hay una primera edición de 1984.
87. *Ibíd.*, p. 34-35.
88. *Ibíd.*, p. 38.
89. *Ibíd.*, p. 51-52.
90. *Ibíd.*, p. 80.
91. *Ibíd.*, p. 105.
92. *Ibíd.*, p. 107-108.
93. *Ibíd.*, p. 114.
94. *Ibíd.*, p. 118.
95. SKA Jean Louis, En el capítulo 5 de la *Metodología dell' A.T.*, titulado: "Sincronía: l'analisi narrativa". Traducción y cursivas del original italiano son míos. *Ibíd.*, p. 141.
96. *Ibíd.*, p. 143.
97. *Ibíd.*, p. 144.
98. *Ibíd.*, p. 146.
99. *Ibíd.*, p. 168.
100. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994. Es el primero de los "acercamientos contextuales", antes del feminista. En esa edición, pp. 61-64. La idea reaparece al tratar la "actualización" y en el uso pastoral, sobre todo de las "Comunidades de base". en pp. 111ss y 123.
101. *Ibíd.*, p. 61.
102. *Ibíd.*, p. 111.
103. SIMIAN-YOFRE Horacio (Ed.), *Metodología dell' Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994. Capítulo 6, pp. 171-195. Notar que en la bibliografía, junto a los teóricos de una hermenéutica pragmática, aparecen sobre todo autores latinoamericanos o afines, como Boff, Croatto, Galeano, Mesters, Richard, Sicre, Vélez o el propio Simian-Yofre.
104. *Ibíd.*, p. 173. La cita de Habermas es traducción italiana del propio Simian-Yofre. Notar la semejanza con el famoso dicho de Lerins: "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus".
105. *Ibíd.*, p. 176-177.
106. *Ibíd.*, p. 177.
107. *Ibíd.*, p. 178.
108. *Ibíd.*, p. 180-181.

109. *Ibídem*, p.182. Curioso que para esto ponga antes una cita de Nietzsche.
110. *Ibídem* p. 184.
111. *Ibídem*, p. 191.
112. MCKNIGHT Edgar V., “Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der NT Bibelinterpretation”, en *Biblische Zeitschrift* N.F. 41(1997)161-173. La traducción y las cursivas son míos.
113. *Ibídem*, p.161s.
114. *Ibídem*, p.163.
115. *Ibídem*, p. 166.
116. Dos obras importantes de este crítico literario alemán, ISER Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetische Wirkung y Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans*, W. Fink Verlag, München 1994 (ya en 1972 y 1976 su primera edición).
117. *Ibídem*, p. 168.
118. “Ein lebenslanger Prozess, und er beinhaltet Bekehrungen auf verschiedenen Ebenen”.
119. *Ibídem*, p. 172.
120. *Ibídem*, p. 173.
121. JOSIPOVICI Gabriel, *El libro de Dios*, Editorial Herder, Barcelona 1993.
122. *Ibídem*, p. 95.
123. *Ibídem*, p. 96.
124. *Ibídem*, p. 97.
125. *Ibídem*, p. 275 y, con ligeras divergencias en p. 278.
126. *Ibídem*, p. 487.
127. *Ibídem*, p. 489.
128. MEEKS Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Editorial Sígueme, Salamanca 1988, pp. 15-17.
129. ELLIOT John H., *Un hogar para los que no tienen hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995, pp. 13-14.
130. *Ibídem*, p. 20-21.
131. Por lo demás es históricamente documentable que los enemigos de los teólogos son otros teólogos, desde el “odium theologicum” de Lucero contra Hernando de Talavera, de Cano contra Carranza, el de algún teólogo actual contra la Teología de la Liberación, y tantos otras celotipias menores.
132. Como los de Jenni-Westermann, Coenen-Beyreuther, Rossano-Ravasi, Balz-Schneider, Abadía de Maredsous, etc.; para no hablar del DBS, del TWNT o GLNT.
133. Dicho sea de paso: los diccionarios acaban siendo traducidos al castellano 5 o 10 años después de su aparición en alemán o inglés; con lo que no son precisamente lo más actualizado de la exégesis en ningún campo; pero es un mal menor.
134. Sobre lo “no dicho” o “no escrito” ver FUNK W. Robert, *The poetics of biblical narrative*, Polebridge Press, Sonoma, USA 1988. En el capítulo 12, “The Unwritten”. La historia escrita, por ejemplo, es sólo una selección del caos continuo y desorganizado, sin partes ni trama.

135. Como “tercera oleada” trata este punto FREYNE Sean, “La investigación acerca del Jesús histórico” en *Concilium* 269 (1997) 57-73.

136. Como prueba al canto aquí está el último número de JSNT, 69 (1998) con los artículos de Clive Marsh y Maurice Casey en relación al libro de WRIGHT N. T., *Jesus and the Victory of God* de 1996. Se escribe mucho sobretodo en inglés: EVANS A. Crig, *Jesus and his Contemporaries* de 1995 y SANDERS E.P., *The Historical Figure of Jesus* de 1993 o MILLER John W., *Jesus at Thirty* de 1997; todos ellos ulteriores a los de CROSSAN J. D., de 1991 (editado en castellano por Crítica, Barcelona) en su primer tomo y el de CASEY P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Developement of N.T. Christology* de 1991; o el más reciente de MEIER P. John, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Vol. 2: Mentor, Message and Miracles*, de 1994 (El tomo primero está ya traducido en Verbo Divino, 1998).

137. San Jerónimo: “Ignoratio enim Scripturarum, ignoratio Christi est”, *Com. in Is.*, PL 24,17.

# **LA EVANGELIZACION DE LA CIUDAD CONTEMPORANEA**

## **Perspectiva venezolana**

*Pedro Trigo,sj*

Este trabajo se ubica dentro de la teología fundamental, no en el sentido escolástico de los previos para el discurso propiamente teológico sino en la acepción textual de que nos ocupamos de lo que está en la raíz más que de discusiones de escuela o de aplicaciones a la práctica pastoral específica.

El método sigue tres pasos: ante todo la descripción de la ciudad concreta sobre la que versará nuestro discurso. Para ello hemos partido de nuestra experiencia personal compartida. Eso significa que ya esta mirada está informada por esa perspectiva cristiana que posteriormente elevaremos a concepto. Naturalmente que hemos dialogado nuestra percepción con estudios de científicos sociales. Pero queremos subrayar que nuestro ver, como por lo demás cualquier ver, no pretende estar libre de presupuestos. Y apostamos porque esta perspectiva, aunque no es sin duda complejiva, capacita para valorar aspectos importantes que desde otros puntos de vista no se ven o se pasan rápidamente.

El segundo paso será presentar sucintamente el puesto de la institución eclesíastica en la ciudad venezolana. Ella es una entidad social y como tal está concretamente ubicada en la red de instituciones que componen esta figura histórica. No todas las configuraciones eclesíasticas habilitan igualmente para la tarea evangelizadora. Tanto la manera como la institución eclesíastica se inscriba en el seno de la Iglesia a la cual pretende expresar, como el modo como se relacione con las demás instituciones privadas y públicas y el lugar donde

su ubique en la pirámide social tienen consecuencias claras en la labor evangelizadora. Si no se toma esto en cuenta el análisis teológico puede caer en la abstracción idealista.

En el tercer paso, en consonancia con el nivel de análisis teológico en que nos situamos, nos preguntamos en primer lugar por el sujeto evangelizador. De su abordaje surgirá una propuesta que para nosotros es la puerta para la evangelización real de la ciudad. Desde ahí nos referimos al destinatario. Descubrimos dos sujetos jerarquizados y planteamos el significado para ellos de la evangelización.

## **I. LAS CIUDADES DE VENEZUELA: ANALISIS GENETICO-ESTRUCTURAL**

### **- El trasfondo de la experiencia urbana: la ciudad señorial**

Venezuela, como el resto de América Latina, tiene experiencia de vida urbana. Precisamente los municipios eran gestionados por los criollos, que no eran todos los procedentes de Europa sino los que ostentaban el título de fundadores, pobladores, vecinos reconocidos o señores de indios, que luego derivarían a encomenderos y hacendados. El criollo vive en la ciudad, aunque trabaje en el campo y tenga en él su casahacienda. En este sentido estricto la ciudad es el ámbito de la cultura criolla y la cultura criolla es una cultura urbana. La ciudad misma es el lugar de la cultura, no en sentido primario el lugar de la economía. Claro está que en la ciudad vive la mayor parte del sector terciario y en sus alrededores se asientan algunas industrias. Pero el motor de la colonia, tanto la minería como la agricultura de exportación, la ganadería e incluso gran parte de la manufactura, se asienta en el campo o en pequeñas ciudades especializadas. La ciudad le vive al campo. Y en la ciudad viven los grandes funcionarios de la administración central, los señores de la tierra y los dedicados a profesiones liberales: intelectuales, educadores, funcionarios, abogados, médicos, artistas y artesanos especializados y del común y grandes almacenistas y pequeños comerciantes.

Resumiendo podemos decir que en la ciudad colonial están los que mandan (autoridades coloniales y señores de la tierra), la burocracia que administra, los que sirven a ambos, y los que oran, que detentan el poder ideológico, simbólico y ritual. En el campo viven los que trabajan, los que los hacen trabajar y los que los consuelan de sus trabajos. El drama es que los que trabajan suman más del 80%. En principio se les reconoce su condición cultural; incluso en sus pueblos (no así en las haciendas) hay un principio de

vida ciudadana ya que son ellos mismos los que, aunque dependientes, los administran. Pero el paradigma de la cultura prestigiosa y de la vida digna es sin duda la ciudad. Una realidad que en principio les estaba prohibida.

Esta ciudad siempre fue señorial: participaban todos, pero jerárquicamente, y los señores llevaban la voz cantante. Aunque tenía cierto lugar la meritocracia en artistas, intelectuales, comerciantes enriquecidos... En la vida cotidiana y en las manifestaciones culturales participaban todos; pero la gestión política estaba reservada a la aristocracia criolla. El pueblo sólo podía hacer oír su voz indirectamente: secundando con su ejecución entusiasta o mostrando su desacuerdo con su reticencia, con su resistencia pasiva e incluso con su maledicencia y hasta con eventuales revueltas.

La Ilustración es asumida por una parte del estamento criollo dirigente de un modo contradictorio: es por una parte un pensar experimental y productivo que pone a valer al campo y consiguientemente concentra más riqueza en la ciudad. Pero es también la adopción de una ideología que lleva a ponerse de espaldas respecto de la idiosincrasia y de la cultura criolla, y a revestirse acríticamente de costumbres y proyectos nacidos de otras dinámicas sociales.

En el siglo XIX la Ilustración, trasmutada en liberalismo y luego en positivismo descuida el primer aspecto y acentúa el segundo. Sobre todo en la organización política. El resultado es la yuxtaposición de la fachada legal y el funcionamiento real. Esta incapacidad de transformar la realidad por la negativa a reconocerla como punto de partida provoca la reacción de los caudillos rurales que se limitan a afirmar lo dado sin proyectos renovadores. La consecuencia es la inestabilidad y el predominio de lo militar con la consiguiente destrucción de vidas y haciendas, el desestímulo económico y el declive de las ciudades. Todo se mantiene en un estado letárgico.

En Venezuela la paz la impone un caudillo (la última gran batalla es de 1902) y el país se ruraliza. El amo del poder deja Caracas y reside en una pequeña ciudad del interior. Pero por imperativos del poder, vertebra al país con una red de carreteras y va articulando también la burocracia estatal. Al amparo de la paz, el país convaleciente va saliendo de su letargo. Pero será el motor del petróleo el que permita dar un salto cualitativo. La república señorial duró en Venezuela hasta los años cuarenta de este siglo.

### **- Modernización como urbanización**

En esta década se solaparon dos proyectos que cambiaron la faz de las ciudades y ante todo de la ciudad capital. En el primer lustro, un proyecto

modernizador impulsado por el Estado, pero de corte privado y específicamente burgués, en un clima de respeto para todos y de libertad de opinión pública, con una institucionalización estatal en contacto con la incipiente sociedad civil y al margen de los partidos. Se suponía que el Estado y la burguesía naciente irían creando una vida moderna, que daría lugar a un ejercicio moderno, civilizado, ilustrado, de la política. Este proyecto fue interrumpido por un golpe de estado, que dio paso a la entrada abrupta de las masas en la política y en la vida de la ciudad. El objetivo era también la modernización, pero desde un sujeto social notablemente ampliado y con la mediación de los modernos partidos de masas, es decir en democracia, con lo que entraña de participación, movilización y articulación de la vida ciudadana. Otro golpe de estado volvió por diez años al proyecto modernizador por arriba. Y desde 1958 las masas irrumpieron de nuevo, encauzadas más estructurada y maduramente por partidos policlasistas. Y se instauró por fin establemente la democracia.

Este cambio político cambió la faz de Caracas que en pocos años duplicó su población. En esos años fue muy alto el protagonismo de las masas y de sus líderes. También fue completa la hegemonía de los grandes líderes nacionales. En la década de los 60 bullía la ciudad: no sólo por el torrente incesante de nuevos pobladores y la fiebre de construcciones sino también por la cantidad de reuniones y eventos de todo tipo, las concentraciones masivas, las manifestaciones.

Al fin los dos proyectos sobre el país habían confluído. Ambos coincidían al equiparar modernización con civilización, que venía a ser lo mismo que urbanización. La barbarie estaba asociada a lo rural. Por eso no sólo había que incrementar la vida urbana, también había que urbanizar el propio medio rural. Ese era el mensaje simbólico de Doña Bárbara, la novela del expresidente Rómulo Gallegos: la barbarie estaba representada por el cacique que utiliza la fuerza y la rutina; la civilización estaba personificada por el graduado universitario, atenido a la ley y con planes modernizadores. La fuerza de la ley, que viene de la ciudad, se impone sobre la violencia rutinaria de lo rural. El líder es el doctor, que hegemoniza a los peones porque los respeta y civiliza.

En la realidad, hacia el segundo tercio del siglo un grupo minoritario pero altamente significativo de la burguesía se dedicó con brillantez y generosidad a funciones públicas; y a la vez que contribuyó muy significativamente a la modernización democrática del país, liderizó a amplios sectores populares que, profesionalizándose, fueron el soporte de la modernización que posibilitó el petróleo.

El mito de la democracia fue la educación. El derrotó a la revolución. Si la educación abría todas las puertas, si había más plazas disponibles que solicitantes calificados, merecía la pena sacrificarse unos años por los hijos hasta que los hijos doctores pusieran a valer a los padres. Este fervor en torno a la educación hizo que los adultos aceptaran las reglas de juego y las jugaran lealmente y otorgó tremendo protagonismo a la juventud. Se simultaneaba la laboriosidad de fondo con múltiples pronunciamientos y eventos que evidenciaban el valor de lo público. La gente tomaba su propia vida en sus manos; pero a la vez quería moldear el espacio social, la vida colectiva, la dirección política del país, que era en primer lugar el destino de la ciudad.

Al percibir este horizonte, fueron muchísimos los que vinieron a las ciudades. Buscan medios de vida, es decir mejor empleo y mejor sueldo; también servicios (salud, educación, agua, luz); y poseer aparatos modernos (TV, video, equipo de sonido, nevera, computadora...). Otros, además de eso, ansían ampliar el horizonte: rozarse con más gente y más variada, tener más información, estar donde suceden las cosas, tener más libertad personal (saludar sólo a quien quiera, poder escoger adónde ir o no ir si no quiere: no tener presión social), poderse divertir. Muchos buscan, pues, la ciudad, aunque sean conscientes de los sacrificios que entraña: ritmo acelerado, jornada de trabajo apretada por causa de la duración de los desplazamientos, espacio privado reducido, costos elevados, anonimato y soledad, peligrosidad, desprotección... Pero la complejidad y dinamicidad compensan, ya que permiten muchas posibilidades y una recreación del sujeto, y para muchos merece la pena afrontar el reto global que supone la ciudad.

Por parte del Estado, de los años 40 a los 60, buena parte de los ingresos petroleros se orientaron hacia la construcción de las infraestructuras urbanas. En su planificación se utilizaron como base los postulados del movimiento moderno. Pero al no existir un punto de vista propio o una tradición desde la cual incorporar los aportes surgidos desde otras dinámicas, lo que sucedió fue la yuxtaposición inconexa de las tendencias que prevalecían en cada momento en Europa o Estados Unidos o la demolición sucesiva de las construcciones para levantar otras más altas y congestionadas y cada vez con menos relación con el contexto y aun con el medio en general. Aunque hasta los años 60 prevaleció el buen gusto, la apertura, la luminosidad y la simbiosis con la naturaleza.

Sin embargo se privilegió al vehículo sobre el peatón. En parte porque la ciudad se parceló en áreas de vivienda, de trabajo, de servicios y de recreación; y era imperativo desplazarse desde las áreas residenciales a las demás con la

mayor celeridad. De ahí que el espacio del movimiento, de ser un espacio marginal pasó a ser el configurador de la ciudad y el responsable de la incomunicación entre sus partes. Así la autopista (con sus elevados, distribuidores de tráfico y túneles) es el elemento más visible de la ciudad, sustituyendo a la acera, al bulevar y a la plaza. Aunque la exigüidad e incluso la degradación de los espacios peatonales se debe en el fondo al menosprecio del peatón. Esto no sucedió en las primeras urbanizaciones de los años 40, pero se impuso a medida que avanzaban los años 60.

La sociedad clasista vive una ilusión de armonía por el papel del Estado que hace de colchón social y distribuye a todas las clases, claro está que asimétricamente, la renta petrolera. La asimetría salta a la vista en la ciudad ya que más de la mitad de sus habitantes vive en barrios de ranchos sin propiedad reconocida y con servicios que no pagan y dependen de la benevolencia del Estado. En esa situación de ilegalidad no tienen propiamente derechos, no son en sentido estricto ciudadanos; pero juegan como los demás con entusiasmo el juego establecido, convencidos de que, a pesar de todo, también ellos salen ganando. Esta paradoja de una sociedad clasista sin lucha de clases por el papel distributor del Estado se expresa engañosamente como una sociedad de intereses conciliados. La cara ciudadana de este sueño es el tono de ciudad alegre y confiada, de puertas abiertas y de roce interclasista de apariencia igualitaria, sin animosidad. Y en verdad la ciudad palpitaba, receptiva del acontecer mundial, que se hacía presente en incesantes eventos, pero orgullosa de sí misma.

De todos modos el carácter predominantemente contemporáneo de nuestras ciudades (ya que incluso las cuatricentenarias comenzaron a crecer hace menos de cincuenta años) está indicando un enorme dinamismo en la dotación de servicios básicos, que bien que mal expresa la existencia de un cuerpo social. Si no, no se explica que en pocas décadas se hayan urbanizado tantos terrenos dotándolos de aguas blancas y negras, calles y aceras, luz, servicios educativos, centros hospitalarios, plazas, mercados...

Naturalmente que la renta petrolera posibilitó esta urbanización galopante; pero su diseño y ejecución exigen obviamente multitud de iniciativas y esfuerzos mancomunados. Esto es tanto más sorprendente (y por tanto debe ser fuertemente enfatizado) dado que no existía experiencia histórica que lo facilitara. El año 1937 la población urbana no llegaba al 30%; ahora según las estadísticas oficiales es la rural la que no pasa del 16% (aunque según otros parámetros más cualitativos llegaría sin duda al 30%, ya que bastantes llamados núcleos urbanos no pasan de ser pueblos grandes, y ni tanto

puesto que con frecuencia la población vive diseminada). Se puede decir que esa transformación fue obra de dos generaciones. Y tenemos que convenir que fue un momento extraordinariamente creativo y positivo, a pesar de sus innegables ambigüedades.

### **- Polarización social y fragmentación urbana**

En los años 70 se produce un cambio brusco de paradigma. El país se sobredimensiona y ya la ciudadanía y las élites no son capaces de gerenciarlo. Además desde el gobierno se envía a la ciudadanía el mensaje de que todo se arregla a base de dinero. Así se quiebra el proceso de capacitación y asunción de responsabilidades por parte de la ciudadanía y de meritocracia por parte de la administración pública. Sobreviene un tiempo de arribismo y saqueo descarado de lo público. El cinismo de las más altas autoridades desmoraliza a la población y más aún la política de no encarar la situación, creando una sensación de bonanza para mantener la aceptación popular a costa de agotar las reservas públicas.

El despertar de ese sueño es tremendamente amargo. En 1979 desciende por primera vez en lo que va de siglo la capacidad adquisitiva popular. Y desde entonces el derrumbe es crecientemente acelerado. Además diez años después la necesaria política de ajustes se aplica de un modo tan brusco y unilateral que lleva la contracción al borde del colapso. El corte de gastos sociales y el desempeño burocrático sin mística ni control ni retribución adecuada determinan el abandono práctico de los servicios en los barrios (educación, salud, agua, vialidad), que coincide con el alza brusca de los artículos de primera necesidad y con la reducción de puestos de trabajo y el deterioro de los salarios. Esta caída es tan repentina y abrupta que resulta inasimilable. Además nadie explica al pueblo lo que está pasando. Los pobladores de los barrios se sienten repentinamente abandonados, excluidos, solos.

En el plan de ajustes también las clases medias tienen que pagar una cota muy alta, sacrificando no sólo gran parte de su bienestar sino también su seguridad económica básica. Muchos ni siquiera hallan como seguir pagando el apartamento, el carro y tantas otras cosas que habían adquirido a crédito. El clima de la ciudad se crispa. Además ya no hay dinero ni humor para los eventos ni para los encuentros. Cada quien se encierra en su entorno más inmediato tratando de salvarse como pueda de lo que se experimenta como un naufragio colectivo.

Este empobrecimiento repentino es vivido por un lado como el amargo

despertar de un sueño, como una dolorosa cura de realidad que se está dispuesto a afrontar, se ve como medicina saludable, aunque se desearía que pasara pronto este cáliz; pero por otra parte se es consciente de que las cargas no son compartidas ya que han aumentado los ricos y son más ricos que antaño. Esta polarización creciente, patente para todos, provoca un gran resentimiento y tiende a desmoralizar.

Se ha perdido el sentimiento de pertenecer a un cosmos urbano organizado y organizador; ya no se siente la “unidad urbana”, que en nuestro caso no se plasmó en un planeamiento urbano orgánico (que existió desde el año 1939: el plan Rotival; pero que sólo se realizó incipientemente) sino en ese dinamismo histórico que se suponía compartido, en esa sensación (que en cierto modo correspondía a la realidad) de que todos caminábamos en la misma dirección (aunque a escalas y ritmos diversos) y en un espacio simbólico compartido y abierto (aunque hubiera su arriba y su abajo); en definitiva el convencimiento espontáneo de que todos pertenecíamos al mismo conjunto, a un solo cuerpo social del que la ciudad era el órgano vivo.

El problema actual no es el hacinamiento (aunque en algunas áreas suburbanas y populares afecta bastante) sino la falta de organización interna de esos espacios; es decir, la extrema proximidad completamente desvinculada. El problema no es lo impersonal (la inhibición del nombre propio y los rasgos particularizantes). Lo impersonal en este sentido neutro es constitutivo de la gran ciudad, y el anonimato, así entendido, es una fuente de libertad que posibilita el desarrollo individual. El problema es precisamente el negarse a tener vínculos impersonales, el negar la responsabilidad en este campo extensísimo de relaciones largas, restringiéndola a las relaciones cortas comunitarias.

El problema es la prédica incesante de que no existen sujetos colectivos y el ejemplo ruinoso de las élites que actúan sólo para su provecho privado, vaciando así de contenido humano a la ciudad y al país, como también por otro lado a la familia o a cualquier otra lealtad que trascienda al propio sujeto.

El deterioro económico, el abandono de las áreas públicas y la prédica neoliberal, que resume todo en el éxito económico y en el consumismo, provoca una escalada de violencia en los que no ven la posibilidad de acceder por su propia productividad a los objetos o experiencias codiciadas y no se sienten ligados por ninguna lealtad social.

Las ciudades se llenan de rejas, y las urbanizaciones de lujo y hasta de clase media privatizan sus calles mediante alcabalas. La gente cambia de hábitos: no

se atreve a salir, sobre todo de noche, evita, si puede, ciertas zonas, y los eventos y los encuentros se contraen bruscamente.

Este confinamiento, en situaciones familiares de estrechez económica y de incertidumbre respecto del futuro, recalienta demasiado estas relaciones con el peligro muy cierto de que se desbalancen o quiebren, y en todo caso acentúa la sensación de angustia, que se vive como una especie de síndrome social.

Sin embargo, poco a poco, la gente va reaccionando. Ante la ausencia de propuestas públicas y proyectos comunes, y empujados por el adoctrinamiento neoliberal propalado por los mass media con una impronta netamente fundamentalista, lo que se busca es capacitarse, pero más aún posesionarse en el mercado por los métodos tradicionales: construcción de carteles oligopólicos o gremiales, presiones políticas...

Muchas personas de clase popular y media emplean gran parte de su tiempo libre y de los recursos que no alcanzan para las necesidades básicas en cursos de capacitación profesional. No pocos empresarios medios están absorbidos en repotenciar sus empresas para ponerlas a flotar en un ambiente enrarecido y crecientemente competitivo. Poco a poco se empiezan a redimensionar las expectativas, tanto de las posibles ganancias y sobre todo de la tasa de ganancia, como del consumo. Como resultado de todo ello, el ambiente de las ciudades es más ajetreado que antaño, y también más rígido y malhumorado. La gente resiente este cambio porque lo vive como inmensa pérdida humana. Se está de acuerdo con el énfasis económico y la progresividad en los conocimientos y los ajustes incesantes, pero no se consuela con la pérdida que siente en la convivialidad.

