



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 10**

# **CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA**

Tamayo Acosta, Juan José. “Horizonte interreligioso”. En *Nuevo Paradigma Teológico*, 51-84. Madrid: Trotta, 2003.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## HORIZONTE INTERRELIGIOSO

4.1. *Pluralismo religioso*

El horizonte intercultural está estrechamente relacionado con el interreligioso, como relacionadas están culturas y religiones.

El primer dato que se impone por su propia evidencia es el gran potencial numérico de las religiones y su amplio pluralismo. Es uno de los signos de nuestro tiempo. Más de tres cuartas partes de la población mundial están vinculadas, de una u otra forma, a alguna religión. El cristianismo cuenta con cerca de 2.000 millones de seguidores; el islam, con 1.200 millones; el hinduismo tiene entre 800 y 900 millones; el budismo, en torno a 350 millones; la religión tradicional china, 225 millones; las religiones indígenas, 190 millones; la religión Yoruba, 20 millones; la Juche, 19 millones; el sikhismo, 18 millones; alrededor de 16 millones tiene el judaísmo; 14 millones, el espiritismo; entre 5 y 6 millones, la religión Baha'i; 4 millones, el jainismo; 4 millones, el shintoísmo; 3 millones, el Cao Dai; en torno a 2 millones y medio, la religión Tenrikyo; 1 millón, el neopaganismo; 800.000 personas, el movimiento unitario-universalista; 750.000 personas, la Iglesia de la Cienciología; 750.000, el rastafarianismo; 150.000, el zoroastrismo. En torno a una cuarta parte de los Estados mantiene vínculos formales con una religión, siendo muchos de ellos confesionales.

Lo que estos datos muestran es la gran pluralidad de manifestaciones de Dios, de dioses, de lo divino o de lo sagrado en la historia, las múltiples experiencias del Misterio, las plurales ofertas de salvación y los numerosos mediadores religiosos. Esa pluralidad

debe afirmarse y mantenerse como signo de riqueza. Cualquier intento de uniformidad provocaría un empobrecimiento en el universo religioso. Son precisamente ese pluralismo y la defensa de su riqueza simbólica y de sentido los que demandan imperiosamente la necesidad del diálogo. Veamos en qué condiciones y con qué características.

#### 4.2. «Sin diálogo, las religiones se anquilosan»

Las religiones no pueden seguir siendo fuentes de conflictos entre sí y con las sociedades en cuyo seno están insertas, ni en el terreno doctrinal ni en el moral. Deben reconocerse, respetarse y tender puentes de diálogo. «Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan», sentencia certeramente R. Panikkar<sup>1</sup>. El diálogo interreligioso constituye hoy uno de los más luminosos signos de los tiempos, que puede ahorrar muchos sufrimientos estériles y facilitar la convivencia entre los pueblos<sup>2</sup>.

1. R. Panikkar, «Diálogo intrarreligioso», en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, p. 1148.

2. Cf. J. Hick, *God has Many Names*, Westminster J. Knox, Louisville, 1982; Íd., *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin, New York, 1988; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Book, Maryknoll, 1987; Íd., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1985; Íd., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, 1995; H. Küng, *El cristianismo y las religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Cristiandad, Madrid, 1987; Íd., *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1989, especialmente el capítulo «Hacia una teología de las grandes religiones», pp. 167-202; Íd., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2000; Íd., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 2001; H. Küng y K. J. Kuschel, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000; A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Verbo Divino, Estella, 2001. Cf. además: J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1989; Varios, «Verdadera y falsa universalidad del cristianismo»: *Concilium* 155 (1980), especialmente los artículos «Etnocentrismo y relatividad cultural», de W. Dupré, pp. 169-182, y «Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista», de Puthiadam, pp. 274-288; Varios, «¿Qué es la religión?»: *Concilium* 156 (1980); Varios, «El cristianismo y las grandes religiones»: *Concilium* 203 (1986); Varios, «Ética de las grandes religiones y derechos humanos»: *Concilium* 228 (1990).

Ahora bien, el diálogo no puede perderse en disquisiciones sobre los aspectos diferenciales de cada religión para marcar las distancias. Por ese camino, las religiones se enrocarían en sus propias posiciones y se separarían cada vez más, generando un clima de enfrentamiento, al menos en el terreno conceptual, que suele ser el comienzo de conflictos mayores. Tampoco puede centrarse en la búsqueda de consensos doctrinales que dejarían insatisfechas a todas las religiones, pues eso les exigiría renunciar a aspectos fundamentales de cada una. Ello no significa que se evite la discusión e incluso la confrontación. Ambas son necesarias en todo diálogo vivo y exigente como el que llevan a cabo hoy los teólogos y las teólogas de las diferentes religiones.