Actualmente las grandes ciudades se han fragmentado: la división de Caracas en cinco municipios o de Maracaibo en dos es expresión de la falta de solidaridad de los ricos que no quieren compartir con los pobres el dinero de los impuestos. Esta división administrativa es la consolidación legal de la fragmentación urbanística que con frecuencia es tan tajante que equivale a una verdadera segmentación. Podemos hablar de una privatización de los espacios cualitativos: los que tienen posibilidades económicas se confinan en lugares exclusivos, tanto de vivienda como de trabajo y ciertamente de disfrute. Lo público queda para los de abajo: las plazas, las calles peatonales, las aceras, los parques, el transporte colectivo, las oficinas burocráticas, la educación pública, los hospitales, los templos... son lugares de roce, de coexistencia, de encuentro y a veces de conflicto; pero sólo para la gente popular o para los excluidos o a lo más para la clase media baja y en algún sector la clase media media. La clase media alta y la clase alta nunca va a lugares públicos. Los de

arriba nunca ven a los de abajo y éstos sólo tienen acceso a ese mundo mediante las páginas sociales de los periódicos (que no compra el pueblo); y sólo muy fugazmente dejan ver sus imágenes al gran público en los programas de TV.

Se acepta que la situación es de violencia permanente. En esas condiciones el dominio es meramente despótico: por la guerra económica, ideológica, política y policial. Así se tiene a la gente contra la pared. No les interesa, como les interesaba a los ricos a lo largo de toda nuestra historia, obtener la hegemonía. Por eso no existe la ciudad como espectáculo urbanístico para los de abajo y exhibición de los de arriba de su mundo de vida superior. Ese es el sentido social de la aristocracia, al que fueron tan sensibles los patriciados de antaño y el sector más dinámico de la burguesía naciente.

### **- Mundialización por arriba y exclusión**

Creemos que hoy desde los burócratas de la industria petrolera y desde otros sectores de poder se está proponiendo de nuevo esa modernización por arriba que se intentó en los 40 y 50. Ahora ella significa la inserción decidida y, dicen ellos, sin complejos en el escenario mundializado. Estas personas, bienintencionadas como las de antaño, no conocen el país sino por estadísticas, y no tienen ningún interés de acercarse a él de otro modo.

Piensan que la pobreza se irá superando por el rebalse sobre el país del crecimiento económico. La mejor política social, dicen, es una buena política económica, que para ellos se expresa en indicadores macroeconómicos. Esperan que la gente se vaya adecuando a las condiciones del mercado e ingresando en él y escalando posiciones. En el clima de la ciudad esta propuesta, transmitida perentoriamente por todos los medios, se siente como una presión casi intolerable. Es que, dado el handicap insuperable de la mayoría, la propuesta encierra una terrible violencia ya que se la siente como una condena, como un decreto de exclusión. El impulso a modernizarse, que implica capacitarse y competir, es una moción genuina de nuestra población que está en la base de la expansión de nuestras grandes ciudades. No hay ningún rechazo a ello. Precisamente porque se anhela, se siente la frustración de que no se les ayude creando condiciones que la hagan posible.

Es cierto que no pocos se pliegan acriticamente a la propuesta vigente y ella los va reconfigurando hasta sentir que así son las cosas y que no se gana nada haciéndose ilusiones. Otros no acaban de entregarse y esa cierta exterioridad respecto del sistema (que es en realidad no renuncia a la propia interioridad) los capacita para descubrir su inhumanidad que sienten en carne

propia dolorosamente. “La irracionalidad de la ciudad del presente, sobre todo la del Tercer Mundo, proviene de la racionalidad autonomizada del dinero” (Cruz-Díez 75). El habitante de la gran ciudad descubre detrás de las leyes del dinero una violencia económica legalizada. Creemos que dadas estas condiciones no es difícil explicarse el creciente escepticismo de los ciudadanos corrientes sobre el valor y legitimidad que poseen las leyes mismas” (id 76). Ejemplos patentes que han provocado este escepticismo entre nosotros serían la impunidad de quienes provocaron quiebras fraudulentas en grandes instituciones bancarias o quienes aparecen como sagaces por transferir a USA todos sus activos dolarizados provocando el desplome del bolívar con la consiguiente revalorización de su dinero, aun a costa del empobrecimiento de las mayorías.

Creemos que un gran número de personas, por el respeto que se tienen a ellos mismos (y consiguientemente a los demás) siguen obrando con justicia y en cierto modo con solidaridad, aun en esta situación que parece castigar este tipo de conductas, tenidas como disfuncionales. Por eso, a pesar de todo, aún se puede vivir humanamente en nuestras ciudades. Pero los que dan el tono son los que sacan la consecuencia de que en este juego se vale todo, con tal de que a uno no lo agarren, es decir en tanto sus actos no tengan consecuencias desfavorables para sí mismos. De ahí que la gente se inhiba y desconfíe de todos instintivamente, cuando hasta los años 70 la convivialidad confianzuda daba la pauta en nuestras ciudades y gran parte de las transacciones eran contratos orales basados en la buena fe de las partes.

El que ambientalmente la gente se duela tanto y tan públicamente de este cambio de paradigma indica que la mayoría no lo comparte sino que lo sufre, y sólo la impunidad legal y la falta de sanción moral colectiva hace que la arbitrariedad y el irrespeto campeen y se exhiban.

Creemos percibir un movimiento soterrado, pero consistente hacia una mayor profesionalización, no sólo en el sentido de capacitación técnica sino en el de la persuasión de que a la larga la seriedad en los compromisos y la rectitud en los tratos son más provechosas que sus contrarios. Para estas personas la utilidad no se mide sólo económicamente sino también se contabiliza el reconocimiento de los otros y la satisfacción propia.

Sin embargo lo que observábamos de falta de sanción moral colectiva es más difícil de superar. Obedece por una parte a un talante permisivo que entiende el respeto como no inmiscuirse en el terreno del otro, incluso cuando su conducta nos afecte. Tiene que ver con un individualismo muy asentado, que permanece incluso en las relaciones familiares, de paisanaje y de amistad,

signadas por otra parte por un gran sentido de pertenencia y de lealtad. Por otra parte esa inhibición denota un déficit notable de la conciencia ciudadana. Nadie se cree con derecho de decirle nada a otro, no sólo porque cada uno es cada uno sino porque no somos parte unos de otros, o, si lo somos, eso se expresa más en actos positivos libres que en normas que todos debemos acatar y no se expresa en una corresponsabilidad compartida para hacerlas valer.

Este déficit de conciencia ciudadana es el veneno inoculado por la modernización populista, aunque de un modo más brutal está también presente en la modernización por arriba. En el fondo ambas coinciden en proponer al occidente desarrollado como único paradigma. Y para ambas el trabajo profesionalizado y la educación son los canales por los que el pueblo dejaría su propia cultura (calificada de rutina, atraso, infantilismo, rudeza campesina) para asumir la occidental (que sería la única digna de ese nombre). El veneno del populismo estriba en que halaga al pueblo como ser cultural, pero en el fondo lo irrespeta profundamente. El que las soluciones habitacionales que le brindan sean conejeras sin posibilidad de expansión, el que no funcione el seguro social al que los trabajadores han cotizado toda su vida, el que no haya verdadero interés en mejorar la educación popular, el que en las zonas populares no haya colectores de basura, el que las aceras sean estrechísimas, llenas de huecos y ocupadas por los carros, el que la policía los trate sin ninguna consideración, el que los burócratas abusen impunemente de su paciencia, el que los políticos sólo pisen los barrios y aun las zonas populares en la campaña electoral montando unos tristes carnavales de mentiras... y tantas cosas más evidencian que quienes toman decisiones sobre la masa popular no la consideran igual a sí mismos en dignidad sino perteneciente a otro conjunto: el de los que no tienen derechos, el de los que son sistemáticamente engañados, el de los que no son consultados y ni siquiera mirados.

### **- ¿Un camino hacia el reconocimiento y la participación?**

Esto lo sufre la gente, que más que todos los padecimientos físicos resiente la falta habitual de respeto. El pueblo venezolano que habita en las grandes ciudades no se ha acostumbrado a esto. Precisamente el éxito emblemático del metro, que en sus veinte años de funcionamiento ha logrado que se mantengan en un nivel óptimo las instalaciones y el comportamiento de los usuarios, estriba en que quienes lo diseñaron y lo gerencian consideraron a los usuarios de igual categoría que ellos mismos: "Una clave del éxito del sistema fue entrenar al personal de mantenimiento y de operación para atender a la gente como un ciudadano de primera clase y no como gente marginal" (Cruz-Díez

57). Este apunte nos lleva al corazón del problema: Cuando se respeta a la gente, la gente respeta. Eso es lo que ha faltado en nuestras ciudades: la modernización por arriba trataba con candidatos a ciudadanos y los modernizadores eran el paradigma; una relación, pues, unidireccional y vertical; y la modernización populista entiende la representación como sustitución. Pero el ejemplo del metro (que transporta más de un millón de pasajeros diarios) evidencia que la tendencia puede revertirse y que saldríamos ganando todos.

La tendencia irreversible hacia la descentralización regional que incluye la elección directa de gobernadores y alcaldes y la transferencia de competencias y recursos desde el gobierno central a los estados y municipios ayudará a la configuración de verdaderas ciudades porque propicia el que la ciudadanía discuta sus propios asuntos y se haga cargo poco a poco de la ciudad. También estimula la conformación de una auténtica burocracia local para la que es imprescindible la acumulación orgánica de numerosos profesionales cualificados en muy diversas disciplinas y compenetrados con la problemática y las posibilidades de la ciudad y de su entorno. Hay que reconocer que el grado de organicidad de nuestras ciudades es todavía muy débil; y por eso las manejan minorías que se arrojan la representación de la colectividad sin responder ante ella. Pero eso es lo que está en trance de revertirse, a pesar de tantos intereses creados e inercias que lo obstaculizan.

## **II. LA INSTITUCION ECLESIASTICA EN LAS CIUDADES VENEZOLANAS**

La Iglesia fue una de las instituciones configuradoras de la ciudad señorial en la colonia. Pero desde que en 1863 triunfó el liberalismo a nivel político e ideológico no tuvo lugar entre las élites, aunque siguió contando con la lealtad del pueblo y de las mujeres. Por los años 70 hasta se llegó a expulsar a todos los obispos y a cerrar los conventos de monjas y frailes. Sin embargo hasta fin de siglo todos se proclamaban cristianos.

Desde finales de siglo el clima intelectual y la opinión pública fueron ganados por el positivismo. La religión se tuvo como cosa del pasado, útil para encuadrar a las masas que aún no habían llegado al conocimiento científico y a la autodeterminación moral. La institución eclesiástica sin reconocimiento jurídico, con una enorme penuria económica y de personal, entró, sin embargo, al debate público y emprende con coraje la restauración tanto de la disciplina eclesiástica como de la vida cristiana, afrontando también la pastoral de los varones alejados.

El cambio vendrá cuando, sin cancelarse aún la normativa legal, se permite sin embargo la entrada de congregaciones religiosas para educar a la élite laica, que manda masivamente a sus hijos a los colegios religiosos como vía hacia la modernización. Ya los primeros egresados reivindican en la universidad la pertinencia de la religión y desde sus profesiones una parte significativa apoya la modernización democrática con justicia social, desde la sana secularidad que posibilita la división de planos maritainiana.

De todos modos esa distinción de planos, entendida de un modo un tanto mecanicista, lastra y castra a este movimiento, que se caracteriza más por su solvencia profesional que por su formación intelectual cristiana y más por su mística y generosidad que por una genuina espiritualidad. Por eso muchos hombres, eminentes en diversos campos, agradecerán a esta educación el haberles permitido lograr con excelencia sus propósitos; pero no puede decirse que los cualificara y orientara. En ese sentido la educación católica logró una cierta moralidad privada y notable eficiencia; pero no se destacó tanto por su carácter evangelizador. Y así no dio lugar a intelectuales católicos. De sus aulas salieron, sí, católicos que además fueron intelectuales, pero no conocedores profundos del cristianismo ni gente cuyo desempeño intelectual estuviera permeado por él. Tal vez el matiz, importante pero no suficiente, que adquirieron un grupo de estos egresados fue el de una cierta consideración de lo público y del bien común, que en algunos fue una verdadera dedicación.

De todos modos el ambiente no era disciplinar sino de una enorme simpatía y cercanía humana, y el ambiente dinámico de esta educación se debía a la entrega generosa y muy horizontal de estos religiosos que ejercieron un fuerte liderazgo en los jóvenes. El efecto de esas décadas de educación católica fue el prestigio de la Iglesia como factor modernizador; pero con un cierto reproche de elitismo.

Un salto cualitativo se dio cuando crecientes contingentes de religiosas y religiosos se fueron desde mediados de los años 50, pero sobre todo a partir de los 60, a los barrios con el objetivo de la promoción popular. El símbolo y la bandera sería Fe y Alegría. Su lema "adonde no llega el asfalto" señala una ubicación, pero también una perspectiva: se penetraba en los barrios como adelantados de la civilización, es decir desde la perspectiva de la ciudad para integrar a ésta a los que iban llegando. Por eso eran apoyados tanto por los políticos como por la burguesía naciente, preocupados ambos por la posibilidad de una explosión social y más aún de una escalada revolucionaria a ejemplo de Cuba.

La institución eclesiástica secular había incrementado su número, su consistencia moral y su solvencia pastoral. Desde principios de los 60 vería incrementar rápidamente sus efectivos. En la reinstauración de la democracia en 1958 se la necesitaba y se la reservó un puesto entre las fuerzas vivas. Ella había resentido su posición de minoridad legal y estrechez de recursos, y por eso lo aceptó como un reconocimiento ansiado y merecido. El cambio de horizonte está simbólicamente representado en la entrada a Caracas del primer cardenal venezolano en un carro descapotable compartido con el presidente Rómulo Betancourt, socialdemócrata, sospechoso hasta entonces de comunismo para la mayor parte de los eclesiásticos y con un liderazgo indiscutible, saludando ambos a las masas que ovacionaban entusiasmadas. Esto era tan inédito e inesperado en la Venezuela republicana que nos parecía soñar despiertos. En 1964 se firmó el “Modus vivendi” entre la Iglesia y el Estado, que puso fin al patronato. La Iglesia fue reconocida como institución de pleno derecho, una institución privada, pero importante por su peso y en ese sentido oficiosamente pública. Había logrado su libertad respecto del Estado, pero se asumió de un modo acrítico como parte del orden establecido, más aún como parte de las instituciones que lo iban configurando; y por tanto como garante de él.

Es cierto que en los años 60 era plausible pensar que era un orden justo y con suficiente dinamismo como para integrar a todos a él. Esta tendencia a identificarse con el establecimiento se consolidó y casi se consagró con la llegada de Caldera a la presidencia. Para la mayoría de los eclesiásticos era la Iglesia la que había llegado al poder. Y así lo percibían también los partidos políticos y la opinión pública.

En esta dinámica de consolidación, reivindicación y reconocimiento de la institución eclesiástica era casi inevitable que se estableciera una equiparación práctica entre Iglesia e institución eclesiástica. Esto sucedió tanto en parte de la clerecía como en la opinión pública como también en el propio pueblo venezolano que, como reconoció repetidamente la conferencia episcopal, se sentían cristianos pero no Iglesia.

A nivel eclesiológico esta clerecía caminaba en la dirección opuesta al Vaticano II. En la tesitura en que se encontraba no podía reconocerse como pueblo de Dios ni podía reconocer al resto del pueblo de Dios la carta plena de ciudadanía que tenía por derecho propio en la Iglesia. Ni siquiera se la concedió a los sacerdotes. Y así los intentos de renovación pastoral de la segunda mitad de los 60 se estrellaron contra el muro de una institución que había llegado a

sus metas y que por eso no quería ni oír hablar de cambios por el temor de que ellos la hicieran perder la posición recién adquirida.

Al sacralizar inconscientemente el orden establecido al que se sentía pertenecer, tampoco aceptaba de hecho el carácter secular de lo histórico y la necesidad de discernirlo con el parámetro de la vida digna de las mayorías y de la verdadera humanidad cuyo paradigma es Jesús. La mayoría de los eclesiásticos lo consideraban bueno porque en él la Iglesia, que eran ellos mismos, era reconocida. Esta Iglesia no pudo aceptar las conclusiones de la asamblea de Medellín. Para ellos la situación de Venezuela no era de pecado; por el contrario, a pesar de los abusos, la institucionalización del país era de derecho: estaba regida por criterios de justicia social en libertad. Por eso no tenía sentido apoyar las organizaciones de base; por el contrario, lo pertinente era esforzarse por integrar a los marginados a las instituciones vigentes. No eran capaces de ver su carácter clientelar y que no cabían todos y ni siquiera la mayoría.

El evangelio de la institución eclesiástica era el del desarrollo con justicia social, el de la democracia con contenido social, el de la promoción popular. Eran las propuestas vigentes, asumidas como voluntad de Dios. El matiz de los personeros eclesiásticos era la mística, en el sentido de entrega generosa, y la ética, tanto privada como pública. Como se ve, no había ningún anuncio novedoso y bueno. En sentido literal no había evangelio.

Queremos destacar la relación interna entre la absolutización práctica de la institución eclesiástica, que impidió que se diera la comunión de todos los integrantes del pueblo de Dios en su condición básica de cristianos, y la aceptación como evangelio de Dios de la propuesta establecida. Es lo que ya en 1832 viera proféticamente Rosmini: de la separación del clero de los fieles se derivaría la descomposición interna de la Iglesia, la subordinación respecto del orden político y el relegamiento de la propia misión. La razón de fondo sería la unión inextricable entre apoyarse en Dios y apoyarse en el pueblo de Dios. Si falta este apoyo, la institución eclesiástica tiene que unirse a otro carro ya que en sí misma no tiene consistencia. La consistencia le viene de su ser cristiano; pero esta dimensión no puede realizarse sino en el seno del pueblo de Dios.

En las décadas siguientes la institución eclesiástica se hizo más importante. Conforme las instituciones del sistema entraban en crisis, más aparecía la relevancia de la institución eclesiástica, que no se corrompió a lo largo del proceso; más ayuda recibió de quienes veían en ella el resto salvado

del naufragio, y más pidieron su apoyo las otras instituciones y la alabaron como un modo de limpiarse ritualmente cubriéndose con su manto.

Y así la institución eclesiástica fue multiplicando las diócesis, las parroquias, los centros educativos, desde escuelas de barrio hasta universidades, adquirió y repotenció emisoras, se hizo de plantas de TV, modernizó periódicos... Después de la crisis provocada por las medidas de ajuste y en el marco de la descentralización se hizo cargo de hospitales e integra, a diversos niveles, múltiples comisiones al respecto. Hoy pertenece a la institucionalización vigente no sólo como un poder moral sino mucho más por su propia red institucional, de una eficiencia, por lo general, reconocidamente superior al promedio. No creemos sin embargo que esa presencia sea especialmente significativa como maestros espirituales capaces de proponer y acompañar procesos genuinos de iniciación en el misterio cristiano.

Como se ve, los requerimientos de personal en una institución eclesiástica tan extendida y diversificada son enormes. Dentro de la debilidad institucional del país en el momento presente, puede pasar desapercibida la de la institución eclesiástica. Más bien desde fuera se la ve saludable. Sin embargo no es así. Para hablar sólo del número, sin entrar en la calidad, actualmente no hay ni cien curas más que en el año 60 y la población aumentó tres veces más. Por eso la fuerza de los hechos lleva a que la formación se viva en función de seguir la carrera eclesiástica. Esto, prescindiendo de cualquier intención subalterna. Aunque en estas circunstancias no es fácil que éstas no surjan.

Si la institución eclesiástica no se ha corrompido como otras instituciones, es señal de que sus miembros poseen una cierta trascendencia. Pero lo que dijimos de los laicos que salen de los colegios católicos podemos decirlo también de la institución eclesiástica: el tono lo dan funcionarios honestos, sencillos y hasta generosos, pero sólidamente anclados en lo establecido y que por eso no sólo no se hacen planteamientos sino que los desestimulan y si es caso los reprimen. Una fe que no busca entender tiene algo de enferma. Un celo apostólico que se cierra a la profecía tiene cortadas las alas. Una caridad que se resigna a lo dado no es la religión de la caridad a la que se refirió Pablo VI como síntesis del Concilio.

Gracias a Dios no han faltado a lo largo de estas décadas obispos, sacerdotes y religiosas y religiosos que han ido más allá de estos parámetros. No han sido excepciones sino un minoría, a veces un tanto retraída como reflejo de defensa, pero presente y actuante en el seno de la Iglesia. Como no

se han presentado como alternativa pública respecto de los otros sino como una insistencia dentro del conjunto, a ellos se debe en parte la confiabilidad de que goza la Iglesia ante la opinión pública. Pero no son los que dan el tono de la institucionalidad. Hay una suerte de coexistencia pacífica, una especie de pluralismo de hecho; pero no hay indicios de que el conjunto de la institución eclesiástica esté dispuesta a abrirse a planteamientos más allá de las técnicas de mercadeo o la exhortación a una mayor generosidad.

En la ciudad venezolana la Iglesia es la institución. Ella está presente en cualquier manifestación institucional. Ella hace oír su voz en el acontecer nacional. Pero por lo general su presencia es meramente aquiescente y su voz se limita por lo regular a lamentarse de los incesantes abusos, incluso a condenarlos. Se percibe que dice lo que se espera que diga, es decir lo que le toca en el reparto institucional de papeles. Habla desde dentro del orden establecido. En ese sentido su voz no suena a evangelio. Porque no se ve tan claro que la Iglesia sea un movimiento, que desde una vida alternativa proponga caminos para ser distintos, procesos de transformación personal y de vida social recreada.

En la Venezuela actual casi todos se sienten cristianos. La Iglesia mantiene aún un fuerte capital simbólico. Pero la institución eclesiástica en su generalidad prefiere enterrarlo que ponerlo a producir. Unos porque realmente no saben qué hacer y no están dispuestos a ponerse en camino, que equivale a desinstalación. Otros porque temen que eso sería el fin de la respetabilidad e incluso intocabilidad que le otorgan las “fuerzas vivas” y los medios de comunicación. Otros porque se han identificado con su imagen pública y no se ven ni en un trato fraterno con los otros sectores del pueblo de Dios ni en una relación abierta con los ciudadanos.

Este último es el problema de fondo. En general un obispo o un párroco o un religioso o religiosa no se ven como apóstoles, como el apóstol Pablo por ejemplo, concurrendo donde se reúne gente religiosa para encontrarse con Dios (Hch 16,3) o con gente interesada en discutir sobre problemas humanos (Hch 17,17-20). Nos resistimos a entrar en concurrencia en un mercado abierto. Estamos presos de nuestros privilegios estamentales. Los miembros de la institución eclesiástica hablan en Venezuela y se comportan icónicamente. No somos personas que tenemos un evangelio propio, es decir que hemos incorporado a Jesús como evangelio de Dios y estamos dedicados a él y por eso lo comunicamos como nuestra más íntima verdad. Y al no estar poseídos por el Dios de Jesús tampoco nos mueve la suerte de sus hijos hasta

el punto de arriesgar por ellos nuestra tranquilidad, nuestra imagen pública y nuestra seguridad institucional.

El resultado de esta inhibición es que en este ambiente impregnado de religiosidad, frecuentemente etérea y descomprometida, pero a veces expresión de una búsqueda genuina y totalizante, la gente no piensa en general que un párroco o una religiosa que se dedica a la enseñanza puedan ayudarles en este camino. Los ve en otra onda. Por eso cuando pululan toda clase de ofertas religiosas casi se puede decir que al público no se le ocurre buscar por los lados de la Iglesia católica. En esta ciudad la imagen de la institución eclesiástica no es la de maestros espirituales. Es, sí, la de gente que ayuda; pero institucionalmente, sin comprometerse por lo general con las personas ni menos aún con organizaciones de base. Repetimos que hay una minoría que sí, pero que está muy lejos de configurar a la institución eclesiástica y la mayoría no le da ocasión.

En síntesis creo que debajo de la brillante superficie de la respetabilidad y confiabilidad, la institución eclesiástica está presa de su posición privilegiada y, si no se libera internamente, no puede evangelizar a la ciudad. Aunque no lo reconozca ella misma ni lo perciba la opinión pública, su crisis es la de las demás instituciones criollas, es la crisis global de la institucionalización criolla, paliada en parte por no haber incurrido en los clamorosos abusos de las demás.

### **III. LA EVANGELIZACION DE LA CIUDAD**

#### **- ¿Vive mi Iglesia el cristianismo como Evangelio?**

La evangelización de la ciudad contemporánea no es un planteamiento que por hipótesis tiene resuelto o le es posible resolver a cada una de las Iglesias locales tal como de hecho se encuentran. Es decir, no puede darse por asentado que cada una de ellas posea de hecho el Evangelio. Por tanto este planteamiento no puede ser confinado al campo de las estrategias y tácticas, del planeamiento técnico, del método, de lo instrumental.

Es cierto que Dios en la Pascua ha constituido a Jesús de Nazaret como su buena noticia para cada época y para cada cultura. Por tanto Jesús sí es evangelio de Dios para las ciudades contemporáneas. Pero la indefectibilidad de la Iglesia como conjunto no se extiende a cada Iglesia local. Aun en el caso de que conserve materialmente la ortodoxia, queda siempre pendiente de

comprobación si esa Iglesia posee a Jesús precisamente como evangelio, es decir si recibe la presencia viva de Jesús como gracia que la salva y renueva, como tesoro que la colma de alegría. Es completamente distinto poseer una doctrina y administrar unos ritos sagrados que vivir de una relación personal; es diferente leer unos libros canónicos que escuchar discipularmente la voz que habla en ellos y fuera de ellos; es diverso unirse por una disciplina común o formando un equipo de trabajo a que él sea el que está entre nosotros, en el conllevarnos recíprocamente en la fe, el amor fraterno y la vida cristiana. Tampoco puede darse por supuesto que cada Iglesia esté galvanizada por el evangelio del Reino al que remite Jesús.

Por eso al hablar cada Iglesia en nombre de Dios y Jesús puede santificar su nombre o profanarlo. Al obrar “in persona Christi” puede hacerlo presente y remitir a él o sustituirlo, autodivinizándose. Siempre tenemos que preguntarnos, no sólo como cristianos particulares sino como Iglesia local, si somos oyentes de la Palabra y si podemos decirle como Pedro de todo corazón que “tú tienes palabras de vida eterna”. Dicho a un nivel antropológico, recibir el evangelio del Reino causa dicha, hace a las personas felices. ¿Sentimos esa bienaventuranza? ¿Es ella perceptible en nuestras Iglesias? ¿O la hemos canjeado por la seguridad, el prestigio y el bienestar?

Así pues el tema de la evangelización de las grandes ciudades adquiere ante todo la forma de esta cuestión: ¿Vive evangélicamente la Iglesia que habita en las grandes ciudades? ¿Está entregada a Jesús, percibido como evangelio de Dios? Desde él como presencia viva, ¿está toda ella polarizada por el Reino como evangelio? Antes de seguir adelante es imprescindible responder a estas preguntas.

Esto no pretende ser una inocua exhortación piadosa, válida en principio para cualquier planteamiento. Parte por el contrario de la sospecha de que la angustia que invade a bastantes representantes de la institución eclesiástica por no acertar a interesar a muchos conciudadanos puede expresar meramente la frustración por la figuración y el lugar social perdidos, y el deseo de recuperarlos con técnicas adecuadas de mercadeo. La pregunta cargada de ansiedad sobre cómo evangelizar puede ser indicio de la negativa a plantearse la pregunta de si estamos evangelizados. Porque, insisto, puede existir normalidad eclesiástica sin evangelio. Y por lo que toca a mi Iglesia creo que, al menos en parte, eso es lo que sucede. Y no querer afrontarlo es equipararse a tantas empresas que gastan enormes sumas en publicidad porque su mercancía no se diferencia en sí misma de muchas otras del mercado.

## **- No podemos eludir el propio sujeto**

La pregunta por el grado en que Jesús y el reino de Dios al que él remite son evangelio para nosotros es la clave para la evangelización de la ciudad porque en aquello en que sí son evangelio para nosotros podrá serlo también en principio para nuestros conciudadanos. Y aquello que hagamos para que llegue a serlo será en principio lo que tendremos también que proponer a los demás. Si nosotros somos ciudadanos de las grandes ciudades como ellos, parece que el razonamiento es plausible, con todas las adaptaciones del caso dado el pluralismo de la ciudad, que en cierta medida también existe entre los cristianos de ellas.

Así pues lo que estamos diciendo es que en el tema que nos ocupa no podemos eludir el propio sujeto, más aún que lo tenemos que proponer con toda su radicalidad, como si no existieran los demás. Los evangelizadores somos así, estructuralmente, primero pacientes pastorales y luego, y en la medida en que asumamos esta condición, podremos ser agentes pastorales; y de hecho lo seremos, incluso si no nos lo proponemos explícitamente. En efecto, si quienes nos rodean nos ven embarcados en un proceso serio de transformación personal; si ven que vamos en pos de una autenticidad cada vez más humilde y consecuente; si nos ven embebidos en una aventura espiritual que nos hace salir de nosotros mismos, que nos mantiene palpitantes, sensibles, abiertos al acontecer; si nos perciben vivamente interesados por los demás y que somos capaces de relacionarnos con ellos desde nuestra desnuda verdad, es normal que se pregunten por la fuente secreta de donde mana tanta vida, tanta humanidad. Incluso en nuestros pecados seremos evangelio si, desde esa actitud, no los ocultamos ni nos resignamos a ellos sino que aun de nuestro mal buscamos sacar bienes mayores.

## **- La función inhibe al sujeto personal**

Si nosotros, los cristianos de las grandes ciudades y en primer lugar los eclesiásticos que habitamos en ellas nos preguntamos por nosotros mismos como destinatarios del Evangelio, podremos encontrar tal vez que nuestra condición de agentes pastorales ha absorbido la dimensión de cristianos. Y así nuestra dedicación a la pastoral, nuestro ser para los demás, que con frecuencia es vivido de un modo prevalentemente burocratizado, inhibe nuestro ser con los demás, es decir nuestra dimensión primordial de cristianos, y que de hecho no dedicamos tiempo al llevarnos mutuamente en la fe y en el amor fraterno. Nuestra vida cristiana no es una vida compartida.

Si vivimos todo nuestro tiempo cualitativo en esa dimensión de funcionarios que inhibe el propio sujeto, es claro que no tenemos ninguna relación constituyente y ningún evangelio que dar. Podremos ser abnegados, generosos, bienintencionados y eficaces. Podremos hacer todo esto, es verdad, por Dios y por Jesús. Pero no lo haremos con ellos, porque la relación que se tenga con ellos guarda homología estructural con la que tengamos con otros seres humanos. Si reducimos al mínimo el estar con otros, también estará reducido al mínimo el estar con Dios y con Jesús. Al identificarnos con nuestra profesión, con nuestra figura pública, fuertemente institucionalizada, hemos eludido nuestro propio sujeto. Ya sólo podemos decir lo que hay que decir y hacer lo que hay que hacer. Es la lógica institucional. Hemos perdido nuestra alma. Hemos caído en la alienación religiosa que Jesús reprochó a los líderes religiosos de su tiempo. En estas condiciones no somos sujetos pacientes. Tampoco somos en sentido estricto individuos que vivimos en la ciudad y que buscan ser felices y salvarse.

Al eludir la subjetualidad como dimensión fontal, al negarnos a vivir una existencia auténtica, no podemos tampoco empatar con los conciudadanos a este nivel elemental, que es el decisivo. Desde esa elusión no hay posibilidad de evangelizarlos. El arranque profético y programático de la “Gaudium et Spes” no puede entenderse como una táctica proselitista; es la expresión primaria de la encarnación, que es hacerse uno de tantos como compromiso solidario. Al convivir compartiendo su suerte siento las mismas alegrías y tristezas que ellos sienten. Como me afectan a mí porque estoy solidariamente en su misma situación, puedo asumir mi vida concreta como simpatía y compasión.

*- Identificación con la figura prestigiosa de funcionario eclesiástico -*

Creo que en la institución eclesiástica venezolana se ha caído en esta reducción del sujeto empírico absorbido por la función y finalmente sustituido por ella. Dos son los modos fundamentales de esta alienación. El primero tiene que ver con la relevancia social del funcionario eclesiástico, con su figuración, con su importancia, y con la satisfacción que esta situación proporciona a esas personas. Hemos insistido en que la institución eclesiástica venezolana consigue reconocimiento por parte de las élites en los años 40 y 50 y que ese reconocimiento se oficializa políticamente en la década de los 60. Un obispo o un párroco, independientemente de su valía personal, heredan esta relevancia. Lo mismo podemos decir de un director o directora de un colegio regentado por religiosos. Esta prestancia institucional llegó a escalar la

máxima cota de confiabilidad institucional en la opinión pública a raíz del comportamiento de un grupo reducido pero significativo de obispos, religiosos y religiosas en las crisis que provocaron las medidas de ajustes (1989-1992). En estas condiciones es una tentación muy grave para un representante de la institución eclesiástica identificarse con esa figura e invertir ese prestigio que no nace de él sino de su función, en vez de actuar desde el individuo cristiano concreto que es y validar con sus actitudes y actuaciones esta confiabilidad y convertirse así en fuente actual de la verdad y la vida de la institución eclesiástica, es decir en evangelio vivo para los conciudadanos.

Dicho de otro modo, el peso real de algunos tiende a sacralizarse como si fuera un peso inherente por hipótesis a la institución eclesiástica. Esta apropiación espúrea vacía a la institución de significatividad, quema rápidamente el crédito depositado por la opinión pública, y la institución pasa a ser una institución opaca, in-significante y a un paso de convertirse en insignificante. Creemos que es lo que está en vías de suceder y con más rapidez de lo que muchos creen. Es la sal que ha perdido sabor y no sirve ya para nada.

Esta posibilidad de eludir el sujeto está reforzada por un modo preconciliar de autoentenderse y valorarse la institución eclesiástica que en mi país, lejos de ser recesivo va en aumento entre sus miembros. Es la recaída en el dualismo sagrado-profano. Con el agravante de que la separación de lo sagrado se expresaría en ritos muy formalizados que ni siquiera retienen el halo de lo numinoso. En un ambiente como el actual de religiosidad ambiental, tan sensible a lo misterico en el sentido convencional de fascinación y sobrecogimiento, la propuesta sacral eclesiástica no tiene mucho porvenir entre nosotros. Y sin embargo no son escasos los clérigos, más aún entre los jóvenes, que se identifican de tal modo con su papel de representantes de la institución sagrada establecida y de dadores de servicios religiosos que se relacionan con los demás cristianos y con los conciudadanos en general desde este papel social, inhibiendo al propio sujeto incluso a nivel cristiano. Esta actitud da para mantener una normalidad, no para plantearse un evangelio. Esta normalidad excluye cualquier novedad, excluye el acontecimiento, excluye, pues, la consideración del cristianismo como evangelio. Se llama evangelio a unos determinados contenidos doctrinales y normas de conducta.

#### *- Identificación con la tarea generosa de agente pastoral*

El segundo modo como la función absorbe al sujeto empírico tiene que ver con un modo de concebir el apostolado que puede ser caracterizado como la

pro-existencia sin la con-sistencia. Si el agente pastoral es una persona entregada generosamente a los demás (pro-existencia) desde la autarquía que proporciona una vida ascética (ataraxia) y una sólida formación, esta entrega tiende a extenderse de un modo consecuente hasta ocupar todo el tiempo cualitativo de la persona. Como la persona ha superado problemas personales perentorios y por su formación humana y espiritual tiene una amplia autonomía de vuelo, sin darse cuenta va prescindiendo de sí, ya que la situación es tan extrema que lo van absorbiendo por completo múltiples casos urgentes y tareas importantes. Llega un momento en que el vivir de esa persona es desvivirse: es un puro agente pastoral. La generosidad sin tasa es un indicio para él y para los demás de que todo va por el camino correcto. Pero no es así.

Jesús fue sin duda un ser para los demás; pero desde su ser con ellos. Jesús fue una persona libre, pero no autárquica. Nadie menos autárquico que Jesús. Jesús vivió desde su relación mutua con el Padre y con los demás. El vivió entregado al Padre y a los seres humanos, pero también recibió la vida de ellos. Porque estaba en las manos de Dios, se ponía en las manos de quien abría su corazón a Dios: él le entregaba los dones divinos y recibía su hospitalidad. Jesús vivió su entrega desde la cotidianidad compartida, sobre todo con gente popular. El evangelio de Jesús sólo se entiende desde esa matriz compartida de la cotidianidad. Si no, es ya otra cosa.

En este agente pastoral generoso que consideramos se dan dos variantes respecto del paradigma de Jesús. Ante todo no está con el pueblo en su cotidianidad. Primero porque no existe para él la dimensión de cotidianidad: todo el tiempo se va en reuniones y actividades. En ese sentido decíamos que se desvive, es decir que no vive, que no tiene tiempo para estar, que no conoce la cotidianidad. Pero, segundo, porque tiene su vida asegurada: se la asegura la institución. No se pone en manos de los demás. En este plano tan decisivo no conoce la reciprocidad de dones. Estructuralmente es (en la terminología de los años 60 y 70) un liberado, que es el grado sumo del militante.

Pero una persona que no vive la vida a este nivel primordial, ¿cómo puede saber que su actividad desbordante sigue la dirección adecuada? Si cristianamente se trata de que “tengan vida y la tengan en abundancia”, ¿cómo sabrá lo que conduce a la vida quien no la vive, quien vive desviviéndose? Sólo desde el iluminismo de la ilustración o desde el doctrinarismo fundamentalista. Ese agente pastoral generosísimo está estructuralmente abocado al extravío por la carencia de relaciones recíprocas en el plano de la cotidianidad. Quiero precisar que no me refiero a la cotidianidad intrascendente del tiempo libre de

una sociedad supradesarrollada sino a la cotidianidad abierta y configuradora del tercer mundo en la que lo que se teje es la vida misma..

Sin él saberlo este agente pastoral de tiempo completo no se relaciona personalmente con los demás porque él mismo se ha puesto entre paréntesis. Esta carencia de relaciones personales a la larga despersonaliza al agente pastoral que se va convirtiendo insensiblemente en un agente, bien sea de bienes civilizatorios o de organización social o de bienes y servicios religiosos. Pero además, si no se relaciona personalmente con los demás, tampoco podrá hacerlo con Dios. Podrá hablar en nombre de él con entusiasmo, pero cada vez más sus palabras serán iconos, slogans, ideología. Finalmente, el descuido de sí mismo, aun revestido de generosidad, es en el fondo una manifestación de autosuficiencia que se paga cara. A la larga uno acaba en manos de sus propios demonios, que entran a una casa en orden pero desocupada.

Tampoco esta elusión del sujeto en su versión sublime hace posible la evangelización. La evangelización es la proclamación de la vida fraterna de los hijos de Dios, esa vida que nos reveló y alcanzó Jesús. Y ése que se define como agente pastoral es un héroe, es un guía, es un jefe, un promotor, un concientizador, aunque sea sencillo y humilde; pero no es un hermano, no tiene relaciones recíprocas. Tampoco es un hijo porque no tiene tiempo cualitativo para estar con Dios ni para contemplar a su Hijo. A la larga este agente pastoral no da la vida de Dios sino la propia. Y en definitiva la del orden establecido en una u otra de su versiones.

Esto ha sucedido en nuestra Iglesia en un sector de religiosas y religiosos y en algunos curas seculares, y en alguna medida todavía sigue sucediendo. Y a pesar de tanta generosidad y buena voluntad, el resultado no es la evangelización.

### **- Dicotomía despersonalizadora: dedicación profesional y tiempo libre**

A veces no se siente esta miseria de haber perdido el alma porque el funcionario eclesiástico divide su tiempo entre el tiempo público o profesional y el tiempo privado o personal. Y así atiende a la parroquia dentro de un horario establecido, y el resto del tiempo diario y el día de descanso semanal son para uno, que se encierra en una zona privada o se pierde de la parroquia para que nadie lo moleste. Lo mismo podemos decir de religiosos o religiosas que se dedican a la enseñanza. Estas personas en su tiempo libre, que puede ser bastante amplio, se dedican a sus hobbies o a sus negocios o a estar con quienes

viven viendo TV o en otros pasatiempos o visitan a gente amiga o hacen deporte...

El problema de este modelo es que se produce una dicotomía y por eso cada uno de los dos tiempos son en una medida muy considerable independientes entre sí. Ellos son agentes pastorales en el espacio-tiempo de su desempeño pastoral. El resto del tiempo, aun concediendo que no hagan nada tenido como pecaminoso, es decir que guarden lo que se llaman socialmente buenas costumbres, lo pasan a su albur. De ese tiempo no tienen que dar cuenta a nadie. En él no se diferencian de sus conciudadanos: dentro de la gama de lo que se suele hacer en su medio, hacen lo que les dicta su individualidad. En ese tiempo ellos son elementos de un conjunto. Lo que en él sucede son especificaciones individualizadas de lo que se hace genéricamente. En él no sucede nada trascendental. Es una cotidianidad banalizada. La causa es que el sujeto que en él se expresa no es la persona en su ultimidad sino sólo esa zona impersonal de los rasgos individualizantes. Obviamente este tiempo no está evangelizado. Es un tiempo expresamente mantenido al margen de lo trascendente. El límite externo es que en él no suceda nada que contradiga su función social. También desde la dimensión del mal se evita lo trascendente.

Este confinamiento en lo privado y en la zona media de lo in-trascendente es la marca de lo despersonalizado (en él no se juega uno mismo) y de lo insolidario (no se sale de lo de uno para ir personalmente donde el que me necesita). El efecto de esta encarnación espúrea es que el tiempo de la dedicación pastoral tampoco sea un tiempo personal sino que en él las cosas transcurren en el nivel profesional. Igual que en el tiempo privado uno hace lo que se hace, aquí uno actúa desde su papel: dice lo que hay que decir y hace lo que hay que hacer. La dicotomía lleva a moverse entre lo anecdótico y discrecional por un lado y lo pautado y conductual por el otro. Al aceptar el tiempo como privado, como libre, uno lo ha castrado condenándolo a la futilidad. Y así, al confinar el sujeto a este nivel superficial, también en el otro tiempo se expresa desde la pertenencia al conjunto que constituye la institución eclesial, cuya representación asume.

Personas así no pueden evangelizar a la ciudad: su vivencia ciudadana es intrascendente, elude el compromiso, no pone en común elementos sustantivos de sí para formar un cuerpo social. Por el contrario, se atiene a lo dado y lo consume. En esa estructura de su tiempo libre y de la ciudad que en él se expresa no cabe el evangelio del Reino. Y no sólo no cabe; ni siquiera es inteligible, no significa nada. Y prestarle atención supondría una amenaza para ese modo de vivir.

Individuos así no pueden ejercer la pastoral como evangelio. Podrán transmitir contenidos y proponer conductas, podrán modelar y gerenciar instituciones que respondan a demandas específicas dentro del mercado religioso establecido. Y podrán llegar a hacerlo con todo convencimiento y eficiencia profesional. Pero están imposibilitados de proclamar el Evangelio. Así como el agente pastoral con la figura del militante o liberado está estructuralmente al borde del extravío, así este funcionario dicotomizado es un ser aculturado, es decir que se define acriticamente tanto por su pertenencia al conjunto de la ciudad como al de la institución eclesiástica, que es una de las instituciones establecidas en ella. Al entenderse como un miembro de esos conjuntos, ambos naturalizados (es decir sacralizados ya que en la práctica se viven como absolutos, como ámbitos fácticos, con su propia consistencia, independientes de cualquier religación trascendente y por eso incuestionados), no se desea que haya Evangelio. No es bienvenida ninguna novedad con tanto peso que relativice a ambos mundos de vida refiriéndolos a ella.

Si el Evangelio no es uno de los elementos del orden establecido, ni aunque lo consideremos el más importante de ellos, ni tampoco su conceptualización religiosa, es decir la expresión de su sacralidad, de su peso específico, si el Evangelio es en todo caso novedad trascendente aunque se acerque a la ciudad y la fecunde, no puede acceder a la dimensión del Evangelio quien vive al nivel despersonalizado de miembro del conjunto que es la ciudad y del subconjunto que es en ella la institución eclesiástica. Individuos así no pueden recibir en sí el Evangelio, y no pueden por tanto convertirse en evangelizadores.

**- El sujeto evangelizador son los cristianos, no la institución eclesiástica**

Si es válido lo dicho hasta ahora, ello significa que el sujeto de la evangelización de la ciudad no puede ser la institución eclesiástica. El sujeto evangelizador sólo pueden ser los cristianos, el pueblo de Dios. El problema, es importante precizarlo, no es de ningún modo la existencia de la institución eclesiástica. Es impensable un conjunto humano estable sin la dimensión institucional. El problema es que de hecho en nuestras Iglesias el papel de jerarca o de agente pastoral se come frecuentemente al sujeto cristiano, que es la dimensión originaria, fundante, la que constituye a la persona; que es el nivel al que acontece la propia salvación.

No estamos estableciendo una nueva dicotomía. Estamos recordando algo sumamente elemental: que uno es cristiano, que en ello se muestra la gracia de

Dios con uno y que a fin de cuentas eso será lo único que esperamos llegar a ser eternamente. En la vida perdurable no habrá religión ni sacramentos ni por tanto sacerdotes: habrá hijas e hijos de Dios en el Hijo Jesús, y hermanos y hermanas en el Hermano universal; todos estaremos colmados por el Espíritu Santo que es el de Jesús, y en el Espíritu participaremos como comunidad humana, como nueva creación, de la comunidad divina.

Cristiano es quien ha recibido esta revelación como una noticia tan hermosa, tan definitiva que todo lo pospone y lo encamina a vivir desde ya según esta propuesta de Dios, que es el don que se le ha concedido. La Iglesia es mucho menos que los cristianos: hay muchos que en el Espíritu viven como hijos y hermanos sin haber oído hablar de Jesús y aun sin saber tematizar ese misterio fundante. Pero la Iglesia es sacramento. Nosotros sí hemos recibido esta revelación a través de la comunidad histórica que se remonta a Jesús de Nazaret; y por eso nos esforzamos por vivir como vivió Jesús, constituimos comunidades llevándonos unos a otros en la fe y confortándonos mutuamente, y tratamos de sembrar por doquier la fraternidad de los hijos de Dios, evangelizando a Jesús, que es la piedra angular de este edificio, ya que por él y en él acontece el que hayamos llegado a ser hijos de Dios y el que vayamos siendo hermanos unos de otros.

Si esto, que es la sustancia, queda arrinconado por trabajos burocráticos o por un activismo generoso y devorador, todo se deforma irremediamente. Podremos quizás decir las mismas palabras, pero, carentes de sujeto y por tanto de realidad, carecerán de poder suscitador. Tampoco en nosotros despertarán ningún eco ya que, derramados en nuestra función, habremos perdido la interioridad.

Desde siempre ha dicho la teología latinoamericana más genuina que el método es la espiritualidad. Pero es cierto que hoy lo vemos muchos más claramente. El punto de partida no es la institución ni los requerimientos de la situación sino el sujeto, ese sujeto empírico en su concreción irreductible, con sus diversas dimensiones y desde luego en su situación.

No es esto lo que prevalece hoy. Lo más visible en nuestras parroquias y colegios es, por una parte gente identificada con la institución que presta servicios religiosos o de otra índole con mayor o menor dedicación, entusiasmo y creatividad, y por otra individuos sueltos que vienen a recibir esos servicios y satisfacer así esas necesidades específicas con mayor o menor entrega y fervor. Claro está que si todavía mana Iglesia y no simplemente se sobrevive es porque a ambos lados diríamos del mostrador sí hay cristianos que

convirtiéndose siempre de sus pecados se esfuerzan por vivir como hijos de Dios y por eso se reconocen como hermanos y se llevan mutuamente en la fe y en el amor fraterno. Y eso a todos les parece bien. Pero no se puede decir que la Iglesia concreta que somos esté actualmente configurada o en trance de configurarse para que esto acontezca. No se puede decir que ése sea el criterio a cuya luz se revisa periódicamente todo lo que existe para favorecer ese proceso de constituirnos en hijos y vivir la fraternidad de los hijos de Dios y sembrarla donde vivimos. Son muchas cosas, demasiadas, las que existen simplemente porque existían y porque se sacralizaron. Y esta maraña insignificativa y opaca dificulta mucho reconocer lo fundamental y distrae un gran cúmulo de energías, hurtándolas de ese intento que es lo único verdaderamente sagrado, lo decisivo.

La prueba más clara de lo que llevamos dicho es que los intentos evangelizadores de las últimas décadas (la Misión Nacional y la programada Misión Permanente: 1984 y 1985; la que se viene realizando como preparación para el milenio y la incoada Misión de Caracas) son meramente contenidistas. Una comisión central elabora unas guías que los agentes pastorales intermedios proponen a los agentes de base que los llevan a las bases cristianas en sucesivas reuniones y a la gente que los quiera recibir en visitas domiciliarias. En esta cadena la relación es siempre vertical y unidireccional. Al eludir el sujeto desde el comienzo al final, sólo quedan unos contenidos, cada vez más diluidos, que no comprometen ni al que los da ni al que los recibe. Desde la lógica institucional no se puede desbordar este esquema. Lo que queda fuera de él es precisamente la condición de buena nueva, que es la marca de autenticidad del cristianismo vivo y vivificador.

### **- La institución eclesiástica tiene que subsumirse en el Pueblo de Dios**

Si el sujeto evangelizador no es la institución eclesiástica sino el pueblo de Dios, eso significa que para que el pueblo de Dios llegue a constituirse en sujeto la institución eclesiástica tiene que subsumirse en él. Actualmente la institución eclesiástica hipostasiada roba la subjetualidad del pueblo de Dios, y un número creciente de cristianos expresa su cristianismo al margen de ella. Si la institución eclesiástica, que tiene acaparado el espacio, no da lugar, no lo tomarán los laicos. Dar lugar no es inhibirse ni retirarse, es, repetimos, desabsolutizarse como miembros de la institución para que se desarrolle su condición primordial de cristianos. Cuanto más crezca en los eclesiásticos y religiosas la condición de cristianos más pondrán el acento en el ejercicio común y compartido de la vida cristiana.