El diálogo no pretende uniformar el mundo de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones religiosas, que constituyen una de las principales riquezas de las religiones y de la humanidad, pero tampoco diluir las señas específicas de identidad de cada religión en un único modelo religioso.

En el diálogo interreligioso no puede aceptarse sin más la tesis de la Ilustración radical, que considera falsas todas las religiones, como tampoco la concepción católica tradicional de que sólo la religión católica es la verdadera, ni la idea de que todas las religiones poseen el mismo grado de verdad<sup>3</sup>. Muchos, y de muy distinto signo, han sido los criterios propuestos para juzgar la autenticidad de las religiones: la «verificación ética» y la «racionalidad filosóficamente demostrable» (W. James), la actuación global y sus consecuencias prácticas para la vida personal y para la convivencia social (J. Dewey), la coherencia teórica, la relación con el Absoluto, la experiencia religiosa interior, la propuesta de un sentido último y total de la vida, la transmisión de unos valores supremos no sometidos a los cambios epocales, el establecimiento de unas normas de conducta de obligado cumplimiento (H. Küng), etc. Todos ellos son complementarios.

El diálogo ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la que en un determinado territorio o contexto cultural pretende considerarse la más arraigada o preponderante. Las religiones son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un «pluralismo unitario» (P. Knitter). A su vez, cada una posee una «singularidad complementaria» abierta a las otras.

3. Cf. H. Küng, *Teología para la postmodernidad*, cit.

Dos son las características que definen el diálogo interreligioso: la *correlacionalidad* y la *responsabilidad global*<sup>4</sup>. Con la idea de correlacionalidad se quiere expresar que todos los participantes en el diálogo deben expresar sus convicciones con plena libertad; que las religiones sean consideradas iguales en derechos, si bien no necesariamente iguales en sus afirmaciones de verdad; que se reconozcan y se respeten las diferencias; que unas religiones aprendan de las otras. Los movimientos de la liberación necesitan «no sólo religión, sino *religiones*», afirma Knitter, ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para que se cargue sobre las espaldas de una sola nación, cultura, religión o iglesia. La cooperación en la praxis liberadora ha de ser intercultural e interreligiosa. Los mismos teólogos latinoamericanos de confesión cristiana son conscientes del potencial revolucionario y liberador que tienen las religiones no cristianas. Es un diálogo tolerante y respetuoso del pluralismo.

Pero el diálogo y la tolerancia no pueden convertirse en fin en sí mismo o en algo absoluto, como tampoco en el objetivo último de esta teología. Ambos tienen sus límites, que son las víctimas de la sociedad. Como indica certeramente D. Sölle, la tolerancia termina donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos.

Esto nos lleva a subrayar la segunda característica del diálogo: que sea *globalmente responsable* en las respuestas a los graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones. La principal preocupación de toda religión que se crea auténtica se dirige a la situación de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta. El conocimiento de Dios y la fe en él no se quedan en el plano puramente doctrinal; llevan a «practicar a Dios». Lo expresa Jon Sobrino así:

Se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios

4. Cf. P. Knitter, «Toward a Liberation Theology of Religions», en J. Hick y P. K. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, cit., pp. 170-200; Íd., *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, 1995. Para un mejor conocimiento del pensamiento de P. Knitter, cf. A. Moliner, *El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudios de las aportaciones de Paul Knitter*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona, 2001.

escondido y crucificado en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza<sup>5</sup>.

La opción por los pobres es una dimensión constitutiva del ser de Dios, y la praxis de liberación es la traducción histórica de dicha opción.

El horizonte del diálogo es la *salvación* como experiencia radical de sentido frente al sin-sentido de la muerte y a la vida sin-sentido de muchos seres humanos. En todas las religiones se da una tensión fecunda entre la conciencia de finitud y contingencia del ser humano, por una parte, y la aspiración a la vida sin fin, liberada de todas las opresiones que nos esclavizan, por otra. Es en ese terreno, y dentro de la pluralidad de respuestas, donde las religiones pueden aportar sus mejores tradiciones a la causa de salvación-liberación de la humanidad. Volveré sobre el tema en el apartado siguiente.

El *cosmos* es el lugar natural del ser humano y del *Logos* de Dios, el lugar de encuentro de todos los seres, el centro neurálgico de todo proyecto de liberación, el espacio común en que las religiones viven su proyecto de salvación. Algunas religiones —entre ellas el cristianismo— han pasado por el cosmos como por brasas, desentendiéndose de su responsabilidad para con él, e incluso convirtiéndolo en basurero de los desechos de las sucesivas civilizaciones. Sin embargo hay que afirmar que la salvación del cosmos es inseparable de la salvación del género humano. En esa tarea las religiones tienen un papel irrenunciable.