El resultado será que la institución eclesial se deflacionará hasta llegar a sus dimensiones cabales. Entonces, al cobrar importancia lo esencial, se relativizará de hecho la institución, en el doble sentido de disminuir su tamaño y su importancia, y de referirla toda a posibilitar y fomentar la vida cristiana. Esto último significa nada menos que la desalienación y la salvación de la institución eclesial y así su justificación.

Si los eclesiales andamos preocupados ante todo en ser cristianos cobrará relevancia la verdadera jerarquía de la santidad. Se verá la importancia primordial de los que van delante en el amor y en el servicio y de los que desde su ejemplaridad pueden estimular a otros y servir incluso de guías espirituales. Así la Iglesia se dedicará a lo suyo: a iniciar a los seres humanos en el conocimiento interno de Dios, es decir en la relación viva con él, a través del revelador Jesús que es el Camino y en la energía transformadora de su Espíritu. Y desde ese contacto vivo dará a sus conciudadanos los dones divinos, que no son oro ni plata sino la fuerza para levantarse de su postración o extravío y alabar a Dios desde su humanidad recobrada (cf Hch 3,6-8).

Cuando todos andemos ocupados ante todo en ser hijos y hermanos, cuando ésa sea la identidad primordial de todos los que nos llamamos cristianos, aparecerá en toda su nitidez la importancia de que haya personas que posean de un modo vivo la Tradición que se remonta a Jesús y se plasmó en las Escrituras, y tienen el carisma y el encargo de anunciarla situadamente. Lo mismo se agradecerá que haya quien confirme en la fe, quien presida con solvencia la asamblea y tantos otros ministerios, tan útiles y aun necesarios. Y al ver su importancia, velará el pueblo de Dios porque se elijan aquéllos que puedan hacerlo mejor.

Si no nos estuviera permitido soñar en una institución eclesial subsumida en el pueblo de Dios, es que habríamos renunciado al Evangelio. Por eso no sólo nos está permitido soñar sino que es imperativo hacerlo. Es el Espíritu el que nos lleva a creer tanto en nuestro sueño que lo vayamos haciendo realidad. Porque este sueño es el sueño del Espíritu.

Tenemos que decir que podemos soñar este sueño porque en alguna medida lo hemos vivido. Desde los años 60 hemos tenido contacto orgánico con curas y sobre todo obispos que han vivido entrañados en el seno del pueblo de Dios, que se han definido de verdad como hijos de Dios y como hermanos, que han fomentado la fraternidad cristiana en sus Iglesias y que la han sembrado donde vivían y transcurrió su ministerio. El resultado de esta cercanía absoluta es una inmensa capacidad de suscitación. Sus personas y sus Iglesias fueron evangelio; y por eso bandera discutida. También puedo dar

testimonio de muchas religiosas y religiosos que viven como cristianos en el seno del pueblo de Dios y que por eso viven con verdadera alegría y sus comunidades son focos de fraternidad. Como en el caso de esos obispos, ello acontece en el seno del pueblo empobrecido y ahora excluido. Lo que es signo indudable de autenticidad evangélica. Y la prueba de ello es la solidaridad que suscitan también en gente no pobre, solidaridad evangélica y por ello no altruista sino agradecida. De mí puedo decir con sencillez que no sabría ser cristiano sin el alimento que recibo al participar en comunidades eclesiales de base en las que me reciben como a un hermano y con las que escucho con inmenso gozo la Palabra.

Así pues la Iglesia se convierte en sujeto evangelizador en la medida en que los clérigos dejan de definirse como hombres de la institución y los seglares rebasan su condición de receptores de bienes y servicios religiosos y sociales, y ambos se transforman en discípulos, en gente de la comunidad y en testigos.

### **- Destinatario de la evangelización: el individuo en libertad**

Si nos preguntamos por el destinatario del Evangelio en la ciudad, tenemos que decir que el primer destinatario es cada ser humano y que el efecto del Evangelio es personalizarlo. Pero como el Evangelio es el evangelio del Reino, la relación, que nos hace personas, nos constituye en un cuerpo social. Este cuerpo social tomará la forma de una ciudad: la ciudad de Dios. Así pues el Evangelio, tanto porque, aceptado, se expresa socialmente cuanto porque su horizonte simbólico de esperanza es una ciudad, también interesa a la ciudad y se dirige a ella como destinatario.

Pero el primer destinatario es cada ser humano que habita en la ciudad. Si el Evangelio es que Dios en Jesús se acerca absolutamente a cada uno como gracia para constituirnos en hijos suyos, si el Evangelio es una alianza incondicionada de Dios con nosotros por la cual él se relaciona con nosotros como Padre y Madre y nosotros podemos relacionarnos como verdaderos hijos por el Espíritu de su Hijo que derrama en nuestros corazones, es cada ser humano el que debe recibir el mensaje y responder a él libremente. Si la salvación es una alianza, ni el propio Jesús ni Dios mismo pueden sustituirme. Mucho menos ningún otro ser humano. En ese sentido acierta san Agustín al recalcar que “el que te creó sin ti, no te salvará sin ti”.

El que el destinatario de la evangelización de la ciudad sea en primer lugar cada uno de los que habitan en ella se corresponde con la estructura de la ciudad contemporánea que no está basada como la griega en la familia y la vecindad

arraigada (genos y demos) ni como la medieval y moderna en los estamentos ni como la de la época de las revoluciones en el equilibrio de las clases y los partidos sino que se compone de individuos. Naturalmente que esos individuos entablan lazos. Si no, no existiría la ciudad. Pero el sujeto de esos lazos no son las familias ni las zonas ni las corporaciones ni las clases sino los individuos; aunque indudablemente todas esas realidades sociales actúen, bien como dimensiones del individuo, bien como constructos autonomizados (es el caso de los grandes grupos económicos y en cierto modo de la burocracia) que él siente que lo potencian o lo limitan o que se oponen a él.

Reconocer que el individuo es la célula básica de nuestras ciudades no es caer en el individualismo. Claro está que es una de las direcciones que puede tomar y de hecho toma el individuo. En esa dirección lo empujan indudablemente los grandes consorcios y sus instancias ideológicas. Pero no podemos reaccionar adialécticamente amparándonos en un colectivismo o comunitarismo que no hagan justicia a esta realidad primordial de la constitución individual. Precisamente la evangelización al dirigirse a ella la reconoce y la potencia; pero al proponerle el destino que la consume (esta alianza incondicionada con Dios para la que cada quien ha sido soñado eternamente y creado en el Mesías) la encauza y la salva de las desviaciones a las que es proclive y en las que ambientalmente ha caído.

Al tomar la forma de alianza incondicional de amor, la salvación cristiana trasciende en el fondo cualquier mediación: "todo es suyo: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es suyo; ustedes del Mesías y el Mesías de Dios" (1 Cor 3,21-23). Los evangelizadores, como todo lo demás, tienen como función propiciar el que cada persona se religue con Dios, se despose con el Mesías (2 Cor 11,2). Ellos no sustituyen, no mediatizan, meramente ayudan a ponernos con la comunidad divina. Esto lo entienden muy bien los evangelizadores si, como Pablo, ellos mismos están embarcados en esa aventura totalizadora en la que cuanto más avanzan tanto más ven lo que les falta (Fil 3,12-14). En ese sentido el papel de la institución eclesiástica es meramente instrumental. También a ella hay que aplicar el aforismo: sacramenta propter homines. Lo que no puede decirse de la Iglesia como embrión del Reino.

En esta relación queda absolutamente excluido todo tipo de coacción, aun la coacción moral; incluso el imperativo que proviene de la conciencia. El uso de la fuerza desnaturaliza esta relación. Así como Dios se relaciona con nosotros desde su voluntad soberana, desde la más pura gratuidad, así aspira

a que lleguemos a relacionarnos con él desde el núcleo más irreductible de nuestra libertad, desde nuestra existencia más auténtica.

En este sentido este modo de relación cae fuera de cualquier tipo de legislación ciudadana. La ley de la ciudad obliga, en su intención por las buenas, pero si no por las malas. La relación con Dios que propone la evangelización va más allá de cualquier obligación y ciertamente que es incompatible con cualquier posible castigo legal. Esta es la verdad del liberalismo cristiano, que no acierta, sin embargo, en su individualismo.

Este carácter laico de la legalidad ciudadana hay que mantenerlo frente a la tremenda amenaza del fundamentalismo que está predominando en muchas de las grandes religiones y que está también cada vez más presente en el cristianismo. Sin embargo al fundamentalismo sólo se lo superará si se hace justicia a sus razones de fondo; porque si sostenemos que la religión no se puede convertir en cuerpo legal ni siquiera como ley consuetudinaria que obliga moralmente, también sostenemos que la inspiración religiosa no puede estar ausente de la ciudad. Cuando esto sucede la condición humana se extravía y vacía y los pobres son sacrificados por los ricos y poderosos. Que es lo que hoy sucede.

### **- La liberación: fruto de la relación con Dios**

Pero esta libertad, que es el tono para relacionarnos con Dios como él se relaciona con nosotros, viene propiciada en la misma relación que él se adelanta a entablar. La relación con el Dios de Jesús es así liberadora. El nos libera para que seamos libres (Gal 5,1).

No hace falta enfatizar que en la misma proporción en que ha crecido nuestro anhelo por la libre disposición de nosotros mismos ha aumentado la conciencia de las esclavitudes que nos impiden realizar esta utopía en la que ciframos nuestra dignidad y realeza. El servo arbitrio que tanto atormentó a Lutero es una experiencia desgarradora para los que hoy se atreven a plantearse una existencia auténtica. Por eso se nos empuja desde las instancias ideológicas establecidas a que dejemos de soñar idealidades y nos aboquemos a la única libertad posible: la de los vencedores. Una libertad que tiene como precio la entrega incondicional a lo vigente. O que, si no queremos vivir esa agonía que significa mantenerse arriba en esa lucha sin cuartel de la competencia, nos resignemos a la libertad castrada del tiempo libre, canjeando la libertad estructural por la seguridad y el confort que promete el sistema a los que logran estar adentro.

El Dios que se reveló en Jesús no se resigna a nuestra resignación a la servidumbre. La evangelización tiene así insoslayablemente una dimensión liberadora. Si no, es mera indoctrinación o un consuelo ineficaz: el opio del pueblo del que habló Marx o la ilusión a la que Freud auguró un porvenir indeficiente. Insistimos en que es la relación real con Dios y con Jesús y la relación con los demás en el Espíritu de ambos la que nos sana y libera. Por eso la evangelización tiene que tomar la forma de la iniciación en el misterio. Y el portador de esta propuesta sólo puede ser una persona que vive entregada a este mismo proceso. Por eso insistíamos que el sujeto evangelizador no puede ser la institución eclesiástica sino los cristianos. Y por eso comenzamos diciendo que no podemos plantear la evangelización de la ciudad como un problema de método, en definitiva de marketing.

En esta pretensión sanadora y liberadora estriba el núcleo auténticamente cristiano de bastantes propuestas de Iglesias libres populares evangélicas y pentecostales. Y por este núcleo son más cristianas que no pocas parroquias católicas. Es cierto que con frecuencia su propuesta adolece de fundamentalismo y no fomenta la libertad y por eso no es alternativa respecto de la Iglesia católica. Pero tenemos que estar claros que mientras no nos coloquemos a este nivel trascendente de encuentro personal con el Dios que tiene energía para transformar concretamente nuestras vidas, nuestra Iglesia, que piensa como la de Laodicea que es rica, que tiene el depósito sagrado y que nada le falta (Ap 3,17), es menos cristiana que éstas que llama sectas, puesto que le falta el contacto vivificante con el Señor y carece por eso de Evangelio.

### **- Ciudad y religión: heterogeneidad y complementariedad**

Creemos que esta rehabilitación humana radical sólo la puede lograr el contacto vivo con la comunidad divina. Y la ciudad necesita de esta instancia liberadora que estructuralmente es heterogénea respecto de ella. Creo que esto no se ha comprendido bien y que por eso hemos oscilado entre el fundamentalismo y el secularismo sin poder salir de esos dos extremos, ambos despersonalizadores.

El planteamiento está correctamente expresado al origen de la polis en la Orestíada. Allí se plantea el paso de la justicia vindicativa a la justicia legal. Pero se recalca que esa superación sólo es posible por la mediación del santuario de Delfos. En las relaciones humanas siempre va a existir la ofensa. La resignación a ella significa la pérdida de la dignidad. La venganza privada lleva a la maldición de la guerra que sólo puede cesar con el exterminio. Es

necesaria la ciudad, que al desprivatizar el castigo permite que siga la convivencia. Pero, como insiste Pablo, la ley es impotente para transformar los corazones (Gál 3,21; cf. Hbr 7,18-19). Y no es posible la convivencia si los corazones están manchados de sangre o de resentimiento. Por eso es la propia sacralidad de la ciudad (Atenea) la que envía al santuario de Delfos, a la sacralidad de la religión como iniciación al misterio que es capaz de rehabilitar. Por eso puede decir Orestes a los jueces que ya sus manos no están manchadas de sangre ni le remuerde la conciencia. Ya él no es el que cometió el crimen, él ahora es un hombre nuevo. Condenar a este ser renovado sería cometer una injusticia. Aunque sí hay que satisfacer al agraviado.

Atenea y Apolo quieren finalmente la vida, quieren que se superen los problemas. Pero esto no sucede por arte de magia. Es preciso hacer justicia. Y para eso deben componerse la justicia legal de Atenea y la justicia rehabilitadora de Apolo. Una no puede mediatizar al otro, ambos tienen su propia consistencia y autonomía. Pero para que exista la vida social, para que sea posible la ciudad ambos deben componerse. No se puede traer Delfos a Atenas. La ciudad debe ser consciente de que le conviene preservar la trascendencia de la religión. Pero la religión tampoco puede pretender convertirse en norma ciudadana porque al salir del ámbito de la libertad pierde su sustancia y no es ya capaz de liberar. Con eso queda claro que la religión no es asunto privado sino público: sin ella no es posible la ciudad. Pero no es política: no puede ser regulada ni tutelada ni protegida ni privilegiada por la ciudad, porque se vacía.

La Iglesia debe dedicarse a su papel liberador; si no, es tal que ha perdido su virtualidad y al no servir para nada merece que la pisotee la gente. Pero, como se lamentaba proféticamente el obispo Rosmini, ha sucedido que, absorbida por mil tareas subalternas, no tiene tiempo ni disposición interior para la tarea evangelizadora de propiciar el encuentro con la comunidad divina que causa nuestra liberación.

Esto es muy claro en nuestra Iglesia. A lo largo de todo el siglo XIX la Iglesia y el Estado en medio de su disputa coincidían sin embargo en el papel político de la Iglesia. Su discrepancia estaba en cuál de las dos instancias tenía la supremacía. La institución eclesíástica estuvo dispuesta a aceptar el patronato estatal, si a su vez el Estado le cedía el control ideológico tanto en la educación como en la opinión pública. Ese era el fondo del fallido concordato de 1862. A nivel formal el Modus vivendi de 1964 parecería consagrar el principio de una Iglesia libre en un Estado libre, pero en la realidad significó la aceptación por parte del Estado de una posición prácticamente

estamental de la institución eclesíástica a cambio de representar y así sacralizar la unidad simbólica de los venezolanos en torno a la democracia social populista que se levantaba, además de contribuir a ella mediante la educación de las élites y la promoción popular. La crisis de las instituciones ha hecho más necesario este papel unificador y convalidador de la Iglesia. Y son muchos en la institución eclesíástica los que lo practican asiduamente, recibiendo por ello su cuota de prestigio y apoyo por parte del Estado y de las fuerzas vivas.

Desde esa posición la Iglesia poco puede hacer por la ciudad. Es una postura objetivamente antievangélica: se postula que no hay anuncio salvador de parte de Dios porque él está con lo establecido. Así se impide la conversión. Sin embargo, como decíamos, una minoría se ha desligado del privilegio y acompaña al pueblo en su calvario y desde él atisba el evangelio de la vida renovada.

### **- La superación del individuo en la relación: hijo y hermano**

Hemos sostenido que el destinatario de la evangelización es el individuo, célula mínima de la ciudad contemporánea. Pero si el contenido de la evangelización es la alianza incondicionada de Dios, que se hace presente en Jesús, cuya presencia vivificadora nos libera y así nos habilita para corresponderle, eso significa que el resultado de la evangelización es poner al sujeto en relación. Esta relación es tan profunda que nos configura y define: el que acepta la evangelización se llama y es hijo de Dios. Pero esta relación es bidireccional: por ella Dios llega a ser Padre nuestro. Esta relación no nos absorbe en Dios como la gota de agua que se diluye en el océano. Es por el contrario una relación personalizadora. Pero sí redefine al sujeto, que no es ya un ser en sí y para sí sino un ser en Dios y para Dios. Esta pertenencia y ésta entrega, esta desapropiación radical no son sentidas como pérdida ni desustanciación, porque ellas dan lugar a que el mismo Dios esté en él y sea para él. De ese modo el individuo queda salvado y trascendido en la relación que toma la forma de mutua entrega. Este es el destino del individuo, un destino que la evangelización revela y franquea.

Hay que decir con toda sencillez que este destino del individuo no es fácilmente asequible en el horizonte establecido de nuestras ciudades. Sus ideólogos y sus fabricantes de sueños proponen el individuo fáustico que llega a realizar todos sus deseos, el individuo que se busca a sí mismo, que es fin absoluto para sí. Añaden, desde el punto de vista del conato spinoziano, que en el modelo vigente conservarse a sí mismo implica prevalecer en la lucha de

todos contra todos de la competencia. Ese sujeto absolutizado puede poner su corazón en objetos, en puestos, en lugares o en seres humanos; en cualquier caso no son más que pávulos de su deseo, que se desvanecen una vez poseídos y que necesitan ser recambiados incesantemente. En realidad la propuesta es contradictoria: por el lado de la producción se exige una disciplina férrea para concentrar todas la energías en la productividad; por el lado del consumo se estimula en cambio el presentismo caleidoscópico de la moda para que lo producido circule con toda celeridad. En todo caso se trataría del punto de vista del individuo, de su provecho y de sus preferencias.

Esta es, insistimos, la ideología. La realidad es mucho más gris y exasperante, aunque sin embargo puede también comportar alguna presencia verdadera, alguna relación por la que el individuo sí llega a sacrificarse, incluso a largo plazo y en ese sacrificio conoce tal vez el gozo. Lo que se da no pocas veces es un debate inconcluso entre esta experiencia de amor verdadero con la dinámica que instaura y este horizonte de hierro del mercado que tiende a reponer el punto de vista del sujeto y a convertir la relación en círculo y así mueve a preguntarse si no se estará dando más de lo que se recibe y si merece la pena seguir.

En contra de la ideología vigente y en interpelación a esa experiencia ambivalente, la evangelización propone la entrega a esa relación absoluta que no defrauda, pero que tampoco puede mercantilizarse, que se mantiene en la fe mutua, aunque no deja de tener sus signos y sacramentos y a la larga se lleguen a ver de un modo u otro sus frutos.

Pero este destino del individuo no se cumple como cara a cara ensimismado. Si Dios sostiene la vida de uno y uno se ocupa de las cosas de su Padre eso significa que mantenerse en el amor de Dios lleva a amar a los que proceden de Dios con el mismo amor con el que uno es amado por él, y con ese amor colaborar para que llegue a su plenitud la creación y se constituya el mundo fraterno de los hijos de Dios. Eso es lo que hizo Jesús de Nazaret y eso es lo que hacen los hijos de Dios, prosiguiendo con su Espíritu su misma historia. Así pues el correlato de la relación filial con Dios es la relación fraterna con los seres humanos y la relación biófila con toda la creación.

Hay que decir que si la entrega a la relación absoluta con Dios puede llegar a verse en nuestras ciudades como el destino de algunas almas privilegiadas, esas almas de Dios que casi pudiera decirse que no son terrenales, la relación fraterna con los demás, si es lo que dice ser, una relación abierta que se expresa preferencialmente en los discípulos, en los pobres y en los pecadores,

aparece como una existencia tan absolutamente desbordada y contrastada que resulta invivible. Porque en primer lugar, si se puede conceder que la entrega a Dios no defrauda, ¿es sensato pretender lo mismo de las relaciones humanas, sobre todo si son abiertas? Además hay tantos necesitados y tantas necesidades que entregarse a remediarlos es desvivirse y al final, ¿habrá cambiado algo? Y además, ¿no es uno también un ser de necesidades? Si uno se dedica a los demás, ¿quién mirará por uno? En resumidas cuentas, ¿no andarán mejor las cosas si cada quien mira por sí y los suyos? En todo caso que el Estado y las organizaciones benéficas ayuden a los más desfavorecidos. Pero los individuos privados, ¿no tenemos bastante en estos tiempos tan duros con mirar por nosotros y los que nos están encomendados?

Hoy en nuestras ciudades un buen número de personas ha aceptado la propuesta vigente de aumentar su productividad para competir en el mercado. Ese esfuerzo copa gran parte de su horizonte vital; el resto se lo llevan las apetencias consumíscas que se esperan como resultado de tanto desvelo, que en la realidad muchas veces se quedan en no bajar mucho en esta caída ambiental. El resultado de la propuesta vigente es, decíamos en la primera parte, la privatización de los espacios cualitativos y el abandono y la degradación de los espacios públicos, desde las aceras y el aseo urbano hasta la seguridad social. El resultado es que el costo social de las medidas de ajuste o de las quiebras fraudulentas bancarias los está pagando sobre todo la gente popular.

Es cierto que la propuesta de la fraternidad abierta, tan insoslayable en la auténtica evangelización que es la piedra de toque de la verdad de la relación filial con Dios, es objetivamente contradictoria con el pathos y el ethos ambiental. Pero también es verdad que sólo a partir de ella podrá reconstruirse el tejido social de la ciudad. Aunque en un análisis utilitarista integral y de largo plazo pudiera mostrarse que a todos, incluso a los que mejor les va en el sistema actual, les conviene trabajar por una ciudad más armónica y participativa, no existe sin embargo motivación para emprender esa aventura y pagar el precio que ella exige. Desde la perspectiva del sujeto, desde el puro cálculo no podrá reconstituirse la ciudad.

### **- Correspondencia entre la salvación de Jesús y la utopía de la ciudad**

En tanto clérigos y laicos nos vayamos haciendo cristianos, iremos asumiendo solidariamente nuestra condición de ciudadanos. No seremos ya miembros descomprometidos y acrícos de un conjunto sino personas que

desde nuestra subjetividad más genuina y desde nuestro ser de cristianos echamos la suerte con la ciudad.

Ante todo hay que insistir en que el cristiano que acepta consecuentemente el Evangelio, si no puede definirse como mero individuo, tampoco lo puede hacer como empresario o profesional o miembro de una etnia o de una familia. Y consecuentemente tampoco como ciudadano. Sólo podrá desarrollar todas esas dimensiones en tanto sean compatibles con la condición de hijo y hermano que lo constituye. Esta trascendencia crea una sospecha en los elementos de esos conjuntos respecto de la lealtad del cristiano. Como muestra basta recordar esa pregunta insidiosa, que al no ser encarada evangélicamente dio origen a una pavorosa infidelidad que llevó al vaciamiento, al enriquecimiento y finalmente al despojo: “¿Ama la Iglesia de Francia a Francia?”. No hay que ocultar el desgarramiento interior del verdadero cristiano que, como Jesús, tiene vocación de pontífice en el mismo momento en que otros viven rompiendo lazos.

Desde lo que llevamos dicho es claro que no estamos hipotecados a la configuración actual de nuestras ciudades, ni la consideramos sagrada ni pensamos por eso que tiene sentido que las personas se sacrifiquen por ella y menos aún que sean sacrificados para que se mantenga el estado en que está.

Para nosotros esta ciudad no es escatológica y por eso nosotros no nos definimos por ella. Nosotros no tenemos aquí ciudad permanente y andamos buscando la del futuro (Hbr 13,14), la ciudad cuyo arquitecto y constructor es Dios (Hbr 11,10), la ciudad de Dios vivo (Hbr 12,22), la morada de Dios con los hombres (Ap 21,3), una ciudad llena de la gloria de Dios (Ap 21,11). Nosotros somos ciudadanos del cielo (Fil 3,20); aún no se ha manifestado lo que seremos. Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Vivimos en esperanza. Si esto no es mera proclamación doctrinal sino que expresa lo más profundo de nuestro ser, ¿en qué sentido somos como cristianos ciudadanos de nuestra ciudad? Si no nos definimos por ella, ¿podremos ser en verdad solidarios con ella?

Estamos llamados a ser tan solidarios con ella como lo es el Dios que se reveló en Jesús. Dios en Jesús se muestra como el Dios que salva (Mt 1,21). Y la salvación de Dios no es acosmética: no salva del mundo. Por el contrario salva humanamente. El salvador de Dios es Dios con nosotros (Mt 1,23); más aún, Dios se ha hecho uno de nosotros. El Hijo de Dios es el hijo de hombre (Lc 3,23-38). Jesús es uno de nosotros, no como consecuencia aleatoria de un encuentro sexual sino por asunción solidaria de nuestra historia. Y él nos salva,

no desde sí mismo, actuando poderes sobrehumanos, no sustituyéndonos, sino suscitando en nosotros su misma actitud: la fe que salva. Nos salva relacionándose con nosotros: haciéndose nuestro hermano para que, admitiéndolo en nuestras vidas, lleguemos a ser también nosotros hijos de Dios. Dios nos salva en Jesús suscitando un movimiento de reciprocidad de dones en el que el don de Dios tiene la primera palabra, pero una palabra que no anula las nuestras sino que espera y suscita nuestras respuestas libres.