Uno de los objetivos del diálogo interreligioso es, como afirma con precisión H. Küng, «la búsqueda de un *ethos* básico universal»<sup>6</sup>, en otras palabras, un consenso ético en torno a las grandes causas de la humanidad pendientes de resolver: la paz y la justicia, la igualdad de derechos y deberes y el respeto a las diferencias culturales, la protección del medio ambiente y los derechos de la tierra, la defensa de los derechos de los seres humanos y de los pueblos, y la emancipación de la mujer.

En el II Parlamento de las Religiones del Mundo, reunido en Chicago en 1993, representantes de numerosas religiones firmaron una declaración en la que hicieron un certero diagnóstico de las

5. J. Sobrino, «El Vaticano II y la Iglesia en América Latina», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985, p. 118.

6. H. Küng, «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones»: *Concilium* 228 (1990), pp. 289-309.

principales enfermedades que aquejan a la humanidad, expresaron su denuncia sobre las situaciones más graves y asumieron unos compromisos concretos<sup>7</sup>.

En el diagnóstico se llama la atención sobre la crisis radical que atraviesan la economía, la política y la ecología. Se visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los géneros —masculino y femenino— y las religiones. A veces son las propias religiones quienes provocan o atizan las tensiones, fomentando comportamientos fanáticos, xenófobos y de exclusión social.

Las denuncias se centran en el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional.

Los compromisos se centran en la defensa de una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida, de una cultura de la solidaridad que desemboque en un nuevo orden mundial más justo que el actual, de una cultura de la tolerancia y de un estilo de vida veraz, de una cultura de la igualdad entre hombres y mujeres.

Las religiones poseen un importante potencial ético expresado por medio de sus preceptos fundamentales que hay que practicar siempre y en todo lugar. Así Confucio: «Lo que no deseas para tí, no lo hagas a los demás seres humanos». También el judaísmo: «Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros». Y el cristianismo: «Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros» (Mt 7, 12; Lc 6, 31a)<sup>8</sup>. Pero no podemos quedarnos ahí.

Además de principios éticos generales, las religiones pueden ofrecer modelos de vida inspirados en las grandes personalidades religiosas, motivaciones morales convincentes para actuar, una determinación de fines y un horizonte de sentido a su vida.

#### 4.3. *Hacia una teología liberadora de las religiones*

Actualmente se están poniendo las bases para una teología liberadora de las religiones que hace suyas las principales aportaciones de las teologías de la liberación de las décadas precedentes, reformulándo-

7. Cf. H. Küng y K. J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial*, cit.

8. Cf. H. Küng, «Ekumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes», en J. J. Tamayo-Acosta (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996, p. 53.

las en el horizonte del diálogo interreligioso, asume los análisis de la teología feminista, aplicándolos críticamente a las diferentes tradiciones religiosas, en su mayoría patriarcales, e integra las reflexiones de las teologías contextuales e intenta descubrir los elementos liberadores presentes en las diferentes religiones, tanto cósmicas como metacósmicas. Me parece una de las reflexiones teológicas más innovadoras del presente y con más perspectivas de futuro<sup>9</sup>.

Su principal característica es la *dipolaridad dinámica*, que implica asumir los dos polos de la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso y la perspectiva de las víctimas; la pluralidad de religiones y creencias y la pluralidad de pobres y oprimidos; el respeto hacia el «otro religioso» y la compasión con el «otro sufriente»; la diversidad religiosa y la responsabilidad global; la vivencia mística de la fe y las demandas proféticas; la trascendencia y la finitud; lo cósmico y de lo metacósmico; el cultivo de la sabiduría y la práctica del amor; la necesidad de la interculturalidad y la urgencia de la liberación; la armonía y la diferencia. Esta teología ha de mantener ambos polos en tensión dialéctica y mutuamente fecundante. La respuesta a las interpelaciones que proceden de ellos debe darse unitariamente.

¿Por dónde empezar la elaboración de esta teología? ¿Hay un sustrato compartido por todas las religiones que pueda constituir el punto de partida para el diálogo? Así lo creen algunos autores que se empeñan en buscar una esencia común a todas las religiones para construir sobre seguro y no dar saltos en el vacío. Sin embargo, esa postura plantea un problema de fondo. Si se quiere tomar en serio el pluralismo religioso en toda su riqueza y complejidad tanto en el pasado y el presente como en el futuro, hay que renunciar a la búsqueda de una teoría general o una fuente común de la religión. Lo genuinamente diferente en las religiones no puede reducirse a uniformidad. Incluso el teocentrismo como base del diálogo resulta cuestionable por dos razones: la ausencia de dioses en determinadas religiones y la tendencia a imponer las propias concepciones de Dios o del Absoluto a los creyentes de otras religiones.

Como indiqué en el apartado anterior, un punto de partida común puede ser, y de hecho lo está siendo en no pocas experiencias religiosas dialógicas, la categoría *sotería*, «el misterio inefable de la salvación» (A. Pieris), entendida como fuente de los criterios éticos y como capacidad para promover el bienestar eco-humano y

9. Remito a las obras citadas en la nota 2 de este capítulo, especialmente las de Pieris, Knitter y Dupuis.

trabajar por el bienestar de los oprimidos. El acercamiento soterio-céntrico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico, y más fiel a los datos de los estudios de las religiones comparadas. Parece fuera de duda que las religiones tienen más puntos en común en sus respectivas soteriologías que en sus teologías, donde las diferencias son muchas veces abismales e imposibles de superar. La *sotería* se concreta en la lucha por la justicia y la liberación, que es la base transcultural y el *locus* común compartido por las religiones, y en la *opción por los pobres*, que tiene una prioridad hermenéutica.

La teología liberadora de las religiones debe dirigir su mirada allí donde se produce el sufrimiento eco-humano, es decir, el dolor de la tierra y de la humanidad. Es la voz de las víctimas la que ha de oírse en el diálogo interreligioso y la que ha de guiarlo. Son las víctimas las que activan el círculo hermenéutico de la teología. En eso coinciden todas las teologías de la liberación.

La teología liberadora de las religiones opera con una hermenéutica de la sospecha múltiple. Empieza por sospechar de la facilidad con que la interpretación de las Escrituras sagradas y la formulación de la doctrina pueden convertirse en ideología al servicio de los intereses de la cultura, la política y la economía dominantes. Sospecha de la tendencia a confundir la voluntad de Dios con los intereses de la religión que dice representarlo, de sus dirigentes y portavoces. Sospecha igualmente de la tendencia a minusvalorar otras tradiciones culturales y sensibilidades religiosas. La sospecha se extiende, en fin, a las doctrinas «ortodoxas» que no dan frutos éticos.

Una de las principales aportaciones a la teología liberadora de las religiones viene de los teólogos asiáticos que intentan recuperar los aspectos liberadores tanto de las religiones metacósmicas como de las cósmicas.

Empecemos por las metacósmicas<sup>10</sup>. Del hinduismo se tiene la imagen de que es una religión con la mirada puesta en el otro mundo y ajena a las injusticias y desigualdades del presente. Sin embargo, existen reflexiones teológicas y prácticas religiosas encarnadas en la historia y comprometidas con la liberación de los marginados. Es el caso de Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), que, desde una experiencia religiosa radical, defendió una liberación integral basada en un humanismo espiritual y luchó por la

10. Cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Scam-Verbo Divino, Estella, 2000.

emancipación política y social de la India a través de la no violencia activa. Swami Agnivesh, miembro del movimiento de reforma *Arya Samaj*, defiende una sociedad védica igualitaria donde nadie puede exigir derechos especiales y privilegios por nacimiento. Los textos védicos le han servido de inspiración para un movimiento socialista dirigido por él que lucha por la liberación de cinco millones de jornaleros esclavos.

En el budismo existen importantes movimientos en pro de la transformación social. El monje budista tailandés Bhikkhu Buddhadasa (1906-1993) defiende un socialismo dhámmico, basado en estos principios: bien común, respeto y amabilidad cariñosa, limitación y generosidad. Thich Nhat Hanh, monje budista vietnamita de la tradición mahayana exiliado en Francia, cree que la *vigilancia* no supone huir del mundo sino que exige trabajar por la liberación de los otros bajo la guía de la compasión ante su sufrimiento.

Similar inspiración liberadora se encuentra en los escritos de algunos teólogos musulmanes asiáticos. El doctor iraní Ali Shariati (1933-1977), comprometido en los movimientos de liberación y de resistencia contra el Sha de Persia, presenta al Dios del islam como «Dios de los oprimidos, de los que luchan por su libertad, de los mártires de la causa de la verdad y la justicia». El musulmán indio Asghar Ali Engineer, comprometido en la defensa de los derechos humanos y a favor de la armonía entre las religiones, descubre en el Corán la existencia de una corriente favorable a la justicia y a la liberación.