Así pues Jesús nos salva desencadenando un movimiento de reunión desde la libertad más genuina de cada quien, un movimiento en el que cada persona da de sí sin perderse y recibe sin anularse, un movimiento que constituye un cuerpo social no sectario sino abierto, no meramente utilitario, pero tampoco suprapersonal, un campo de interacciones simbióticas por las que los individuos se realizan como personas. Un cuerpo social que no se transforma en ídolo porque está abierto a los demás y al misterio que lo funda.

Es palpable que el modo como Dios nos salva en Jesús guarda homología estructural con el horizonte ideal de las ciudades, con la utopía que mueve a los seres humanos a constituirlos y que los salva manteniendo su trascendencia, impidiendo que se absolutice cada constitución concreta y logrando que se la vea más bien como una etapa en el camino hacia esta plena humanidad compartida, que, aunque nunca se alcance, dinamiza como meta a la que se tiende y desde la que se valora lo dado. Renunciar a esta utopía no es un acto saludable de mesura que centra al ser humano en sus verdaderos límites permitiéndole que dé de sí proporcionadamente. Abandonar el horizonte de la trascendencia es por el contrario resignarse al juego de los poderes fácticos, al egoísmo de individuos y grupos, a la opresión del hombre por el hombre. La cultura de la democracia, que es el alma de la ciudad, toma en cuenta la existencia de intereses divergentes e incluso contrapuestos, pero sólo puede procesarlos superadoramente si los encuadra en ese horizonte de trascendencia humana que en Occidente ha sido simbolizado con la tríada sagrada de libertad, igualdad y fraternidad.

### **- El modo cristiano de ser ciudadano**

Jesús fue asesinado por los que no aceptaron la palabra horizontal y mutua, y menos aún como vehículo de la salvación de Dios. El asesinato es la negación absoluta de la palabra. Es el imperio de los poderes fácticos y de sus dictados inapelables, la palabra no ya como puente sino como arma de dominio y control. Pero al resucitar Dios a Jesús reveló que la verdad es la Palabra, la

Palabra que se hace carne entre nosotros, que vive entre nosotros cuando nos seguimos relacionando fraternalmente.

Así pues Dios quiso salvarnos porque necesitábamos salvación. Al asesinar a su enviado sacándolo fuera de la ciudad se revela de un modo absoluto el pecado de la ciudad (o por lo menos el pecado de los líderes que la configuran y de quienes siguen sus dictados) como resistencia a la salvación de Dios. Pero al resucitar a su enviado, Dios revela definitivamente su designio incondicional de salvación. Y al salvar a Jesús revela que ése (su persona, su vida y su propuesta) es su camino para que los seres humanos recobren su humanidad y se consumen en ella.

En toda ciudad alienta el Espíritu de las relaciones horizontales, mutuas y abiertas, que en la Pascua fue derramado sobre toda la humanidad (Jn 19,30.34;7,37-39; Hch 2,17;10,45). Pero también actúa el poder que oprime y la concupiscencia, sobre todo del dinero, que sacrifica a las personas y la resignación al mal que permite que haya víctimas. Y frecuentemente actúan entreverados; es decir que lo normal es que no hay sujetos sociales que expresen sólo una de las dos tendencias. Aunque sí es verdad que en unos predomina una y en otros otra; pero no de un modo hipostasiado, y por eso puede ser que con el tiempo se vuelvan ambivalentes o cambien de signo. Sin embargo la ambigüedad no debe ocultar la realidad de que existen dos tendencias y de sus efectos contrarios.

Los cristianos no nacemos cristianos en la ciudad. Nacemos ciudadanos de ella y por tanto situados ya de algún modo en esa trama inextricable y atravesados por esas tendencias opuestas. En la medida en que, convirtiéndonos, nos vamos haciendo cristianos, echamos con Dios la suerte con nuestros conciudadanos y con su voluntad de constituir en ella un territorio humano, un ámbito humanizador y unas relaciones, instituciones y estructuras que propicien el que nos constituyamos como humanos.

Dios al resucitar a Jesús apuesta definitivamente por la salvación de todos. En tanto nos vamos haciendo hijos de Dios, queremos también que todos se salven; y no queremos la muerte del pecador sino que se convierta y viva. En ese sentido sí somos hermanos de todos: de los conocidos y de los anónimos, de los que sabemos que van en la misma dirección que nosotros, de aquellos que dicen pretender lo mismo aunque no entendemos o no compartimos sus caminos y también de nuestros enemigos, de los que sacrifican a otros para mantener sus privilegios. Como a nadie damos por perdido, queremos dialogar con unos y con otros para entre todos tratar de entender mejor, y también con el propósito sincero de llegar a entendernos.

Este es el modo cristiano de asumir nuestra condición de ciudadanos. Insistimos en que cada uno nacemos como miembros de ese conjunto que es la ciudad. Si para nosotros ser cristianos no es realmente sustantivo, algo que nos cala tan hondo que nos configura y define (es decir, que nos reconfigura y redefine, ya que nuestra primera figura es la de simples miembros del conjunto que es la ciudad nativa), estaremos meramente aculturados en la ciudad y, al carecer de trascendencia, no podremos ofrecerle ningún evangelio. El ser cristiano se resumirá para unos en ofrecer servicios religiosos y afines, y para otros en consumirlos. Lo cristiano no pasará de ser una de las expresiones de la ciudad y a lo más pretenderá representar su versión a lo divino, es decir su propia sacralidad trascendentalizada. Sólo si somos en verdad cristianos, si nos llevamos mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana, de modo que en seguimiento de Jesús Mesías propaguemos a la manera de la levadura la fraternidad de los hijos de Dios, sólo entonces tendremos un evangelio para la ciudad. Más aún entonces seremos para ella evangelio vivo.

### **- El desconcertante evangelio de las relaciones largas**

El evangelio que tenemos para la ciudad es doble: ante todo esa voluntad indeclinable de que todos se salven y en segundo lugar ese horizonte de salvación que Dios ofrece en Jesús, cuyo símbolo y embrión es la propia Iglesia, que no se define ya como institución sino como comunión y participación, en homología estructural con la utopía de la ciudad.

Los cristianos no salvamos a nadie. Nosotros no somos el Mesías de Dios. Pero nosotros sí somos mesiánicos (aunque lo hayamos olvidado, eso significa literalmente cristianos); y por eso sí creemos que hay salvación y esperamos firmemente que la habrá. Sabemos que los humanos tenemos el triste poder de frustrar el designio de Dios (Lc 7,30). Pero también sabemos, así se reveló en la Pascua, que no hay simetría entre el poder del pecado que deshumaniza y mata, y el del Espíritu de Dios que da vida a las víctimas y desbloquea la historia.

Quienes determinan hoy la suerte de nuestras ciudades y son responsables por tanto de su estructura actual y la usufructúan, se resignan fácilmente a la exclusión de las mayorías. Todavía, dicen, no están suficientemente desarrolladas las fuerzas productivas y la organización social como para que haya vida para todos y pueda llegar efectivamente a todos la vida que de hecho existe. La incorporación de las masas al mercado es incipiente y desigual, y

hasta que ella se dé, lo que se haga será tan sólo mantener artificialmente en vida a quien no puede vivir de por sí. Pero quienes eso alegan nada serio hacen para que las masas puedan entrar y además mantienen un estructura oligopólica que todo lo distorsiona y por si fuera poco desvían hacia ellos la mayor parte de los recursos estatales.

Quienes son de verdad cristianos no se resignan a la exclusión de las mayorías. No sólo porque saben que es una actitud suicida porque el desarrollo sólo será humano y autosustentado cuando sea integral, es decir de cada una de las dimensiones del ser humano, y compartido, o sea de todos los seres humanos. No se resignan, sobre todo, porque han escuchado la voz del Padre común que les interpela por sus hermanos (Gn 4,9).

El evangelio cristiano dice a los habitantes de las grandes ciudades que el anonimato insuperable no es una patente de corso para entablar relaciones signadas por el desapego, la objetualización de los seres humanos, la agresividad sorda o declarada y la lucha despiadada por la prevalencia. Les dice que no es humana una ciudad corporativizada, en la que los carteles buscan el privilegio privado, cada uno a costa de los otros y sobre todo de la gran masa de los que sólo son ciudadanos. Les dice que es una existencia alienada la que se reparte entre un ámbito de relaciones largas en el que se asume el papel del león y del lobo, y el recinto de lo comunitario para el que se reservan todas las energías personalizadoras. El desdoblamiento entre dos actitudes y dos lógicas contradictorias, aparentemente funcional tanto para el desempeño del sistema como para la salvaguarda de la propia humanidad, en realidad deshumaniza hasta el fondo. Quien sacrifica a otros seres humanos, aunque no le remuerda lo más mínimo la conciencia porque para él no son personas ya que ni sabe sus nombres ni ve sus rostros ni se relacionará nunca con ellos en relaciones cortas, es doblemente asesino: primero por sacrificarlos de hecho y segundo y más profundamente aún, por borrarlos de su corazón, es decir por convertirlos en magnitudes despersonalizadas (1 Jn 3,14-15).

El cristianismo proclama a la ciudad el evangelio de las relaciones largas. Dice que la humanidad del ser humano no se logra, si su amor no es capaz de expresarse en el ámbito de lo in-personal. Amar a los próximos sin amar a los desconocidos no tiene gracia (Lc 6,32-34). El amor a los que son del propio entorno no produce vida verdadera, si no capacita para prestar ayuda al anónimo que la necesita (Lc 10,25-37). La culminación de lo personal se realiza en las relaciones largas, en lo in-personal. Amor no equivale, pues, a efusión entrañable en la intimidad del cara a cara o de los allegados. Puede darse un amor altísimo en una decisión fría en la soledad de una oficina o en

un consejo de administración o en la ventanilla de un burócrata o en una sala de operaciones o en el transporte masivo o en la jungla del asfalto... Y una entrañable fiesta familiar o un brillantísimo y cálido acto social en un club exclusivo pueden ser actos de egoísmo refinadísimo. Las relaciones cortas no personalizan cuando funcionan compensatoriamente respecto de unas relaciones largas despersonalizadas. En este caso ambas relaciones despersonalizan.

El cristianismo proclama a la ciudad la complementariedad entre las relaciones cortas y las relaciones largas: ambas deben ir en la misma dirección de afirmarse afirmando a los demás. Cada una a su nivel: las cortas desde la propia mismidad, desde los rasgos individuantes que se comunican sin avasallar; las largas, jugando el papel social que en ese momento se inviste, de manera que se colme la función para la que fue instituido y que lo justifica como cauce de humanización. La complementariedad se da porque es muy difícil que quien nunca haya tenido relaciones comunitarias personalizadas las pueda tener anónimamente; así lo comunitario, empezando por lo familiar, se convierte en pedagogía casi imprescindible para lo in-personal y público. Pero a su vez quien a este nivel no sea capaz de salir de sí es signo fehaciente de que sus cálidas relaciones familiares no van más allá del cariño que los animales tienen a sus crías, aunque esa relación esté muy elaborada culturalmente.

### **- Discernimiento de la fragmentación**

Contra la complementariedad entre las relaciones cortas y largas parecería conspirar la fragmentación, que es una característica tan visible y comentada de nuestras ciudades. Después de aceptar el hecho, habría que recalcar igualmente que es vivido de manera diversa y por eso encierra una significación polivalente. De ahí la necesidad de discernir, que en este caso es deslindar los diversos móviles y objetivos que concurren en el fenómeno para estimular lo humanizador y superar lo restante.

Aceptamos como un avance la fragmentación cuando ella significa la superación de un modo ilusorio de vivir en la realidad, equiparada a totalidades vacías o a masificaciones carentes de calidad que igualan por abajo. Aceptamos también la fragmentación como expresión de que la realidad es inabarcable para el individuo. Pero los cristianos no podemos apoyarla cuando se la utiliza para esconder ante sí y ante los demás las consecuencias de las propias acciones, es decir cuando es expresión de falta de responsabilidad.

Tampoco podemos refugiarnos en ella cuando ante la inabarcabilidad de la vida social se toma la decisión de confinarse en enclaves de sentido y prescindir del resto objetualizándolo. La fragmentación sería así la argucia que justificaría el vivir compensatoriamente en unos ámbitos que se segmentan artificiosamente de la trama en la que están de hecho insertos, mediante la simple operación de apartar de la conciencia al resto y vivirlo, cuando no queda más remedio, átonamente, como blindados, tratando de no ser afectados por ello ni jugarse en ello nada propio.

Si la realidad es inabarcable para el individuo eso nos debería llevar a componer el nivel individual de la existencia con el nivel de lo público, vivido no como intrusión amenazante en mi mundo sino como una dimensión que yo incorporo porque también yo me he incorporado a ella al poner en común haberes propios para constituir el cuerpo social al que pertenezco.

Hay que reconocer sin ambages la dificultad de esta propuesta. Primero porque esta manera de construir la vida social en torno a la racionalidad autonomizada del capital sacrifica literalmente a los seres humanos. Mantenerse productivos causa un desgaste difícilmente soportable a la larga. Pero es imprescindible hacerlo porque es el medio indispensable para llegar a la posesión de aquello sin lo cual se siente que esa vida no es vida, y porque es el modo de mantener la autoestima que da pertenecer al mundo de los elegidos por las empresas. En ese modo de existir tan forzado, ¿no resulta imposible asumir además lo público? ¿No es eso pedir algo sencillamente heroico? Hay que tener en cuenta que el tipo humano que segrega este sistema no es el ejemplar autárquico con que soñaba Occidente desde su cuna griega hasta la modernidad. El hombre de nuestras ciudades no es el sujeto romántico sino “los pequeños seres”, como tituló Salvador Garmendia la primera novela venezolana contemporánea (1959) sobre nuestras ciudades que se iban haciendo grandes, o como tituló Musil la suya “El hombre sin atributos”.

El cristianismo, si es vivido de la manera personalizada en que lo venimos presentando, capacita para asumir ese riesgo de asumir lo público sin mesianismo ni angustia. Poner en común con sacrificio haberes propios para constituir un cuerpo social es hacer un acto de fe. En este sentido preciso dice Pablo que la fe se realiza en la solidaridad (Gál 5,6). Fiarse de personas que no conoceremos nunca, es el acto de fe por excelencia. No es un contrato en el que en cada momento pueda verificarse la equivalencia entre lo que doy y recibo. Todo esto se realiza frecuentemente de un modo cotidiano, incluso gris, pero verdadero. Ahora bien, si no se realiza, no cabe vida social que pueda llamarse humana. Y ni siquiera será vivible. Como muy bien observó Freud, en contra

de Rousseau, sin grandes dosis de energías amorosas no puede sustentarse una ciudad contemporánea en la que las interacciones son tan numerosas, variadas, rápidas y profundas que componen una verdadera trama inextricable. Si yo he recibido la fe que Dios tiene en mí, que toma la forma de la alianza incondicionada, yo sí puedo a mi vez dar a otros de esa fe. En rigor es el único modo de mantenerse en su amor (Jn 15,10.12; Mt 5,45). En eso consiste vivir de fe, que no es, repetimos, una relación ensimismada.

### **- Los pobres de la ciudad, destinatarios privilegiados del Evangelio**

En nuestras ciudades el desconocido por antonomasia es el pobre. Los otros desconocidos lo son respecto de sus rasgos individuantes, no respecto de su rasgo genérico. En ese sentido son como nosotros. Más aún son de los nuestros. Es cierto que a causa de su número son inabarcables. Y además el ciudadano medio puede sentir y decidir que no tiene con ellos obligaciones vinculantes. Esa es, decíamos, una manera de vivir la fragmentación. Pero de todos modos queda la certeza de fondo de que pertenecen al mismo conjunto que nosotros y por eso nos ligan a ellos las opciones básicas compartidas: la determinación de que se mantenga la situación con sus instituciones, sus estructuras y sus reglas de juego. En este sentido es válido afirmar que el desconocimiento en la cotidianidad está fundado en un reconocimiento previo: el de pertenecer al establecimiento, el de ser todos socios, ciudadanos; lo que en la práctica equivale a sujetos de derecho, a gente digna, a seres humanos.

En nuestras ciudades del tercer mundo la realidad tácita de ese acuerdo previo aflora con más frecuencia y contundencia que en ciudades del primer mundo, más homogéneas, precisamente por la clamorosa existencia de los pobres. Ellos no son una realidad residual ni siquiera minoritaria. Son la gran mayoría. Una mayoría en principio amenazante. Por eso, la necesidad impostergable de reafirmar ante cualquier eventualidad la condición de dominancia respecto de ellos. Esa reafirmación, frecuentemente brutal, es la que unifica a los que se tienen a sí mismos como las fuerzas vivas de la ciudad, la gente decente, el elemento positivo, los que están adentro; en definitiva los que son.

El desconocimiento de los pobres en nuestras ciudades llega a la negación, que en la cotidianidad se expresa como exclusión absoluta de su mundo, pero que en las decisiones económicas privadas y en la asignación de recursos públicos son actos positivos de denegación de posibilidades de vida y ejercicio de derechos, es decir una privación sistemática no sólo de su ciudadanía sino de su condición de seres humanos.

Así pues en nuestras ciudades hacer nuestra la indeclinable voluntad de salvación universal de nuestro Padre Dios lleva, como su expresión más abarcante, a optar por los pobres. Eso significa la opción preferencial por los pobres. Es preferencial porque es camino para alcanzar realmente la universalidad concreta. Pero también, porque según el Dios que se reveló en Jesús es el único camino de salvación universal.

Si el evangelio de las relaciones largas es desconcertante en el ambiente predominante en nuestras ciudades, el evangelio de la opción por los pobres es un paralogismo, una verdadera necedad (1 Cor 1,18-21). Y sin embargo sin la opción por los pobres se desvirtúa el Evangelio. Porque el destinatario directo del evangelio del Reino que proclamó con hechos y palabras Jesús de Nazaret no es otro que los pobres (Lc 4,18; 7,22; 6,20; St 2,5). El destinatario es tan interno al Evangelio que cambiarlo es escandalizarse de él; más aún, es predicar otro evangelio. Este es, pues, para nosotros hoy el punto en el que todo cae o permanece, es decir en que se revela el verdadero Dios o se desfigura su rostro, en el que la ciudad se salva o se deshumaniza, en el que la Iglesia es sacramento de la unidad del género humano según el designio de Dios en Jesús o es el alma de un mundo desalmado.

Obviamente una institución eclesíástica establecida no puede ser portadora de este evangelio. Lo canjea por la transmisión a los pobres, como intermediaria del orden actual que los excluye, de una serie de paliativos para que no perezcan del todo y se promuevan algunos. Insistíamos en que el sujeto de la evangelización de la ciudad es el pueblo de Dios y que la institución eclesíástica debe subsumirse en él. Ahora añadimos que esta inserción, si quiere ser fiel al carácter kenótico de la encarnación de Jesús, debe tener un lugar privilegiado: el mundo de los pobres. Es desde ese lugar social, cultural y espiritual como la Iglesia puede evangelizar cristianamente a la ciudad. Más aún, al vivir desde ese mundo el proceso inacabable de iniciación cristiana, la institución eclesíástica se hace capaz de comprender que los evangelizadores por excelencia son los pobres con espíritu. Incluso llega a percibir con gran asombro y alegría que esos pobres son la buena nueva de Dios a nuestras ciudades. Desarrollemos estas propuestas.

En primer lugar sostenemos que la evangelización de la ciudad pasa como mediación imprescindible por la evangelización a los pobres. No se puede presuponer que la institución eclesíástica evangelice a los pobres y ni siquiera que sepa en qué consiste esta evangelización. La evangelización de los pobres se condensa en decirles realmente que Dios los ama con un amor tierno y respetuoso, que ese amor le lleva a proponer que lo reciban en el centro de sus

vidas, en sus corazones, y que esa alianza (en la que consiste el reinado de Dios) es el anticipo de la promesa que les hace de darles su Reino. Decírselo real y por tanto creíblemente comporta que el evangelizador sea sacramento del Evangelio, es decir que los ame con ese mismo respeto y calor y que se entregue a sí mismo juntamente con el Evangelio. Todas las acciones y procesos que expresen esta proclamación o se deriven de ella son evangelizadores.

Yo, que soy teólogo no sólo de oficio sino de vocación, cada vez estoy más convencido de que este evangelio está oculto para los que se creen expertos en las cosas de Dios. Y es muy difícil que quien se dedique de por vida a esto (desde el paradigma de las ciencias humanas) no piense al cabo del tiempo que realmente sí sabe, al menos lo fundamental. Por eso es tan difícil que una persona así pueda creer de verdad que Dios es de los pobres antes que de la institución eclesiástica, y más difícil todavía que pueda aceptarlo como buena nueva para él, que pasa a ser una figura marginal. Y sólo quien reciba en su corazón la bienaventuranza de los pobres puede evangelizarlos.

Así pues la evangelización de los pobres, en este sentido preciso, es una opción que ante todo tiene que plantearse y luego que asumir la institución eclesiástica en nuestras ciudades, no como una de las prioridades sino como la puerta para todo lo demás y la perspectiva desde la que todo debe encararse. Naturalmente que antes hay que asumir el ser cristiano, por eso no hemos tratado del tema hasta aquí. Hoy en nuestro medio difícilmente optará por los pobres quien no se haya propuesto con toda resolución vivir como hijo de Dios y hermano de los seres humanos. Pero, si vive en este proceso de iniciación a este misterio fontal, la opción por los pobres es la prueba de la genuinidad de ese camino y uno de los canales primarios para realizarlo.

Hay que decir sin embargo que, aunque minoritaria, sí existe esta evangelización. En los barrios de nuestras ciudades las comunidades de religiosas y religiosos, con algunos seglares y curas seculares son casi los únicos aliados con que cuentan los pobres. No todos, es verdad, han entrado realmente al mundo de los pobres; los hay que mantienen con ellos relaciones ilustradas como promotores, concientizadores y organizadores. Pero otros sí viven como verdaderas hermanas y hermanos en relaciones horizontales y mutuas, llevando a la gente popular y siendo llevados por ella. De ahí surgen las comunidades eclesiales de base y muchos grupos y organizaciones populares.

### **- El fortalecimiento de la subjetualidad popular**

El énfasis epocal de la evangelización de los pobres de nuestras ciudades,

que por otra parte es el resultado normal de la evangelización, es el fortalecimiento de la subjetividad popular, es decir el que estos pobres evangelizados lleguen a ser sujetos en la sociedad y en la Iglesia.

Decimos que es el resultado normal de la evangelización porque quien acepta la alianza incondicionada de Dios con él y se apresta humilde y confiadamente a corresponderle se está convirtiendo en una persona humana en el sentido más pleno de esta palabra. Esa relación con Dios lo cualifica de tal manera que va siendo realmente un hijo suyo. Esto significa que la condición de carenciado y excluido no lo determina ya. Es capaz de procesar esa situación tan extrema, de tomarla en sus manos, de modo que no lo deshumanice. Es conmovedor ver a estas personas peleando, como dicen, con “PapaDios”, desahogándose con él y sacando de ahí aire (eso es el Espíritu) para seguir viviendo con paz y con dignidad.

Hay tantos canales de la ideología dominante que le insuflan el veneno de que no vale, hay tantas experiencias que le certifican que por más que luche no puede nunca salir de abajo, que se necesita el punto de apoyo absoluto de la fe de Dios en él para que el pobre, como parte de la fe que tiene en Dios, tenga también fe en sí mismo. Y en efecto, llega a tener esa fe, no ilusoria, sino basada en esa relación viva; y a partir de ella va poco a poco enhebrando su vida. Y así empieza a poseerse a sí mismo y entabla relaciones cada vez más cualitativas y estables y aprende a vivir en una comunidad fraterna y va haciéndose cargo del vecindario, y al ayudarse y ayudar se valoriza y aumenta grandemente su productividad.

La trascendencia de ese proceso lento, muy lento, pero ya significativo, estriba en que, como dijimos en la primera parte, nunca el pueblo en nuestras ciudades fue considerado como verdadero sujeto social. El era sólo el que ejecutaba órdenes ajenas y el que sufría la desventaja y afrenta de una sociedad que lo rechazaba como ser cultural. En lo que llamamos modernización democrática populista se lo invitó a ir asumiendo bienes civilizatorios; pero con el sobreentendido de que eso implicaba desvestirse de lo propio para occidentalizarse hasta donde hubiera plazas y cada quien diera de sí. Sin embargo cada vez hubo menos bienes y se hizo más punzante la relación clientelar que humillaba. Actualmente, en lo que hemos llamado mundialización por arriba, siente la gente que casi no hace falta, que está de sobra. Es un privilegio que lo exploten a uno (y respecto de décadas pasadas es cierto que hay que trabajar mucho más para adquirir bastante menos); lo más normal es la exclusión, no sólo de la empresa privada (que prefiera gastar mucho en tecnología antes que emplear personal) sino también de los servicios

del Estado. De ahí brota la sensación, que refleja la realidad, de que desapareció la ciudad como espacio compartido, porque ya no existe esa gradación sin solución de continuidad. Ahora lo que se percibe y se siente es un abismo infranqueable de modo que nadie puede pasar al otro lado (cf. Lc 6,26).