La religiosidad cósmica vivida por numerosas personas y comunidades populares en Asia posee también importantes aspectos liberadores, como ha demostrado A. Pieris. He aquí algunos de los más significativos<sup>11</sup>:

— Su espiritualidad tiene que ver con las necesidades vitales básicas, como la vivienda, la comida, el trabajo. Para resolver esas necesidades, los pobres no pueden contar con Mammón, que es el que, cual vampiro, les chupa la sangre. El único aval es Dios: el Dios del arroz y del *curry*, del vestido y la vivienda, del matrimonio y los hijos. Por eso se dirigen a él pidiéndole justicia, pero justicia para esta tierra, no para después de la muerte. Su relación con Dios se mueve en el terreno cósmico, donde lo sagrado, lo femenino y lo terreno entran en un ciclo no contaminado por los criterios de la sociedad de consumo.

11. Cf. A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, cit., pp. 260-262.

— Las mujeres tienen en la religiosidad cósmica un espacio para expresar su situación de marginación y encuentran vías para salir de ella.

— Al estar apegada a las necesidades terrenas y creer en la existencia de fuerzas cósmicas que guían la vida cotidiana, la espiritualidad tiene un componente ecológico, que se expresa a través de la participación en los movimientos de defensa de la Tierra.

— La mediación discursiva a través de la que se expresa esa espiritualidad es el *relato*.

El carácter intramundano de esta religiosidad y su apelación al Dios de justicia actúan con frecuencia como estímulo en las movilizaciones populares, y no como «opio del pueblo». Por eso, los elementos liberadores de las religiones cósmicas están siendo asumidos e integrados gradualmente por las propias religiones meta-cósmicas como el budismo, el hinduismo y el cristianismo, así como por las teologías de liberación y las feministas.

En el caso del cristianismo, esa asunción tiene lugar en las comunidades de base, cuyo objetivo no es la afirmación de su identidad religiosa, ni siquiera el diálogo interreligioso, sino la liberación de las personas y los grupos desposeídos de su dignidad y sus derechos. Es en la preocupación por la liberación donde alimentan su identidad. Es en la espiritualidad de la liberación donde redescubren la singularidad de Jesús el Cristo, que radica en su alianza con los pobres y en su denuncia de Mammón. Las comunidades de base hacen creíble así la fe cristiana en un clima de crisis de credibilidad provocada preferentemente por la sumisión del poder eclesiástico al sistema capitalista. Esta concepción de la singularidad de Cristo me parece más conforme con el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret que la singularidad según el modelo teándrico de Dios-Hombre-Salvador, que resulta ajena del todo a la mayoría de las culturas asiáticas.

El teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris, uno de los principales representantes de la teología liberadora de las religiones, formula la opción por los pobres en torno a dos axiomas: a) Jesús de Nazaret como antinomia irreconciliable entre Dios y Mammón; b) Jesús de Nazaret como alianza irrevocable entre Dios y los pobres<sup>12</sup>.

El primer axioma, que exige el desprendimiento, la pobreza voluntaria y la renuncia a Mammón, es común al cristianismo y a las religiones no-bíblicas de Asia, y constituye el núcleo de la doctrina de la liberación en la mayoría de las culturas asiáticas. Hay

12. *Ibid.*, pp. 247 ss.

una convicción básica de que la atadura a las cosas esclaviza a la persona y obstaculiza su liberación; sólo la Verdad puede concedernos la libertad. Ése es el significado de *vairagya* en el hinduismo y de *alpecchata* en el budismo. Ésa es la orientación fundamental de la *propiedad común de la tierra* en la religiosidad cósmica de las culturas tribales y clánicas. En el cristianismo evangélico se expresa a través del discipulado y seguimiento de Jesús.

Esos cimientos religiosos, profundamente arraigados y extendidos en las culturas orientales, están siendo socavados por la civilización científico-técnica, el capitalismo y el consumo, que han convertido el dinero en Mammón, quien ha suplantado al ser humano, la comunidad y la Tierra.

El propio cristianismo occidental no vive la espiritualidad de la pobreza voluntaria en su seno. Por eso no es creíble en sus espacios de influencia —y menos aún en las culturas asiáticas!—, ni es capaz de detener la ola consumista e idolátrica del capitalismo. Paradójicamente quien sí vivió la espiritualidad del Sermón de la Montaña y la ética del discipulado fue Gandhi, que no era cristiano.

El segundo axioma, la alianza irrevocable entre Yahvé y los pobres, entre Dios y las no-personas de este mundo, el pacto sellado por Dios en defensa de los oprimidos y contra los poderes de Mammón, generadores de pobreza y opresión, constituye la identidad específica de la religión bíblica. La singularidad del cristianismo radica precisamente en que ese pacto se ha encarnado en la persona y la práctica de Jesús de Nazaret, del que somos seguidores. La singularidad de Cristo, a su vez, consiste en su alianza con los oprimidos, su compromiso por la liberación de los pobres y su lucha por el bienestar de la humanidad y de la tierra. La universalidad de Cristo se manifiesta en la universalidad del pobre.

A partir de los criterios soteriocéntricos presentes en la opción por los pobres, la teología cristiana debe revisar la manera tradicional —todavía muy arraigada en la exégesis bíblica, en la formación teológica y en la transmisión de la fe— de entender a Cristo como Palabra-Revelación última, definitiva y normativa de Dios y como Salvador único y universal. Este lenguaje no parece el más adecuado para el diálogo interreligioso y menos aún para la elaboración de una teología de las religiones. Atendiendo a la praxis liberadora como criterio hermenéutico privilegiado, puede constatar-se el carácter igualmente salvífico de los distintos caminos religiosos y sus respectivos guías y mediadores.

#### 4.4. *Una espiritualidad interreligiosa*

Junto a la teología liberadora de las religiones es necesario propiciar una *espiritualidad interreligiosa*, en correspondencia con la actual era interespiritual en la que van eliminándose las fronteras y los antagonismos que a lo largo de milenios de prehistoria e historia de la humanidad han separado y enemistado a las religiones<sup>13</sup>. El momento presente se caracteriza por la transgresión de fronteras religiosas y el surgimiento de nuevas identidades interreligiosas. La interespiritualidad tiene el mismo signo: ser cruce y encuentro de las experiencias espirituales, morales y rituales de las diferentes tradiciones religiosas. Uno de los lugares privilegiados para dicho encuentro es la mística.

En el origen de las religiones hay una experiencia mística vivida en toda su radicalidad por los fundadores y los primeros seguidores. El hinduismo se remonta a los *rishis*, los sabios del bosque<sup>14</sup>. El *Dharma* budista arranca del momento de la Iluminación de Siddhartha Gautama, el Buddha<sup>15</sup>. El judaísmo tiene su origen en la revelación de Yahvé a los patriarcas de Israel, a Moisés el Libertador y a los profetas. El cristianismo nace del encuentro de Jesús con Dios, a quien, en un gesto de confianza inédito y desacostumbrado en el judaísmo, según J. Jeremias, se dirige llamándole *Abba* (= papá-mamá). Se trata de una experiencia que implica una relación directa, sin mediaciones institucionales, con Dios, que tiene su continuidad en la mística cristiana<sup>16</sup>. El origen del islam se encuentra en la revelación de Allah a Mahoma y en la experiencia mística del Profeta, que tiene su continuidad en el *sufismo*, cuya máxima figura y autoridad es el teólogo y poeta murciano Ibn-Al-'Arabi (1165-1240)<sup>17</sup>.

13. Me parece muy iluminador en este tema el n.º 280 (1999) de la revista *Concilium* dedicado a la *Transgresión de fronteras: ¿Surgimiento de nuevas identidades?*, y especialmente, el artículo «El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica», de W. Teasdale, pp. 121-126, que inspira este apartado.

14. Cf. E. Gallul Jardiel, *El hinduismo*, Orto, Madrid, 2000; Ramana Maharshi, *Enseñanzas espirituales*, Kairós, Barcelona, 1986.

15. B. Nyanaponika, *El corazón de la meditación budista*, Cedel, Barcelona, 1992; R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid, 1996; T. Román, *Buda. El sendero del alma*, UNED, Madrid, 1997; A. Vélez de Cea, *Buddha*, Orto, Madrid, 1998; Íd., *El buddhismo*, Orto, Madrid, 2000.

16. Cf. J. Jeremias, «Abba», en Íd., *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 11-37. Para la mística europea, cf. A. M. Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999.

17. Cf. Ibn-Al-'Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996; Íd., *Las*

La mística posee elementos comunes en todas las religiones y puede ser un lugar de convergencia de las distintas experiencias religiosas. Se caracteriza por la relación directa y el conocimiento directo de lo divino. La conciencia mística es unitiva, no dual, integradora, no disgregadora. Las personas místicas se sienten tocadas, invadidas y transformadas por lo trascendente, aun cuando no puedan describirlo. A pesar de la fugacidad de la experiencia mística, sus frutos perduran y sus resultados se dejan sentir en las actitudes de quienes la viven: serenidad y equilibrio, paz interior y paciencia, alegría y compasión, desinterés y simplicidad, amabilidad y acogida. En una descripción que se ha hecho ya clásica, William James resume las características comunes a los fenómenos místicos en estas cuatro: *inefabilidad* (el lenguaje resulta inadecuado para expresar el contenido de la experiencia mística, que se sitúa entre los estados afectivos); *cualidad de conocimiento* (hay una penetración en la verdad que resulta insondable al intelecto discursivo); *transitoriedad* (los estados de conciencia mística no permanecen mucho tiempo, si bien pueden repetirse); *pasividad* (la persona mística se siente arrastrada por una fuerza superior a la que no puede sustraerse)<sup>18</sup>.