El que está en el mundo inmenso de los excluidos tiende a verse como sin remedio, como un caso perdido, como un condenado. Esta situación es la que tiende revertir la evangelización de los pobres rehabilitando al sujeto. Y eso es precisamente lo que los pobres necesitan. Esa falta de reconocimiento es lo que más les duele y reconocimiento es lo que nadie les da. Ese reconocimiento que Dios hace de ellos es para los pobres la gran noticia. Y mayor todavía porque acontece en el reconocimiento que hace de ellos el evangelizador. El puede llegar a verse como hijo de Dios porque el evangelizador lo trata como un hermano, con cariño y disponibilidad, pero sobre todo con respeto.

De este modo en la periferia de la institución eclesiástica de nuestras ciudades renace la Iglesia como la fraternidad abierta de los hijos de Dios. Los pobres van siendo en ella verdaderos sujetos, tanto que la van configurando como esa Iglesia de los pobres con la que soñó Juan XXIII. Tampoco los pobres fueron reconocidos nunca en América Latina como sujetos por la institución eclesiástica. De ahí proviene la dualidad estructural entre religión de la institución eclesiástica y religión del pueblo, ambas, por supuesto, religiones católicas. Esta dualidad sólo desaparecerá cuando la institución eclesiástica entre en la casa del pueblo, en su mundo, en su cultura, reconociéndolo. Es lo que está empezando a suceder. En principio la asamblea de Puebla reconoció al catolicismo popular como fuerza activa con la que el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo (P 450). Este reconocimiento se empieza a dar en la práctica en los barrios de nuestras ciudades con gran alegría por parte del pueblo y gran admiración por parte de los agentes pastorales. No todas las que se llamaron comunidades eclesiales de base lo son en realidad. Las que lo son, viven en la religión del pueblo que se transforma poco a poco internamente por efecto de esta evangelización. Esta transformación puede caracterizarse como historización. Y la consecuencia es la subjetualidad social de los pobres tanto en la sociedad como en la Iglesia.

### **- Un encuentro simbiótico**

Una consecuencia incipiente, pero muy promisoría a nuestro modo de ver de la asunción por parte de estos pobres evangelizados de la condición de

sujetos sociales es que empiezan a convocar a personas y grupos de la Iglesia y de la sociedad. Es un movimiento subterráneo, pero profundo y creativo, de reunión. No se trata como antaño de “ayudar a los pobres”. Esa generosidad, muchas veces de buena ley, se expresaba sin embargo en relaciones verticales y unidireccionales. Los pobres eran meros seres de necesidades; aunque ellos no tuvieran la culpa, ellos eran los que no tenían, no sabían, no podían. Y uno era el dador. Con toda humildad, pero de lo que se trataba era de dar. Ahora no es así. Es verdad que ellos son seres de necesidades, y más todavía que antes. Pero también tienen sus haberes, sus saberes y sus poderes. ¿Quién, si no, ha levantado el mundo de los barrios y los mantiene como territorio humano? El habitante de barrio es un eminente creador de cultura. Y es también un ser espiritual. Si los pobres son predilectos de Dios, en algo tiene que notarse. Porque la gracia agracia. Estos pobres con Espíritu que han recibido el Evangelio y se esfuerzan por responder a él, en medio de su inmensa debilidad, viéndose más que Pablo todos los días tratados como ovejas destinadas al matadero (Rm 8,36), sienten como él que la gracia actúa en la debilidad (2 Cor 11,9) y que cuando son débiles son también fuertes (2 Cor 11,10).

Los agentes pastorales que son capaces de percibir esta humanidad recobrada sienten un inmenso respeto, tienen conciencia de ser testigos de un acontecimiento realmente trascendente: nada menos que el paso salvador de Dios. El Dios que se revela allí no es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios que desde la cúspide consagra a los que se tienen a sí mismos como dioses y a los que señorean al mundo. Es por el contrario el que da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no es (Rm 4,17). El Dios que constituyó como piedra angular a la piedra que desecharon los constructores (Hch 4,11; Mc 12,10; 1 Pe 2,4-10). El Dios que quiere salvar al mundo desde la locura de la cruz (1 Cor 1,21), lo que significa también desde los crucificados. Los crucificados salvados, los pobres con espíritu, se convierten así en mediadores de la salvación que hay en el Crucificado resucitado por Dios. Se convierten en evangelizadores. Insisto en que todo ello sucede en medio de una enorme fragilidad y grandes sufrimientos que no dan lugar a ningún romanticismo. Pero sucede; y así los evangelizadores resultan evangelizados. Aquí se va dando esa reintegración de la institución eclesíástica al seno del pueblo de Dios. Porque donde hay relaciones mutuas a este nivel primordial allí renace y se renueva la Iglesia. Y desde allí la Iglesia recobra su trascendencia y se capacita para evangelizar a la ciudad.

El resultado es que gente de la ciudad empieza a relacionarse con estos pobres en movimiento de un modo nuevo y a la vez que estos grupos aprenden

a relacionarse con las instancias burocráticas y con profesionales y grupos de la ciudad de una manera inédita. Respecto del Estado no se trata ya de las consabidas peticiones del cliente al patrón bienhechor. Son reclamos de derechos. Pero son más aún formulación de propuestas concretas. E incluso negociaciones institucionales para llevarlas a cabo mancomunadamente. Lo mismo podemos decir de la relación con particulares. Se proponen relaciones horizontales en las que los habitantes de los barrios aprecian los saberes profesionales y la generosidad humana, pero en las que ellos aportan también sus capacidades y su experiencia y su humanidad fraterna. Se trata claramente de relaciones simbióticas. Al tratarse de un encuentro de envergadura histórica, entre heterogeneidades, se suele comenzar viendo lo que nosotros tenemos y carecen los otros. Pero conforme va constituyéndose el nosotros se aprecia la diferencia como complementariedad. Como la distancia es grande, todos tienen que tener paciencia. Pero la magnitud de la distancia hace también que el encuentro siga dando de sí sin agotarse.

Este nuevo trato acontece a nivel secular. Pero el sustrato de la comunidad cristiana es decisivo para que mantenga la novedad salvadora para todos y no se retrotraiga a la asimetría consuetudinaria. La comunidad no se inmiscuye estructuralmente ni se convierte en una facción que domina desde la sombra. La comunidad simplemente anima. Esto se expresa como constancia, como cercanía humana, como ayuda para procesar conflictos, como capacidad celebrativa, como confiabilidad...

### **- La evangelización como propuesta de una ciudad alternativa**

¿Cuál es el horizonte de este encuentro, todavía en ciernes? La dinámica de este encuentro se encamina a que el movimiento centrífugo que caracteriza hoy a la ciudad se transforme en movimiento de reunión desde este esquema cualitativo y simbiótico, y respetando lo valioso de la fragmentación, e incluso la atención y el esfuerzo que requiere la asimilación de los bienes civilizatorios de punta.

Incluso en ambientes cristianos progresistas (a los que pertenecen también compañeros politólogos, sociólogos y economistas del Centro de Investigación y Acción Social al que pertenezco y de su entorno) se apuesta en nuestro medio por una segunda modernización. Yo no creo sin embargo que ése sea el evangelio del Dios de Jesús para nuestras ciudades. Es obvio que no hay posibilidad de vida sin la asunción de una serie de bienes civilizatorios que ha producido el Occidente desarrollado y sin la asimilación de algunas

actitudes culturales de fondo como son la cultura de la democracia, y la competitividad y productividad ligadas al mercado. En ese sentido sí hay que afirmar que sin algún grado de modernización no hay salida. Pero creo que es igualmente cierto que tampoco la hay si se impone en todos los frentes la reforma de instituciones, estructuras y mentalidades actualmente en marcha en América Latina para insertarnos subordinadamente en el esquema de mundialización vigente. La polarización creciente y el vaciamiento humano no son efectos iniciales que se irán corrigiendo con el tiempo. En el último cuarto de siglo en América Latina van incrementándose a un ritmo creciente. Uno de sus efectos es la macrocefalia incontrolable de las ciudades primadas en América Latina y su escisión cada vez más descarada e inhumana.

Ultimamente reseñaba la prensa las declaraciones del presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, brazo de los entes multinacionales para América latina, que tras reconocer el impresionante aumento de la pobreza y el fracaso de las políticas sociales concluía que, si seguimos así, la década perdida está a punto de convertirse en la generación perdida, por efecto simplemente del hambre y la falta de educación y atención sanitaria (El Universal/Caracas 3/11/1998,1-2). Y esto, con ser tan atroz, no es lo más grave. A nuestro modo de ver golpea y deshumaniza más todavía el abandono por parte de los partidos políticos y la opinión pública y la resignación del Estado al deterioro, y a la vez que todo esto, la ostentación de los ricos (América Latina es la región con mayor desigualdad en la distribución del ingreso), que se traduce en la ciudad en sectores dedicados a los servicios de lujo (tanto oficinas como restaurantes y centros comerciales) que son un amasijo incoherente de construcciones caprichosas, exhibicionistas, antifuncionales, con frecuencia de mal gusto y alienadas del hábitat.

Si no somos capaces de soñar con algo distinto, de imaginarlo, de crear símbolos y acontecimientos que orienten ya hacia ese horizonte, y sobre todo si no lo vamos anticipando en un estilo de vida y de relaciones realmente alternativo, no tenemos ningún evangelio para la ciudad. Si la condición de hijos y hermanos no es sólo una autodenominación, una manera de entendernos, sino relaciones reales que nos configuran, tendremos libertad tanto del prestigio profesional como del bienestar que lleva aparejado, porque nuestra vida no descansa ya en ellos, y podremos liberar energías y tiempo para emplearlos en una dirección más biófila y ecuménica.

El requisito es la austeridad, tanto de cosas como de incitaciones y de información. Me refiero a lo que Ellacuría se atrevió a llamar sin ambages la cultura de la pobreza. Pero no una austeridad ascética y puritana sino abierta

a la creatividad, a los encuentros, a la inmersión en la cultura y al diálogo intercultural, al silencio y a la fiesta.

No estamos proponiendo una vida predominantemente frutiva, y por tanto parasitaria de quienes se dedican al duro oficio de producir. La alternativa que proponemos debe ser autosustentada. Y en esta etapa de reconversión ello exige fuertes dosis de dedicación disciplinada. Eso no está en cuestión entre nosotros. Sentimos como imprescindible no sólo el manejo de los bienes civilizatorios sino su comprensión interna. De lo que sí tenemos que desprendernos es de las ingentes energías dedicadas al consumo de bienes no necesarios, pero machaconamente publicitados por la cultura de masas y adquiridos compulsivamente como modo de obtener el reconocimiento social y la participación que es negada a los demás niveles. Quien vive como hijo y hermano está libre de perseguir ese reconocimiento espúreo y se capacita para distinguir entre las innovaciones técnicas que efectivamente ayudan a potenciar la vida humana y tanta basura que nos inunda. El que exista un horizonte utópico y una vida internamente estructurada y dirigida llena de sentido al mundo técnico haciéndole que sirva no para objetivar a los seres humanos y aislarlos sino para conectarlos y hacer posible la realización de su imaginación humanizadora.

De este modo la fragmentación puede componerse por medio de las posibilidades de conexión informática con la presencia virtual de los demás fragmentos. Pero eso sólo interesa en la hipótesis que planteábamos de complementación entre las relaciones cortas y las relaciones largas.

Así pues la relación primordial con la comunidad divina nos constituye como sujetos, fundamenta nuestra interioridad, da pávulo al silencio. Desde esa dimensión podemos relacionarnos personalizadoramente tanto en el ámbito comunitario como en el anonimato de los cuerpos sociales. En esa trama de relaciones la pertenencia a la Iglesia se vive como embrión y sacramento de este mundo fraterno de los hijos de Dios que nos empeñamos en construir. Si todo esto es verdad, aflora la orientación a la vida, la inmersión en la cultura como modo de habérselas con la realidad que tiene cada colectividad humana para constituirse como humana.

Pero desde ese empeño aparece con claridad que en la actual figura histórica la racionalidad autonomizada del capital produce la irracionalidad en el mundo humano como humano, que se refleja en la irracionalidad de la ciudad. Así pues, si estamos entregados a Dios y desde esa relación nos dedicamos a construir un mundo humano, no podemos resignarnos a una situación que al absolutizar la ganancia mediatiza al ser humano, y así sacrifica

a la mayoría de la humanidad y aliena a los vencedores. Podemos no resignarnos a esta situación, si vivimos de fe. Esta relación de filiación y fraternidad nos capacita para imaginar un mundo distinto y para pagar el precio imprescindible. Desde ya tenemos que vivir en esa sobriedad de cosas y en ese ritmo que dan lugar para ir viviendo humanizadamente.

Un elemento imprescindible de esta vida cualitativa a la que somos invitados hoy mismo por Dios es tomar en cuenta a las mayorías empobrecidas y diseñar una civilización y como su símbolo una ciudad donde ellos tengan lugar. ¿Cómo sería una ciudad para todos cuya célula siga siendo el individuo, que mantenga la legítima fragmentariedad, pero que no sólo haga realmente posible sino que sea expresión de relaciones personalizadoras tanto comunitarias como en el anonimato social? El evangelio es ponerse a soñarla con todo el deseo del corazón, con toda la plasticidad de la inteligencia y con toda la esperanza, porque si su existencia es voluntad de Dios, no es una quimera, y la humanidad nos adviene al poner todas nuestras energías en ir haciéndola en la medida para nosotros posible.

Queremos decir que, a diferencia de hace tres décadas, hoy sí tenemos también un evangelio para los líderes económicos, ideológicos y políticos de esta figura histórica. Entonces pensábamos que no tenían cabida en los planes de Dios (aunque sí esperábamos que él los salvaría con su misericordia). Hoy sí creemos que lo que acabamos de decir es buena nueva también para ellos. Seguimos comprendiendo la resistencia de Jonás a predicar la conversión a Nínive. El representa a los pueblos sometidos, agraviados, excluidos. Tiene un inmenso rencor y quiere que la ciudad perezca. Pero Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. El va llevando a Jonás a comprender su actitud y es invitado a participar de ella. Creo que no se puede evangelizar a los representantes y responsables de la figura actual de nuestras ciudades, si no se siente lo que Jonás sintió. Pero tampoco si no se lo supera. Esto significa que hay que superar el sectarismo y una noción de justicia que no es la del Dios de Jesús. Pero también significa que no cabe una evangelización light. Desde esa contemporización la ciudad no se convertirá y el cristianismo será el alma de una sociedad desalmada.

Hoy sí predicamos la conversión como evangelio porque sinceramente creemos que con nuestra propuesta saldrían ganando. Es mucho más lo que de parte de Dios les ofrecemos que lo que tienen que entregar a cambio. Ellos también tendrían que entrar en esa cultura de la pobreza. No iban a tener mucho de lo que poseen ni su móvil sería ya la ganancia absolutizada y las posibilidades que ella brinda para satisfacer deseos o ejercer poder. Pero la

creatividad que les ha llevado a la posición que hoy ejercen podrían ejercerla mucho más a fondo todavía porque el objetivo es mucho más complejo y emocionante. Y el ejercicio de esas capacidades los llevaría a una posición humanamente más encumbrada: el reconocimiento social, el agradecimiento fraterno de las multitudes, la alegría del corazón como desborde de una existencia colmada. Vivirían más emociones, más riesgos, tendrían que coordinar muchos esfuerzos. Seguiría existiendo la emulación positiva y la competencia. Pero también existiría la fiesta, que hoy sólo existe en los barrios de las ciudades, y que es lo más denso y sagrado de la existencia.

Sin embargo, insistimos para concluir que si en esta utopía también tienen lugar los actuales líderes, el corazón de ella no puede ser otro que los pobres con espíritu. Todos somos necesarios, pero es desde ellos sobre todo desde donde puede evangelizarse y refundarse la ciudad.

### BIBLIOGRAFIA SOBRE LAS CIUDADES VENEZOLANAS

- ALVARADO-ESTABA, *Geografía de los paisajes urbanos e industriales de Venezuela*, Ariel-Seix Barral venezolana, Caracas 1985.
- BREWER, *La ciudad ordenada*, Caracas 1997.
- BRICEÑO LEON, *El futuro de las ciudades venezolanas*, Cuadernos Lagoven, Caracas 1986.
- CRUZ-DIEZ (Ed.), *La arquitectura y el proceso de modernización urbana de Caracas*, IDEA, Caracas 1989.
- CUNILL, *Venezuela: Opciones geográficas*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas 1990.
- FUNES (Ed.), *La ciudad y la región para el desarrollo*, CAP, Caracas 1972.
- IMBESI-VILA (Coor.), *Caracas. Memorias para el futuro*, Gangemi Editore, Roma 1995.
- MARRENO, *Urbanismo, política y calidad de vida*, IFEDEC, Caracas 1994.
- MARTINEZ, *Ciudades intermedias y ordenación territorial en Venezuela*. Escuela de Geografía, UCV, Caracas 1988.
- NEGRÓN, *El sistema venezolano de ciudades reconsiderado*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UCV, Caracas 1991.
- PALACIOS, "El desarrollo metropolitano en América Latina", *Urbana* n. 8, Caracas 1988.
- QUINTERO, *Antropología de las ciudades latinoamericanas*, UCV, Caracas 1964.
- SCHAEDEL y otros, *Urbanización y proceso social en América Latina*, IEP, Lima 1972.
- TROCONIS, *Caracas*, Grijalbo, Caracas 1993.
- VILLASANTE (Coor.), *Las ciudades hablan*. Nueva Sociedad, Caracas 1988.

- YUJNOVSKY, *La estructura interna de la ciudad. El caso latinoamericano*, SIAP, Buenos Aires 1971.

## **BIBLIOGRAFIA LATINOAMERICANA SOBRE LA EVANGELIZACION DE LA CIUDAD**

- ANTONIAZZI A. - CALIMAN C., *A presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petrópolis 1994.
- COMBLIN J., *Teologia da cidade*, Paulinas, Sao Paulo 1991.
- Idem, *Viver na cidade. Pistas para a pastoral urbana*, Paulus, Sao Paulo 1996.
- BERMUDEZ N., "La Iglesia de Caracas en Misión. La misión en la gran ciudad". Lección inaugural del IUSI-ITER, Caracas 6-10-97, 17 págs. (Mimeo).
- BOBSIN O. (Org.), *Desafios urbanos a Igreja. Estudos de casos*, Sinodal Sao Leopoldo 1995.
- CASTAÑO H., *Puebla y la pastoral urbana*, Trípode, Caracas 1979.
- SEGUNDO J. L., *Acción pastoral latinoamericana*, Eds. Búsqueda, Buenos Aires 1972.
- AA.VV., *CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica*, Paulinas, Sao Paulo 1993.
- AZEVEDO M. de C., "Lo urbano como cultura", *Testimonio* 144 (1994) 73-78.
- BOFF C., "Pastoral de classe média na perspectiva da libertação", *REB* 201 (1991) 5-28.
- BORGES DIAS R., "Presença da Igreja na cidade", *Perspectiva Teológica* 74 (1996) 83-95.
- CASTRO TEIXEIRAN., "Comunicação social na pastoral urbana", *REB* 213 (1994) 163-171.
- CHEUICHE A., "Inculturação e endoculturação da Igreja nas culturas urbanas", *Medellín* 79 (1994) 333-356.
- CIPOLINI P.C., "Teologia e pastoral da Igreja na cidade", *REB* 219 (1995) 591-609.
- CNBB, "Suelo urbano y acción pastoral", *Servir* 102 (1983) 253-293.
- EDITORIAL, "Os desafios da pastoral urbana", *Perspectiva Teológica* 74 (1996) 5-9.
- FORNARI A., "Dialéctica y política. La cuestión del "fin de la historia" y el reinicio de la pregunta por las "dos ciudades", *Stromata* L (1994) 57-103.
- GONZALEZ DORADO A., "Una Iglesia más evangelizadora en las grandes ciudades de América Latina", *Medellín* 33 (1983) 89-116.
- JIMENEZ J., "Pastoral planificada: posibilidades y exigencias en las grandes ciudades", *Medellín* 33(1983) 75-88.
- KÖNIG A., "Paróquia, mundo urbano e comunidade", *REB* 213 (1994) 151-160.
- LIBANIO J. B., "A Igreja na cidade", *Perspectiva Teológica* 74 (1996) 11-43.
- MEISEGEIER J.M., "Bibliografía anotada en relación a la teología y pastoral de la tierra", *Stromata* LII (1996) 230-233; 267-280.

- MOYANO J. L., "Evangelización inculturada en el mundo urbano", *Testimonio* 144 (1994) 21-23.
- PEREZ G. J., "La ciudad futura. Escatología a partir de la urbanística", *Theologica Javeriana* 4 (1975) 5-16.
- ROUX R. E. (de), "Celebrar la Eucaristía y construir la ciudad", *Theologica Javeriana* 86/87 (1988) 59-74.
- SANDALO Bernardino, (Dom), "Cultura urbana emergente e evangelização", *REB* 196 (1989) 877-881.
- SOTA E., "Evangelización, ciudad y cultura cristiana", *Voces* 3 (1993) 101-109.
- SIEVERNICH M., "La Evangelización de la gran ciudad: la visión urbana de Ignacio de Loyola", en *Diakonia* 87(1998)84-100.
- STORNI, "La ciudad, objeto de deseo", *CIAS* 424 (1993) 257-263.
- VALENTINI L. D. (Dom), "O profesor e a cidadania", *REB* 221 (1996) 85-99.
- VALLE R.-SARTI I., "Realidade urbana no Brasil: Um projeto de pesquisa", *REB* 213 (1994) 142-150.

# CONCILIO PLENARIO DE VENEZUELA

## 1.- POR UN CONCILIO “BUENA NOTICIA”

*Hno. Carlos Bazarra, OFM Cap.*

Antes de abordar los detalles concretos que pudieran ser tema del próximo Concilio Venezolano, me preocupa el talante del Concilio en sí mismo. ¿Qué nos proponemos? ¿Aumentar un catálogo de leyes y prohibiciones? ¿Ampliar el elenco de anatemas históricos, para engrosar el número de herejías? ¿O, por el contrario, tenemos una buena noticia para los venezolanos y el mundo?

Recuerdo el primer Concilio de la Iglesia en Jerusalén con su apertura al mundo: “Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros, no imponerles más carga que las indispensables” (Hch 15,28). Y la versión de Pablo: “Nosotros debíamos tener presente a los pobres” (Gál 2,10).

Los creyentes de Venezuela, ¿tenemos algo que decirnos y decir al mundo? Yo creo que sí. Siguiendo la línea de Vaticano II, no vamos a dar definiciones dogmáticas, sino ponernos a la escucha del Espíritu y proclamar nuestro proyecto al estilo del programa de Jesús enunciado en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor sobre mí, me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19).

Los Obispos de Venezuela invitan a todos a exponer sus puntos de vista, sus opiniones. Es un buen comienzo, dando la palabra al pueblo. Está permitido pensar, no se prohíbe cantar.

Y ahora voy a abrir el corazón y decir unas cuantas cosas, con la certeza de que no soy personalmente infalible, y que la posibilidad de equivocarme me hará estar atento a no apresurarme, a reconocer mis errores, y a pedir perdón. Y alegrarme si acierto a despertar la esperanza en mis compañeros de camino. “Todo coopera al bien de los que aman a Dios” (Rm 8,28).

Lo primero que le pediría al Concilio Venezolano es que ante todo *tenga una palabra para el mundo*, para la gente, para los que no van a Misa, para los que no son Iglesia. Que el Concilio no se cierre en sí mismo, y tenga una palabra de comprensión y de misericordia para los pecadores. Cuando condenamos a los pecadores, ¿seguimos la práctica de Jesús? El dijo que no vino a buscar a los justos, sino a los pecadores (Mt 9,13). ¿Cuál es nuestra postura frente a las prostitutas, a los publicanos corruptos, a los adúlteros, a los enfermos de sida, a los concubinos? La Iglesia debe salir de la vida, y apreciar al mundo como obra de Dios, defender la creación, la ecología, lo humano, lo femenino, lo infantil, lo corpóreo, lo material. Comprometerse con los pobres, con los enfermos, con los perseguidos, los marginados. No importa que crean en Dios o sean ateos. Todos son hijos de Dios, todos son mis hermanos.

Lo primero que le pediría a la Iglesia es que se ponga en camino, que salga de sí misma, que se olvide de sí, de su prestigio, de su poder, y que se anonade, que se haga uno de tantos (Fil 2,7-8). Ya sé que esto se dice bien pero que no es fácil, y lo digo pensando en mí mismo antes que en los demás. Esa es la primera palabra que espero de la Iglesia Venezolana: un mensaje secular, *extraeclesial*. Proseguir el diálogo de Dios con el mundo.