La conciencia de la Realidad Última puede expresarse en la mística a través de dos trayectorias diferenciadas: como relación profunda de amor del ser humano personal con un Dios personal o como realización transpersonal de la conciencia última de la mente. El recorrido de ambos caminos constituye un enriquecimiento de la experiencia mística. La interespiritualidad invita a ese recorrido conjunto, de forma que, si se acepta la invitación, «compartimos una comprensión mucho más amplia de lo Absoluto y tenemos la oportunidad de experimentar, tanto lo divino personal, como la Fuente transpersonal»<sup>19</sup>.

*contemplaciones de los misterios*, traducción de S. Hakim y P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1995; Íd., *Guía espiritual*, traducción de M. Amrani y T. Bayrak, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1995; E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios*, Verbo Divino, Estella, 1994; Idries Shah, *Los sufíes*, introducción de E. Graves, Kairós, Barcelona, 1996; A. Schimmel, *Dimensiones místicas del islam*, Trotta, Madrid, 2002.

18. Cf. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, pp. 285-321.

19. W. Teasdale, «El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica», cit., p. 125. Cf. W. Teasdale y G. Cairns (eds.), *The Community of Religions*, Continuum, New York, 1996; W. Teasdale, «The Interespiritual Age. Practical Mysticism for the Third Millennium»: *Journal of Ecumenical Studies* 34/1 (1997).

Un ejemplo del encuentro de espiritualidades puede encontrarse en un texto paradigmático del místico musulmán Ib-Al'Arabi: «Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora, mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos; templo de ídolos y Kaaba de peregrinos; tablas de la Ley y pliegos del Corán. Porque profeso la religión del amor y voy a donde quiera que vaya su cabalgadura, pues el amor es mi credo y mi fe».

## HORIZONTE HERMENÉUTICO: MÁS ALLÁ DEL FUNDAMENTALISMO

### 5.1. *El ser humano como intérprete*

Las religiones viven sometidas de manera permanente al acoso de los *fundamentalismos* que ponen en peligro la convivencia y generan un clima de intolerancia e incluso de violencia fanática. El fundamentalismo no se manifiesta sólo en el terreno de las actitudes religiosas y de las prácticas sociopolíticas. Aparece también en los discursos teológicos.

El fenómeno fundamentalista suele darse en sistemas de creencias que se sustentan en textos revelados. Una de sus características es la *renuncia a la hermenéutica* como mediación entre los textos fundantes de las religiones y el contexto cultural en que se leen. Se cree que los textos sagrados han sido revelados directamente por Dios, son inmutables, tienen un solo sentido, el literal, y deben aplicarse a cada situación concreta en su literalidad. Tal concepción conduce derechamente a la uniformidad y al dogmatismo en las creencias y cierra todo camino al diálogo con las culturas de nuestro tiempo. El fundamentalismo propende a aislar el texto sagrado de su contexto socio-histórico y lo convierte en objeto devocional. En el caso de la religión judeo-cristiana estaríamos ante un acto de bibliolatría. /

La mejor respuesta al fundamentalismo dentro de las religiones es la *hermenéutica*, clave de bóveda de toda teología. Sin la mediación hermenéutica, el discurso teológico deja de ser tal para convertirse en un acto de repetición de los textos del pasado, de reproducción del discurso oficial, de legitimación de la institución

religiosa y de acatamiento acrítico de las declaraciones doctrinales emanadas del magisterio jerárquico —que se convierte en el único principio hermenéutico—. Los teólogos y las teólogas debemos afirmar con G. Steiner: «Lo que me interesa es la “interpretación” en cuanto que da a la palabra una vida que desborda el instante y lugar en que ha sido pronunciada y transcrita. La palabra “intérprete” recoge todos los matices adecuados»<sup>1</sup>.

La mediación hermenéutica es inherente a la condición humana, como han puesto de relieve las diferentes filosofías del siglo XX. El ser humano vive y actúa, piensa y delibera, comprende y cree, juzga y experimenta, bajo el signo de la interpretación. El acto de comprender es interpretación, como lo es también experimentar en un sentido distinto del meramente pasivo, hasta el punto de que ser una persona «experimentada» consiste en haber conseguido ser un buen intérprete. «Ser humano es actuar reflexivamente, decidir deliberadamente, comprender inteligentemente, experimentar plenamente. *Lo sepamos o no, ser humano es ser un hábil intérprete*»<sup>2</sup>.

La hermenéutica ha sido la mediación a la que el ser humano ha recurrido siempre para resolver las dudas que le plantea la existencia, superar el estado de perplejidad en que se ve sumido cuando tiene que habérselas con situaciones que le desbordan y encontrar sentido a experiencias negativas. A través de ella ha conseguido descubrir los secretos de fenómenos de la naturaleza y de la cultura, cuyo significado se le escapaba, y descifrar el significado de no pocas manifestaciones artísticas y literarias del más remoto pasado.