Una segunda petición al Concilio Venezolano es una palabra *supraeclesial*. Es una visión católica en su sentido etimológico: una perspectiva ecuménica, de cara a todos los creyentes, sea cual fuere su credo. Es el reconocimiento de los mil nombres de Dios. Una expresión de amor y solidaridad, superando intolerancias, eliminando barreras, “*ut unum sint*”. Una palabra que sea al mismo tiempo una escucha respetuosa, saliendo de la autosuficiencia y de la mentalidad orgullosa del que piensa que nada tiene que aprender de los demás. Que las sectas dejen de ser diabólicas para nosotros, a fin de que nosotros también dejemos de ser demoníacos para ellos. Estamos convencidos de que Dios es Padre también de “los otros”, y que tiene una voluntad salvífica universal (1 Tm 2,4). La libertad religiosa promulgada por el Concilio Vaticano II tiene que ser una realidad. El hombre y la mujer de fe tienen que ser evangelizadores, transmisores del evangelio que comienza por amar y respetar incluso a los enemigos (Mt 5,44). La doctrina original, por encima de cualquier otra verdad, es la del mandamiento del amor fraterno. Que no seamos nosotros como aquellos que piensan que aman a Dios porque no aman a nadie.

Finalmente una tercera petición al Concilio Venezolano es que lo *intraeclesial* ocupe el tercer lugar en el orden de importancia. Si antepone lo eclesial a lo ecuménico y a la realidad mundana (no en sentido peyorativo)

sufriremos un eclesiocentrismo miope que nos hará perder de vista el aire puro de las montañas para ocuparnos meticulosamente de rúbricas y glosas marginales. Por supuesto que las rúbricas son necesarias, pero en tercer lugar. ¿Y qué podríamos tratar en esta gaveta de sastre? Como lluvia de ideas, entre otras cosas, comenzar a desclericalizar nuestra iglesia dando un verdadero protagonismo a los laicos. También me atrevo a decir que habría que desacramentalizar a nuestra iglesia: no suprimir sacramentos, sino que se realicen como resultado de una fundamental evangelización. El bautismo masivo e indiscriminado de infantes puede traer la secuela de una iglesia de bautizados sin convertir, con lo que nos figuramos ser muchos, cuando objetivamente somos poquitos. Las misas obligatorias, teniendo que soportar homilfas improvisadas y sin fin, que generan hostilidad más que deseos de una vida nueva. Los matrimonios que terminan en un porcentaje elevado de divorcios. Y así tanta celebración sacramental cuasi-mágica.

El pueblo tiene hambre de la Palabra de Dios. Pongamos la Biblia en manos de la gente y aprendamos todos a leerla. Enseñemos a hombres y mujeres no tanto a rezar fórmulas rutinarias, cuanto a orar en docilidad al Espíritu. Reconozcamos la igualdad fundamental de la mujer en la iglesia, al menos como lo hace la sociedad civil. Demos prioridad a la caridad, a la solidaridad, por encima de lo cultural, para no practicar un culto vacío e hipócrita. Los profetas ya lo gritaron bien alto.

Y un detalle de relieve: nuestro lenguaje litúrgico. Seguimos utilizando las traducciones españolas y nos da vergüenza hablar a lo venezolano. Nos desnaturalizamos. Si la Iglesia tiene que ser autóctona, en Venezuela la Iglesia tiene que ser venezolana. Si no estamos convencidos de ello, ¿para qué celebrar un Concilio venezolano? Vegetamos al dictado de culturas foráneas... y tranquilos. Pensaremos que somos católicos, pero sólo viviremos una uniformidad despersonalizante y aculturada.

¿Cuándo comenzará la Iglesia venezolana a ser misionera? Todavía sigue pensando en sí misma. Es cierto que algunas congregaciones venezolanas han asumido compromisos en otros países de misión, en el mejor estilo de las misiones 'ad gentes', pero, ¿la iglesia venezolana? ¿No es el momento de comenzar a dar de nuestra pobreza?

He aquí mis sugerencias. El Concilio venezolano tiene que tener altura, pensando más allá del altar y del presbiterio, no digamos ya de la sacristía. Una visión mundial, secular, ecológica, recuperando una teología de la creación. Una visión ecuménica, sin capillismos, recuperando una teología de la salvación.

Y finalmente una visión doméstica, popular, desclericalizada, laical, venezolana hasta los tuétanos, recuperando una teología narrativa y criolla, en fidelidad a nuestro pueblo. En síntesis, una iglesia humana, fraterna, samaritana, más que formalista e inquisidora.

Dejemos que Dios sea Dios, que hombres y mujeres seamos humanos y fraternos, y que el mundo sea un vergel donde corra el agua limpia, las plantas florezcan y en las ramas de nuestros bosques canten los pájaros, bajo un cielo azul y sin nubes.

## **2.- TEMATICA PARA EL CONCILIO**

### *Equipo*

#### **PROBLEMAS ESTRUCTURALES**

##### *1. Estimular el encuentro personal con Jesús de Nazaret y su evangelio:*

- un encuentro que nos convierta estructuralmente en discípulos;
- que sea la estructura englobante de nuestra vida;
- que la Iglesia se transforme para convertirse en un ámbito de encuentro personalizador con el misterio cristiano;
- que nos esforcemos ante todo por ser una Iglesia viva.

##### *2. La evangelización como comunicación de la experiencia salvadora del Dios de Jesús, del Mesías de Dios y de la fraternidad cristiana, en el Espíritu:*

- que aceptemos que la mera enseñanza doctrinal y la incorporación a grupos no son como tal evangelio;
- que evangelizar es prender llamas con nuestra propia llama, si es que la tenemos ardiente y con aceite. Por eso la evangelización es a la medida del don recibido;
- después, como la fe busca entender, viene el dar cuenta de nuestra esperanza, pero en una articulación concreta, vital.

##### *3. La Iglesia se constituye en la misión (si es al estilo de la de Jesús):*

- la fe se robustece dándola, testimoniándola.
- La misión como testimonio del paso del Dios de Jesús por la propia vida,
- como evangelización de Jesús, como transmisión del Dios fuente de vida,
- como invitación a aceptar esa relación y responder a ella,
- como invitación a sumarse al movimiento de Jesús.

#### 4. *La corresponsabilidad en la Iglesia:*

- Pasar de la Iglesia equiparada a la institución eclesiástica a la Iglesia, Pueblo de Dios, es decir, recibir el Vaticano II.

- Actualmente todo depende del párroco de turno. Así no puede edificarse la Iglesia.

- Esa falta de reconocimiento al Pueblo de Dios es una mala nueva que neutraliza por tanto cualquier evangelización. Impide la estructura básica del conllevarse en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Cercena cualquier (en el sentido activo de acto de entregar lo recibido) acumulación, progresividad, aprendizaje.

5.- *Que la Biblia, sobre todo los evangelios, que son su corazón, sea fuente de vida cristiana:*

- que la institución eclesiástica se abra estructuralmente a su señorío;

- que la entrega (Traditio) de los evangelios al pueblo, al proclamarse a sí misma la Palabra en la lectura orante de la comunidad cristiana, sea el acontecimiento fundante de nuestra renovación eclesial: fuente de personalización, de comunidad, de solidaridad, en suma de Iglesia;

- que se reconozca a la lectura orante comunitaria de la Palabra como signo de los tiempos;

- que se recomienden complementariamente los círculos bíblicos y otras modalidades de estudio de la Biblia, así como la lectura personal y familiar.

6. *Que nuestra Iglesia acepte que los pobres con Espíritu son el corazón de la Iglesia, su riqueza* (los pobres con espíritu son los pobres que han aceptado la bienaventuranza de que para ellos es el Reino y en respuesta han abierto, de par en par, a Dios las puertas de su vida);

- que entendamos su camino religioso y lo valoremos, puesto que les lleva de hecho a vivir de fe y a dar vida desde su pobreza;

- que nos hagamos hermanos menores suyos, sus discípulos;

- que en su casa (en su mundo, su cultura), les entreguemos en respuesta agradecida, nuestros dones.

7. *Que aceptemos que no cabe salvación como privilegio* (Dios quiere que todos se salven), *ni fuera de la realidad* (él nos ha salvado encarnándose en nuestra historia) *ni desde el orden establecido que tiende a equipararse a la realidad* (él se encarnó en la masa que al parecer no hace historia y eligió compartir de la suerte de los de abajo: encarnación kenótica).

- Por tanto, no hay Iglesia cristiana al margen de la situación, como una institución especializada en lo religioso y que se desentiende de la suerte humana de las personas.

- No es cristiana la Iglesia que se equipara a las demás instituciones establecidas que aceptan y sostienen una situación asimétrica que excluye al pueblo como sujeto.

- La Iglesia venezolana tiene que estar comprometida, no con la nación como tal, es decir con la estructuración vigente, sino con el país, con su gente.

- Tiene que ser para los demás, viviendo con ellos y siendo de ellos. Su figura ha de ser la Iglesia de los pobres.

#### *8. La opción por los pobres en Venezuela hoy implica echar la suerte con ellos como correspondencia a la opción de Dios*

- Evangelizar hoy a los pobres es decirles que Dios los ama de preferencia hasta hacerse su Dios y darles su Reino.

- Pero esto no es creíble si el amor del evangelizador no sacramentaliza el amor de Dios que él proclama.

- El objetivo de esta opción es que los pobres, a nivel personal y social, sean sujetos en la Iglesia y en la sociedad.

#### *9. Evangelización de la ciudad moderna, en un doble sentido:*

- qué hacer con el habitante promedio de la ciudad, desde el punto de partida en el que está: con su anonimato y su fragmentación, con su avidez y frustración, con las posibilidades casi ilimitadas que se le abren de individuación, con su dificultad para relacionarse personalizadamente y para constituirse en sujeto, con el dilema de encerrarse en sí mismo o abrirse solidariamente a los demás.

- qué hacer con las estructuras e instituciones que conforman nuestras ciudades, que tal como funcionan no propician la justicia ni la participación ni la eficiencia; pero que, transformadas, pueden ser expresiones y cauces de la cultura de la democracia y la solidaridad.

#### *10. Evangelización de la religiosidad ambiental*

- En esta cultura de religiosidad sin religión tenemos que ser capaces de presentar convincentemente al Dios de Jesús.

- Pero para hablar bien (bendecir) de Dios tenemos que pensar bien en él. Ahí hay un gran camino por hacer.

- No es tan claro que el Dios que presenta nuestra institución eclesiástica tenga los rasgos y los designios del Dios de Jesús.

- Tenemos que ser capaces de acompañar procesos de iniciación en el misterio cristiano.

- Tenemos que ser maestros espirituales.

- Tiene que aparecer claro que en la Iglesia venezolana hay varones de Dios y mujeres de Dios. Para ello tenemos que proponer la formación inicial como iniciación en el misterio y no en la carrera eclesiástica. Lo mismo podemos decir de la preparación para la primera comunión.

### *11. La Iglesia local como sujeto evangelizador*

El problema del sujeto evangelizador no está ni siquiera planteado: la idea de Iglesia local no ha calado en la mayoría ya que ni siquiera asumen la propia diócesis como algo orgánico.

- Tampoco tiene cuerpo la Iglesia de Venezuela, ni a nivel organizativo ni como tradiciones ni como densidad teológica ni como escuela de espiritualidad.

- La Iglesia local es una dimensión conciliar imprescindible.

- Tenemos que considerar al país y a la Iglesia como lugares teológicos.

- El concilio plenario venezolano tiene que ser constituyente, es decir, un proceso que catalice la constitución de la Iglesia local venezolana.

- Para eso tenemos que vernos los que somos y lo que somos, con la densidad histórica y el dinamismo.

- Tenemos que aceptarnos, tenemos que componernos hasta formar un cuerpo social diferenciado.

- Tenemos que preguntarnos qué quiere Dios de nosotros. El hacernos cargo del país, desde el punto de vista de la misión, sería el elemento aglutinador. Pero para que lo sea, tenemos que reconocernos en nuestro amor al país y nuestra responsabilidad respecto de él también en nuestro amor a Dios y a su reino prosiguiendo el camino de Jesús.

- Tenemos que viajar personalmente, pero juntos como hermanos, a las raíces y salir juntos al país. Estos dos viajes nos hermanarán, pero es precisa una fe inicial.

- Todo lo que digamos al país no pasa de una declaración de principios, si no se constituye el sujeto que sea capaz de encargarse de ello y que lo cargue sobre sus hombros.

- Los obispos tienen que ser ordinarios del lugar, los párrocos pastores fraternos y los laicos responsables de su cristianismo.

Hay asuntos que conciernen al sujeto evangelizador y otros a la misión. Unos temas se refieren a la pastoral, otros a la configuración de la institución eclesial, otros a la espiritualidad, otros a la teología. Hay cuestiones puntuales que hay que resolver porque entran, pero sobre todo hay que abocarse a las cuestiones de fondo.

*1. Temas ineludibles de pastoral son: levantar la excomunión en el sentido literal de la palabra que pesa sobre la mayoría del pueblo venezolano adulto, por vivir en concubinato.* Cuatro siglos se ha pasado la institución eclesial instándoles a que se casen por la Iglesia, y ellos, por razones culturales que estiman de mucho peso, no han aceptado esta condición, a pesar de su deseo de recibir la comunión. ¿No es tiempo de que sea la propia institución eclesial la que reflexione sobre la pertinencia de su propuesta? Habiendo fidelidad, respeto y ayuda mutua, además de atención a los hijos, no hay ninguna razón decisiva para negarles la comunión. Esto no significa que no deba seguir proponiéndose el sacramento del matrimonio, o por mejor decir, la celebración del matrimonio en la Iglesia y ante el sacerdote. La recepción asidua de la comunión, sobre todo si es en pareja, puede alumbrar el camino hacia él. Tomar esta medida producirá una gran alegría en las comunidades populares, y en general, en el seno del pueblo. Hay que tener en cuenta que con lo dura que es la vida, la fidelidad, para la mayor parte de la gente popular, es un punto de llegada y no un punto de partida. Esta observación, si no queremos abortar procesos y condenar a la mayoría, habrá que tenerla en cuenta para muchas cosas.

*2. Es un hecho cada vez más extendido, que el bautismo está siendo retardado, incluso hasta la juventud o la edad adulta.* La tendencia parece irreversible, en lo que uno puede prever. ¿No tendremos en este hecho una oportunidad para meditar sobre el modo de administrar el bautismo que actualmente prevalece? ¿No tendríamos que promover un proceso que equivalga a la auténtica conversión? ¿No se podría pensar en la posibilidad de reeditar el catecumenado?

Hay quienes empiezan a insistir en que no se puede comulgar si no se ha asistido a misa todos los domingos. ¿Puede pensarse seriamente si alguien en la Venezuela de hoy rompe con Dios por eso? ¿Es que empezamos a ser una secta fundamentalista?

Por lo regular no existe comunidad parroquial; no se vive el cristianismo

como un llevarse mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Si esto no existe en alguna medida y no se camina seriamente en esa dirección, ¿existe... congregación?, ¿existe Iglesia?

3. Exaltar la certera intuición del pueblo a reconocer en el Nazareno al cordero de Dios que carga con el pecado del mundo y al reconocer a su luz su vida y verse asociado a su pasión.

4. Es una ausencia que pesa muy negativamente la no existencia de intelectuales cristianos, es decir, personas que dialoguen íntimamente su fe y su intelectualidad. La educación católica propició, y sigue propiciando una buena formación con honradez personal y generosidad para con los carenciados. Pero no se ha cultivado sistemáticamente ni el encuentro personalizado con Dios, el seguimiento discipular a Jesús y el discernimiento espiritual; ni tampoco la sólida formación teológica, es decir, el conocimiento orgánico, fundamentado y progresivo del misterio cristiano.

5. No se conocen los Evangelios ni el resto de la Biblia. Alabar la lectura orante de la Palabra como signo de los tiempos, fuente de personalización, de comunidad y de Iglesia. Recordar también los círculos bíblicos y el estudio de la Biblia, así como la lectura personal y familiar.

### *APORTE DE LA REUNION*

#### *- Pastores*

- La dedicación y la imagen del obispo ha de ser la de pastor. Por tanto tiene que renunciar a la imagen de poder. Así, de paso, se corta el entrar en el seminario en la carrera eclesiástica (4).

- Pasar de la insistencia en las vocaciones a la insistencia en la formación de comunidades, desde las que salen orgánicamente las diversas vocaciones.

- Abrir la posibilidad de que sacerdotes no nacidos en el país puedan ser obispos. El requisito actual, por una parte reduce el universo de candidatos y por otra parte, priva a la Iglesia venezolana, de buenos pastores que aman y trabajan por el país.

- Lograr los perfiles de los diversos servidores; el perfil del obispo no debe ser de poder ni de gerencia sino de pastoreo. Lo mismo el del que preside cada comunidad, sea cura o no, del agente de pastoral, del cristiano (los máximos y mínimos).

### - *Parroquias*

- Estructura parroquial dependiente del párroco: tiene una débil estructuración porque es muy personalista (3).

- Hay que repensar si el modelo de parroquia territorial es el más adecuado para una gran ciudad (2).

- Falta de continuidad en los proyectos pastorales. El cura es el sujeto, el resto son destinatarios.

- Economía de las parroquias

- Existe discriminación entre parroquias ricas y parroquias pobres.

- Actualmente las parroquias viven de las misas de difuntos.

### - *Seminarios*

- Los seminaristas debieran esperar entre 3 a 5 años, después de terminados sus estudios, para ordenarse (2).

- Que la formación en los seminarios esté orientada para el servicio y no para el poder.

- Una formación abierta a la realidad y a la pastoral, de modo que el seminarista llegue a ser hermano del pueblo y no piense en la carrera eclesialística.

- Que las facultades de teología y filosofía se pongan al día, y que sean abiertas a laicos y religiosas.

### - *Liturgia*

- Que en la liturgia se dé la palabra al pueblo, y se le ayude a asumirla y a prepararse para ello.

- Que los sacramentos no caigan en ritualismo, sino que sean una celebración de la vida con participación activa del pueblo, en especial de la mujer. Que sea una liturgia inclusiva, no excluyente.

- Que tenga en cuenta la cultura del pueblo.

### - *Sacramentos*

- Dar la comunión a concubinos. Discutir la idea del "estar fuera de la gracia de Dios" que pesa sobre las parejas que no están casadas por la Iglesia. De lo contrario, no llegará la Iglesia al pueblo. No discriminarlos ni excomulgarlos (5).

- Oficializar la reconciliación comunitaria, los actos penitenciales.
- Los laicos pueden administrar el sacramento de la unción de los enfermos.
- Que los sacramentos no sean instancias de exclusión.
- Revisar la pastoral de cada uno de los sacramentos.
- El bautizo sólo de adultos y solicitado por la persona (a partir de los 15 años)
- Que la mayor parte de los sacramentos los administre la propia gente, para que el cura se dedique a estar con la gente y evangelizar.

#### - *Tesoros*

- La experiencia del Dios amor y liberador es un tesoro que tenemos que profundizar y difundir.
- La opción por los pobres.
- La catequesis familiar es una riqueza que hay que fortalecer.

#### - *Eclesiología*

- La relación del cura con la gente es verticalista; alejará al pastor del pueblo; impide que haya participación; también impide que haya comunidad. Eso también lleva a que se acuda a cualquier templo, pues no existen vínculos de una comunidad concreta (2).

- Que la Iglesia sea pueblo de Dios, participativa, servicial, que escuche a los pobres; donde nos escuchemos mutuamente.

- Diseñar la comunidad de servicios, la red de ministerios, en la que también está el cura, pero dando lugar a muchos otros.

- Participación de los laicos, especialmente de la mujer -que son mayorías- en los ministerios.

- Que el cura se dedique a estar con la gente y evangelizar.

- Que el cura (como el obispo) sea pastor; que delegue lo administrativo y no asuma otras tareas que lo distraiga de su responsabilidad como pastor; que delegue, incluso, la mayoría de los sacramentos para estar personalmente cercano a cada persona y grupo, y que evangelice.

- Habilitar pastores de las comunidades que no necesariamente tengan que haber pasado por el seminario y ser célibes. Una de las causas del florecimiento de la iglesias protestantes es la cercanía y dedicación del pastor. El seminario aleja.

- Hay que fomentar los grupos de laicos participativos.

- *Otros aspectos*

- Hay que estimular las comunidades como fuente... de participación; los núcleos comunitarios entorno al pueblo (2).

- Revisar la pastoral familiar.

- Se ignora la religiosidad popular porque no se le valora.

### **3. APORTE PARA EL CONCILIO**

Respondiendo a la invitación de la CEV, presentamos esta colaboración sintetizada en cuatro propuestas elaboradas a partir del Evangelio y en el marco de la teología del Concilio Vaticano II, sobre todo en su vertiente operativa.

#### **1. IGLESIA**

- Iglesia de servicio y no de poder. La "credibilidad" de que goza en nuestro ambiente no debe privarla de ser crítica "ad intra".

- Mayor independencia respecto de las instancias civiles (gobiernos nacional, regional o local). Es preciso deslindar bien los campos.

- Menos clerical, en buena parte se da un "reduccionismo" al clero.

- Participativa, con voz y parte activa de todos sus miembros en diversos niveles, apostamos por una real incorporación activa del laicado.

- Misionera, para superar la dominante línea de "pastoral de conservación".

- Con una decidida opción preferencial y urgente por los pobres.

- Con transparencia económica, con información creíble y comunión de bienes.

- A la escucha del "hombre de hoy", de los acontecimientos y "signos de los tiempos", y no solo preocupada por la ortodoxia.

#### **2. OBISPOS**

- Los queremos más independientes de los poderes públicos y más críticos ante acontecimientos y situaciones de clara injusticia, corrupción, abusos del poder.

- Más cercanos a la gente, especialmente a los sencillos; deseáramos que fueran más "pastores" y menos "personajes". Más sobrios en signos exteriores y más representativos de los pobres del Señor.

- Deben centrarse claramente en lo *propio*: la *Evangelización*, que no puede ser hipotecada por ninguna otra causa. Pioneros en toda propuesta y respuesta a la amplia y compleja problemática humana de nuestro pueblo.

- Pobres de hecho y en las apariencias, buenos administradores del patrimonio de la comunidad y al servicio de la misma, procurando la información y la transparencia económicas.

- Relación con el clero en diálogo, en cercanía, en interés por su situación pastoral y humana (economía, salud, futuro...). No pueden permitir la fragante desigualdad económica del clero, ni dejar a cada uno a su suerte en este punto. La solidaridad y la comunión de bienes debe comenzar en el nivel de los obispos y del clero.

- Talante profético: denunciar y anunciar con libertad e independencia.

- Elección para el cargo: los más aptos aquí y ahora, pensando en la Iglesia y en la comunidad, sin la condición de ser venezolano de nacimiento.

### 3. SACERDOTES

- Es de la mayor importancia revisar a fondo la formación sacerdotal. Domina demasiado el concepto de "carrera"; domina lo *clerical* que a veces falsifica y desfigura lo realmente *sacerdotal*; es muy ritualista y formalista en detrimento de los valores de fondo; apenas está avocada al servicio de los más pobres y no sintoniza con las corrientes y aportes latinoamericanos; debe enfocarse avocada a la formación permanente.

- Hay que procurar formar servidores evangélicos y no tanto funcionarios. Se está propiciando la pervivencia del "status clericalis" que puede producir después la "doble vida" en el sacerdote (salvar las apariencias e infidelidad en el fondo).

- Se impone una decidida y tenaz insistencia en la formación para la solidaridad pastoral, pastoral de conjunto y acción corresponsable, a partir de una teología del *presbiterio* (apenas conocida).

- La acción pastoral tiene una de sus bases en lo sacramental, pero no puede quedar reducida a ello. Quizá estemos dominados por el "sacramentalismo".

- Solidaridad económica entre el clero y medios para lograrla. En este campo está casi todo por hacer. El papel del obispo es del todo decisivo.

- Problemática peculiar del clero. Indicamos tres puntos:

\* Situación y problemática real del celibato. Hay quien insiste en el problema de la homosexualidad y en su olvido sistemático.

\* Sacerdotes asociados (militares). ¿No introduce ambigüedad en el ministerio sacerdotal por la presencia del componente militar? ¿Qué peso

tiene lo económico en el estado actual de cosas? Hay que prestar atención pastoral a los militares, pero sin hipotecas. Véase el caso en otras naciones.

\* Reconciliación de presbíteros que han abandonado el ministerio.

- La auténtica renovación de la Iglesia y la aplicación del Vaticano II pasa ineludiblemente por la promoción del laicado, pero no será posible sin el cambio de actitud del clero.

#### 4. PUEBLO DE DIOS. LAICADO

- Vuelta al NT y al Vaticano II: el verdadero sujeto es el *pueblo de Dios*, la comunidad. Sujeto activo y responsable, sujeto que debemos procurar que adquiera la “mayoría de edad”. Y sujeto en el sentido en que es la razón de ser del ministerio ordenado, éste es medio y aquél es fin.

- El *deber* y el *derecho* del laico en la Iglesia es algo que debe traducirse en la praxis ordinaria de la Iglesia tanto “ad intra” como “ad extra”. El ministerio del laico es auténticamente *eclesial*.

- De lo anterior se deduce una obligación para obispos-sacerdotes: tarea prioritaria de *formación* del laicado, formación honda y sistemática.

- Las organizaciones (causes) laicales deben gozar del espacio y el respeto al que tienen derecho, y deben tratar “autónomamente” sus asuntos. Los organismos colegiales propuestos por el Vaticano II y en los que participa el laico (a veces mayoritariamente) deben ser preceptivos (diócesis, parroquia).

- Especial atención debemos prestar al tema de la *mujer* y su situación en la iglesia: sincerando el problema, rebasando las declaraciones de principio, superando complejos y rutinas... dejando de lado la herencia de levantarle “altares” al tiempo que se le negaba un puesto en la “vida” de la Iglesia. Al menos deberemos reconocer a la mujer los mismos derechos y deberes de cualquier seglar.

*Pbro. Domingo Riera. Capellán de la cárcel “El Rodeo” (Guatire)*

*P. Jesús Gazo. Párroco de la Parroquia Universitaria (Caracas)*

*Pbro. Carlos Martín. Vicario del Templo “San Rafael” (Petare)*

*Pbro. Román Sánchez. Profesor de Teología en IUSI, ITER y UCAB.*

HÄRING Bernhard, *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*, Herder, Barcelona 1995, pp. 156.

Bernhard Häring ha fallecido recientemente, concretamente el 3 de julio de 1998, en Gars (Baviera), aquejado de un cáncer de garganta que padecía desde hacía años. Su labor teológica se ha desarrollado en el campo de la Teología Moral, y su obra más destacada *La ley de Cristo* es punto de referencia obligada para los intentos de renovación de la Moral. Sus características como religioso redentorista y como teólogo han sido la Libertad y Fidelidad en Cristo. Supo descubrir para la teología Moral los cauces verdaderamente evangélicos, superando la estrechez de miras de la casuística y el juridicismo frío. Participó en el Concilio Vaticano II, y desarrolló una fecunda actividad académica a lo largo de 40 años en la Academia Alfonsiana de Roma.

El P. Marciano Vidal resume así los principales aportes del P. Häring a la Moral católica: 1. La comprensión de la vida cristiana como vocación, es decir, como “respuesta” gozosa a la llamada amorosa de Dios. 2. La orientación cristocéntrica del obrar cristiano, en cuanto realización del seguimiento de Cristo. 3. La tonalidad personalista en el modo de entender y de vivir las exigencias de la moral cristiana: un personalismo no cerrado ni egoísta sino altruista y solitario. 4. La perfección como meta de la vida cristiana, contando con la fragilidad de la presente condición humana y aceptando la ley de la gradualidad y teniendo como actitud general la de la benignidad pastoral (*Vida Nueva*, nº 2147, pág. 35).

Este hombre benemérito tuvo que sufrir incomprensiones dentro de la misma Iglesia, y fueron estos sufrimientos los que acrisolaron su virtud y su grandeza de alma. Y a pesar de todo ello, nos dejó como legado espiritual un mensaje edificante: “Quisiera dar gracias a Dios por todo lo que he recibido de la Iglesia, en la Iglesia y por la Iglesia. Y quisiera invitar a todos a servir el Evangelio y a la Iglesia con alegría, sinceridad y franqueza”.

En 1992 Häring cumplía 80 años. Fue invitado a dar una conferencia con este motivo y el buen religioso redentorista decidió presentar un alegato en favor de una Iglesia más humana. De esa conferencia salió el libro que presentamos a nuestros lectores, y que nos descubre la riqueza interior del P. Häring. El afirma en el capítulo primero, *Mi aspiración fundamental*, que los tres inseparables dones y las tres tareas asignadas a la Iglesia, a la teología y a la pastoral son: 1. Aprender a conocer y amar a Jesús. 2. Impulsados por el hábito de Jesús, aprender a conocer y amar al Padre de Jesús y Padre de todos nosotros. 3. A la luz de la fe en Jesús y en el Padre, e impulsados por el hábito del amor del Padre y del Hijo, aprender a conocer y amar a los hombres; y ello como consumación del amor del Padre y del Hijo, posibilitada por el Espíritu de Dios.

Desde estas tareas desembocamos en una aporía actual: “Piénsese en la política vaticana a propósito del nombramiento de los obispos y el rígido control en las designaciones de teólogos para regentar cátedras de la Iglesia... Aquí nos interesa, sobre todo, la siempre necesaria renovación de la Iglesia. Se trata de un grito que ya no puede ser más tiempo desoído, se trata del deseo de un profundo cambio de mentalidad respecto a los planes salvíficos de Dios en su Iglesia”.

El capítulo segundo habla de las tentaciones de la Iglesia, de la religión como artículo de consumo, al servicio del poder... De la mano de ejemplos concretos, el autor señala cómo personas de la Iglesia se están distanciando cada vez más del espíritu de Jesús y corre el peligro de no cumplir su misión.

Sobre la unidad de la Iglesia trata el capítulo tercero. Puntos importantes que no somos capaces de llevar a la práctica, porque la inercia nos domina y paraliza. La dimensión ecuménica, la colegialidad, el ministerio de Pedro, y una imaginaria y profética carta del Papa Juan XXIV.

El último capítulo describe el sueño de Häring: una Iglesia humana y liberada. Los caminos a recorrer serían la recuperación de la profundidad eucarística, la renuncia a la violencia, la fraternidad, la misericordia... “Debemos poner particular cuidado para no encubrir, bajo capas de moralismo y rigorismo, la imagen de Dios que se nos revela graciosamente en Cristo... Debe arrojarse por la borda todo lastre inútil. Deben desenmascarse y superarse las ideas (ideologías) religiosas enfermizas y sus consiguientes estructuras... Debemos aprender a distinguir netamente entre la religión que enferma -la que delató Jesús- y la fe que sana. Es fe viva y vitalmente verdadera creer que Dios es amor y que nos ha creado y redimido justamente para llevar a su plenitud y celebrar con él este amor”. Son las últimas líneas del libro *Las*

*cosas deben cambiar*, escritas por un religioso de más de ochenta años, edad en la que ya no se aspira a aplausos terrenos, sino a la sinceridad profética del que se encuentra muy cerca de Dios.

Esta recensión del pequeño libro semiautobiográfico sirva de homenaje a quien, a pesar de sus sufrimientos, supo dejar un testimonio de fidelidad y esperanza.

Carlos Bazarra, OFM Cap.

HASKINS Susan, *María Magdalena. Mito y metáfora*, Editorial Herder, Barcelona 1996, pp. 522. (Traducción castellana de Nicole D' Amonville Alegría de la obra inglesa *Mary Magdalen. Mith and Metaphor*, Londres 1993.

La doctora Haskins es profesora de inglés e historia del arte en el University College de Londres. Ha dedicado varios años de su vida, gracias a becas universitarias, a estudiar esta figura, histórica y a la vez mítica, de María de Magdala o Magdalena (= M.M.), y su transfiguración a través de los siglos, para mostrar la visión masculina -eclesial o clerical sobre todo- de la mujer. Cita textos de tantos varones, desde los Santos Padres y eminentes doctores como Ireneo, Tertuliano, Aristóteles, Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino y el papa Gregorio Magno. Pero también a feministas actuales como Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Schüssler Fiorenza, Susanne Heine, Elaine Pagels, Rosemary Radford Rütther, Carla Ricci, Elizabeth Moltmann-Wendel, Marina Warner, y varias otras. Basta recorrer la bibliografía utilizada, que aparece no sólo en la selección final, sino la que recorre las casi ochenta páginas de "notas de referencia", para admirar *el enorme trabajo y la gran erudición* que supone la realización de esta obra. Consta de diez capítulos, que se pueden distribuir, a mi juicio, en tres o cuatro partes, con dos o tres temas mayores. Los temas claros son *la M.M. real e histórica* y *la Magdalena mito y metáfora* de lo femenino; pero tal vez haya un tercer tema menos aparente: el lugar eclesial de la mujer.

La primera parte, o los tres primeros capítulos, aunque con divagaciones sobre Nag Hammadi en el segundo, tratan sobre todo de M.M. histórica o evangélica. Subrayando su personalidad de discípula de Jesús, de testigo privilegiado de la cruz y resurrección del Maestro (sobre todo en Juan, 20) y de apóstol de los apóstoles. Nada de confundirla con otras figuras, como la novia de Caná, o una prostituta que enjugó los pies a Jesús (que aparece en Lucas, 7), ni la hermana de Lázaro y Marta (presente en ambos evangelistas). Esta mezcla se inicia ya en los escritos del NT, pero se fue afianzando en la

Iglesia, aunque con discusiones, hasta que la autoridad del papa Gregorio Magno prácticamente la dejó establecida en el culto oficial y en la piedad popular cristiana. De ahí en adelante, figura sobre todo como pecadora (prostituta) y convertida (penitente).

Afirma que “su desaparición y transformación sigue siendo un enigma”; y se pregunta cómo es que “su importancia y su significado han sido eclipsados en la tradición cristiana”, cuando en algunos textos apócrifos, considerados heréticos, “se preserva y se recalca la tradición de las mujeres del NT como discípulas”. Puede que la explicación esté en el hecho de que durante largos siglos a M.M. “se la ha presentado fundamentalmente como una ramera arrepentida” (p. 52). Siglos después las críticas de Lefèvre d’ Etaples con su “De Maria Magdalena ...disceptatio”, en 1517, no logran más que rechazo e incluso la excomunión; y lo mismo las de Agustín Calmet, con su “Dissertation sur les trois Maries” en 1773. Hay que llegar al teólogo Peter Ketter en 1935 para que se vuelva a la verdad bíblica de la separación de esas tres figuras que el papa Gregorio amalgamó (Ver la alusión a ellos en las pp. 46, 120, 278s, 362s y 423). De todo esto tratan los tres primeros capítulos, titulados “*De unica Magdalena*”, “*Compañera del Salvador*” y “*Apostola Apostolorum*”.

La segunda (y tercera) parte la forman los seis o siete capítulos siguientes, que van pasando revista a una serie de lugares privilegiados del culto cristiano a M.M., comenzando por el de Vézelay, en la Borgoña francesa, que se disputaba con la Provenza el poseer el cuerpo de la santa, venida en barco todavía en vida y estado penitente. No paró aquí la mixtificación, sino que a lo largo de los siglos, va siendo descrita, pintada, predicada y novelada de diversas formas por la cultura dominante, machista, clerical, puritana, feminista, etc., hasta nuestros días. Esto es lo que ha reflejado, a lo largo de sus diez capítulos la autora de esta investigación histórico-cultural, con una rica y variada documentación, de textos, documentos y cuadros, que lo confirman. Los capítulos 4 al 6 tratan de su culto en la Edad Media francesa y de los inicios del humanismo en Italia bajo los epígrafes de “*Las Grandes Heures de Vézelay*”, “*Beata Peccatrix*” y “*Dulcis Amica Dei*”. Del capítulo 7 al 10, se ocupa de los siglos XVI al XX, bajo los títulos de “*La Llorona*”, “*Vanitas*”, “*Magdalenas*” y “*La Magdalena calumniada*”. Recoge numerosos datos literarios, sermones y escritos, motetes y autos sacramentales, pinturas y esculturas, teatro y ópera, novelas y películas; que van reflejando la imagen cambiante de la época sobre la figura de la mujer, y especialmente de su sexualidad, ya que la M.M. mítica, deja bien patente esta dimensión.

En el siglo XIX se logra la convergencia a su favor de las feministas y la

conciencia cristiana o filantrópica, frente al abuso del machismo con su doble moral. Al final del capítulo 9 escribe: “La M.M del s. XIX fue utilizada para explorar las ideas sobre la sexualidad, el amor, el pecado y la posición de las mujeres en la sociedad burguesa. Su arcaica asociación con la mujer perdida la convirtió en una figura esencial a la hora de examinar la sexualidad femenina, con sus connotaciones de pecado e inferioridad moral, sobre todo al luchar las sociedades con el grave problema de la prostitución. Fue la lucha por los derechos humanos de la mujer, incluidos los de la prostituta, la que provocó la emancipación de la mujer en el siglo XX. Su revaluación en las iglesias no católicas fue quizás el factor más determinante” (p. 400). Un puesto que han conquistado ya en otras esferas, como “el derecho al voto, el control de la propiedad personal y el mundo profesional, que hasta ahora habían sido prerrogativas masculinas” (p. 428).

Con esto se puede ya atisbar el cierre del tema de la M.M. mítica, al final del c. 9 y en el 10, para “cerrar el círculo” y volver a la M.M. histórica, que era el segundo tema señalado; por eso cabe ver aquí una (tercera y) última parte o tema novedosos. Escribe la autora: “... para cerrar el círculo hemos de retornar a la figura bíblica a fin de comprender su validez en la última década del siglo XX” (p. 427). Creo que la autora desea alinearse claramente, no con los que exaltan a M.M. “... como la quintaesencia de la sexualidad femenina”, sino con esa “revaluación mucho más testaruda, efectuada por eruditos y teólogos, de los textos bíblicos y la primitiva historia cristiana... Esta nueva visión es concomitante con el nuevo énfasis otorgado a los valores femeninos en lo que hasta ahora ha sido una religión completamente patriarcal, un aspecto primordial del debate entablado sobre *el papel que desempeñan las mujeres en la Iglesia actualmente*, esencial para la posibilidad de un sacerdocio femenino” (417). En efecto, el c. 10 lo introduce con una frase de Elisabeth Schüssler Fiorenza, tomada de “In Memory of Her” (= En memoria de ella) que dice: “La medida en que la interpretación y legitimación de las Escrituras se ajustaron a los fines políticos de la Iglesia queda ilustrada por el ejemplo de M.M” (p. 304).

La situación actual presenta una revaluación de la figura de M.M., que la autora cree “fruto de los recientes estudios universitarios que se han realizado sobre la primitiva iglesia y el puesto que ocupaban las mujeres en ella...” sobre todo en Estados Unidos y que, “muy recientemente, ha convertido a M.M. en la piedra angular del debate entablado sobre el ministerio de las mujeres” (p. 402). Por eso, tal vez, concluye la obra con la escueta noticia, reciente en el momento de su publicación inglesa (1993): “El 11 de

noviembre de 1992 el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra votó a favor de la ordenación de las mujeres”. Poco antes acaba de escribir: “Mientras la Iglesia siga ignorando la erudición reciente que ha restituido su papel a las mujeres de los evangelios -tan fácilmente tachada de feminista- continuará subordinando a la “verdadera” M.M., y ensalzando a la “madre María”. Es decir le negará su papel activo en el ministerio de la Iglesia...” (p. 435).

Intentando una breve evaluación, señalo los siguientes puntos. Primero hay que admirar la enorme erudición mostrada en esta obra. Con ello sin duda logra ampliamente lo que se propone demostrar: la mitificación de la figura de esta mujer real, histórica y cristiana, por la misoginia masculina -clerical especialmente, pero también puritana e hipócrita social de todos los tiempos- a lo largo de la historia occidental. Que todos nos volvamos un poco más “feministas”, tras siglos de patriarcalismo, es un tarea sana para toda la humanidad. Esta es la parte que abarca el tema de la M.M. mítica, manipulada por las distintas lecturas, casi siempre masculinas, de los siglos.

Pero no es algo exclusivo de la figura de M.M. Además, en la imagen eclesial tradicional, no es símbolo sólo de la mujer, sino de la condición humana, pecadora y capaz de conversión y perdón. Se puede estar de acuerdo con lo que escribe casi al final de su obra: “La fantasía siempre ha desempeñado un papel muy importante en la carrera de M.M. y sigue haciéndolo en el s. XX. Su existencia quimérica ha reflejado las exigencias de las épocas en las que ha florecido; cada era ha forjado una Magdalena según sus preocupaciones, miedos y aspiraciones”. Todo eso refleja el *Zeitgeist* del s. XX, pero no la M.M. bíblica y su importancia (p. 427). A esto apunta el segundo gran tema que hemos señalado: la figura real, histórica y “verdadera” de M.M.

La autora se basa en buenos exégetas, y no abusa de las feministas, aunque se pone en sus filas claramente. Pero es la parte menos explícita y argumentada. Si es verdad que se dio manipulación, habrá que estar atentos a la más que posible manipulación actual, por muy justas causas sin duda, en favor de los derechos de la mujer, específicamente en el campo eclesiástico. Pero las justas causas no garantizan los justos argumentos, y menos en el orden histórico. La biblista Luise Schottroff, citada por la misma E. Schüssler Fiorenza, piensa que “la liberación de las estructuras patriarcales” nunca fue considerado un “tema importante”, puesto que no fue el objetivo principal del movimiento de Jesús en Palestina. Se puede discutir este aserto, pero no hay que dar por sentado lo contrario, como parece ocurrir aquí.

Por lo demás me parece atendible este juicio de José Comblin: “La teología

feminista parte del cuestionamiento de casi toda la historia de la humanidad, entendiendo que el cristianismo es uno de los fenómenos... El patriarcalismo es tan antiguo y está tan enraizado que se encuentra en todas las civilizaciones... No es suficiente con volver al cristianismo primitivo. Allí no se encuentra la solución. Es poco probable que el problema de la mujer encuentre una solución por medio de la teología feminista; porque sus raíces son más profundas, van más allá de la esfera del cristianismo” (pp. 431 y 432 de su reciente libro *Cristianos rumbo al siglo XXI*, editado por los Paulinos en 1997).

Se puede aprender a ser mujer actual con M.M. Como escribe al final: “La verdadera María Magdalena, liberada de las restricciones que el prejuicio sexual le ha impuesto, tiene mucho que ofrecer. El simbolismo no la ha beneficiado... [Se refiere a ese hacerla mito femenino sexual]. Pero en caso de que aún sea necesario el simbolismo, ¿no serviría mejor a las mujeres la verdadera M.M., la discípula junto a la cruz y heraldo de la Nueva Vida, igual de hermosa que su persona mítica y una figura de independencia, valentía, acción, fe y amor mucho más aleccionadora, de símbolo actual?” (p. 435s). Pero pienso que también se aprende a ser (hombre y) mujer, tal vez más libre y liberadora, con María de Nazaret; con tal que sea la “verdadera”, no la mitificada y manipulada por los hombres en la historia. No responde a los datos históricos, ni siquiera a muchas de las “apariciones” marianas como la de Guadalupe, esa idea de mujer sumisa, pasiva y subordinada al varón.

*Eduardo Frades Gaspar, CMF.*

SMOLINSKY Heribert, *Historia de la Iglesia Moderna*, Herder, Barcelona 1995, pp. 249.

Con este volumen, se completa la Historia de la Iglesia de la Colección “Biblioteca de Teología” de la Editorial Herder.

Su autor, doctor en teología y catedrático de Historia de la Edad Media y Moderna en la Universidad de Friburgo (Alemania), nos presenta en menos de 250 ágiles páginas, la Historia de la Iglesia de los siglos XVI-XVIII, manteniendo así la clásica división de toda Historia, desde la Reforma a la Revolución Francesa, que al no ser tratada en este volumen, se considera como parte de la Edad contemporánea.

Más de la mitad del texto está dedicado al período de las Reformas, sea protestante (Luterana, Calvinista y Anglicana) como Católica, ocupando tan

sólo unas ochenta páginas el período que el autor denomina, del Barroco a la Ilustración. En este período vienen señalados sobre todo aspectos y hechos (espiritualidad, movimientos religiosos-políticos -Jansenismo, Galicanismo, Josefinismo- cultura teológica, moral, exegética e histórica) muy propios de una visión histórico-eclesiástica.

Esta división y el espacio dedicado, nos permite señalar que para el autor la Edad moderna en la Iglesia está vigorosamente determinada por las Reformas, colocadas en su contexto socio-político-religioso, aún más allá del tiempo cronológico señalado en la descripción de los hechos.

En la obra se señalan suficientemente los acontecimientos y con mayor abundancia reflexiones y críticas de sus causas y consecuencias para su mejor comprensión, lo que da un mayor valor a la misma. Nos parece sea uno de los principales aspectos a señalar de toda la obra.

La obra en sí exige, de todas maneras, para su comprensión, otros conocimientos adquiridos en otros ámbitos. Es un libro para iniciados en la comprensión de la Historia de la Iglesia, sumamente útil para ampliar ideas y fortalecer una comprensión crítica y objetiva de la misma en este período histórico.

Señalamos como muy interesante, la síntesis que se hace en el último capítulo, de los nuevos horizontes misioneros que se abren para la Iglesia al inicio de la época, a raíz de los descubrimientos geográficos y de los acontecimientos políticos no sólo de Europa sino de los demás continentes conocidos.

Es síntesis, pero suficientemente clara y completa para lograr la comprensión de todos los aspectos vinculados al proceso de evangelización, propio de la Iglesia.

*Pablo Stocco, SDB*

KOLAKOWSKI Leszek, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona 1996

El libro se presenta como “un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo”. Se abre con el interrogante de si tiene sentido escribir hoy sobre Pascal y el jansenismo. En principio uno está tentado de decir que no tiene sentido. El autor con buen tino se encargará de mostrarnos que es bien interesante asomarnos a uno de los momentos cruciales en la historia de la iglesia que se encuentra a medio camino entre la Reforma y nosotros. Bastantes cosas de hoy pueden entenderse o ser iluminadas desde un acercamiento al fenómeno jansenista.

Pascal no debe alejarse del pensamiento jansenista pero no puede quedar totalmente ceñido por este contexto. Pascal es mucho más amplio. Por eso en el libro se intenta entender el jansenismo en sus dos facetas de escuela teológica que intentó hacer frente a algunos de los misterios del cristianismo por una parte y como un intento de evitar la siniestra amenaza de la Ilustración.

El libro se divide en dos partes. La primera parte afronta el tema sobre Agustín y los jansenistas. Con subtítulos sugerentes como: ¿Por qué la Iglesia condenó las enseñanzas de San Agustín? ¿Ordena Dios cosas imposibles? ¿Nos obliga Dios a ser buenos? ¿Podemos rechazar a Dios? ¿Por quién murió Jesús? El autor va recorriendo la historia del dogma en los dos siglos posteriores a la Reforma. El problema de la confrontación entre la gracia divina y la libertad humana lleva a la reflexión teológica y a la misma vida de la Iglesia por derroteros insospechados. Los temas sobre el pecado original, la justificación, redención, salvación, la misma idea de Dios pasan a ser situación candente que definirá el ser o no ser de la Iglesia. En el libro quedan claramente definidos los campos de la teología agustiniana-luterana-calvinista-jansenista por una parte y por otra los de la teología pelagiana-semipelagiana-jesuitica-molinista por otra. Desde un análisis del "Augustinus" y de las cinco proposiciones del "Augustinus" que condena Alejandro VII el Autor no duda en decir que la Iglesia condena a Agustín porque Jansenio es un fiel intérprete de San Agustín. Puede parecer sorprendente pero las cosas son así. La Iglesia necesitaba liberarse del legado de Agustín o "desagustinizarse" adoptando la doctrina jesuitica o semipelagiana porque lo contrario era optar por la autodestrucción y la insignificancia.

El Autor en toda la primera parte perfilará claramente cuáles son las dos líneas de Iglesia que se marcan desde un jansenismo estricto o desde un molinismo jesuitico. Y también perfila cuál de las dos líneas gana en la Iglesia al menos de un modo aparente. En varias ocasiones hace una lectura política del por qué de ciertas opciones eclesiales y teológicas incluso dogmáticas. Parece ser que el esfuerzo por ajustarse a la civilización emergente exigía olvidar el rigorismo agustiniano y el abandono de la visión pesimista del hombre y su mundo y aceptar la autonomía de las cosas, del mundo y del mismo hombre y no someterlo a ser de hecho una marioneta de la divinidad. Los jesuitas con la "devoción fácil" intentan encontrar un camino más fácil que el agustiniano para la Salvación. Ciertamente que los jesuitas creen en la gracia y su eficacia. A la postre creen más que Jansenio, porque es una gracia más abundante y de hecho más eficaz que la misma gracia predicada por Agustín. Llega a muchos más y salva a muchos más.

Hubo peligro de laxismo. Fue corregido y esto por obra y gracia de los jansenistas. En este capítulo se tocan también los temas de la frecuencia de la comunión, de la contrición y de la atrición, niños no bautizados al infierno. Creo que en el capítulo se consigue enmarcar bien qué es el jansenismo y sus raíces. Se marcan bien sus aporías, sin sentidos y aciertos donde los hubo. La iglesia estuvo tentada de hacerse jansenista y posiblemente lo fue (y sigue siendo) en muchas de sus apreciaciones y comportamientos. No se ha superado el dualismo gnóstico y maniqueo. No se ha superado el antagonismo entre Dios y el hombre. Parece que están permanentemente condenados a ser contrincantes y no colaboradores amistosos en la misma tarea.

También se enmarca y delimita bien lo que puede ser el molinismo y el espíritu jesuítico de querer salvar al hombre y la cultura o la autonomía de la realidad creada. Puede que no sea del todo feliz el sinergismo pero no había otra alternativa con el instrumental filosófico que en esa época se manejaba. Los jesuitas consiguieron quitar los tintes negros y tristes del cristianismo jansenista donde hasta la madre que lloraba por su hijo muerto pecaba porque ese amor no era amor a Dios. La religión cristiana salió del sectarismo y pudo ser oferta de salvación para muchos. Algunos contestarán que a un precio muy alto.

El jansenismo pervivió donde menos creía: en el campo político donde sin quererlo se alía con los galicanos y se enfrentará al Rey y al Papa sin haberlo pretendido en ningún momento antes. Con ocasión de la condena definitiva del jansenismo en la bula "Unigenitus" el Papa consigue unirlos contra un enemigo común: el mismo Papa o la Santa Sede.

En la Iglesia ganaron los jesuitas. El catecismo se hizo semipelagiano. Dios y el hombre cooperan. Tenemos que hacer algo para salvarnos. Hoy nadie afirma la gracia invencible, ni nadie cree que los niños van al infierno y hasta se empieza a creer y afirmar la apocatástasis. Nadie cree en la predestinación o en la doble predestinación. Solo predestinados al bien pero contando con el libre albedrío del hombre.

*Gonzalo Arnaiz, scj*