La interpretación es también inherente al cristianismo, sobre todo cuando se pasa de la tradición oral a la escrita y tiene que habérselas con textos.

## 5.2. Algunos hitos de la hermenéutica moderna

Se han propuesto distintas teorías sobre la interpretación. Aquí vamos a centrarnos en algunas de las más influyentes desarrolladas a partir de la Edad Moderna<sup>3</sup>. La configuración autónoma de la

1. G. Steiner, *Après Babel*, p. 37; tomo la cita de Cl. Geffré, *El cristianismo ante el nesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristianidad, Madrid, 1984, p. 17.

2. D. Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 23-24; subrayado mío.

3. Cf. Ll. Duch, «Hermenéutica», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993; J. Ferrater

hermenéutica como reflexión sobre las reglas de la interpretación aplicada a las Escrituras tiene lugar en la obra de Matthias Flacius Illyricus *Clavis Scripturae sacrae*, de 1567, cuyo objetivo era asegurar la posibilidad de una interpretación de las Escrituras con validez universal a partir de unas reglas de interpretación previamente establecidas que fueran reconocidas de manera universal para, desde ahí, cuestionar en su raíz la teología católica tridentina.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) da un paso gigantesco, hasta el punto de ser considerado el primer eslabón de la historia moderna de la hermenéutica. No limita la hermenéutica a un conjunto de reglas objetivas para la interpretación de textos, ni la ve como algo externo a los textos interpretados, sino que la entiende, más bien, como la doctrina de la comprensión en las diferentes formas de comunicación de los seres humanos entre sí. Precisamente porque los seres humanos forman una unidad y tienen conciencia de género, pueden comunicarse y comprenderse, siendo el discurso «la mediación para la solidaridad del pensamiento». A través de la hermenéutica se reconstruyen o se reviven en el presente las vivencias del autor dentro de un contexto vital. Resulta orientadora la distinción que establece entre interpretación gramatical e interpretación psicológica, si bien cabe decir que esta última adquiere cada vez mayor relieve e importancia. De ahí que la hermenéutica de Schleiermacher haya sido calificada de psicologizante. El filósofo aplica esta concepción de la hermenéutica a los estudios teológicos en su escrito *Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento*.

En continuidad con Schleiermacher, pero avanzando sobre él, se encuentra Wilhelm Dilthey (1833-1911), que no reduce la hermenéutica a simple técnica auxiliar para el estudio de los textos literarios, sino que la entiende «como una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular»<sup>4</sup>. La base antropológica de la hermenéutica de Dilthey es la psicología, disciplina fundamental de las ciencias del espíritu. A través de la hermenéutica se puede llegar a una mejor comprensión de un autor y de su época histórica que la que tuvieron él mismo y

Mora, «Hermenéutica», en *Íd.*, *Diccionario de filosofía II*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 1483-1498; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 164-231.

4. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 1494.

sus coetáneos. En la reflexión filosófica de Dilthey la hermenéutica se convierte en el *organon* de las ciencias del espíritu.

Como ha observado Ferrater Mora, aun cuando Schleiermacher y Dilthey no se recluyen en la hermenéutica textual, siguen centrados en los problemas planteados por la comprensión de un texto en el contexto en el que fue escrito y por la comprensión de un autor en el conjunto de su obra.

Martin Heidegger (1889-1976) retoma el análisis del significado llevado a cabo por Dilthey, pero lo integra en el concepto estructural del Existente humano (*Dasein*). Imprime así una nueva orientación a la hermenéutica, más centrada en las dimensiones ontológico-históricas que en las epistemológicas y metodológicas. La existencia humana se convierte en el punto de partida y la meta de toda comprensión. Por ende, es en las estructuras de dicha existencia donde hay que buscar la gramática de la interpretación. La hermenéutica heideggeriana se centra en el sentido del ser. «El sentido —afirma— es aquello en lo que se sostiene la inteligibilidad».

La comprensión tiene una estructura circular, que deriva de la temporalidad del «estar ahí», como también la tiene la hermenéutica. Heidegger define el *círculo hermenéutico* así:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma<sup>5</sup>.

Gadamer (1900-2002) se mueve, como Heidegger, en un horizonte ontológico, pero sin centrarse en la investigación del sentido, sino «en la exploración hermenéutica del ser histórico especialmente tal como se manifiesta en la tradición del lenguaje» (Ferrater Mora). Intenta superar el método «objetivante», propio de las ciencias de la naturaleza, en la hermenéutica. Para ello, parte de la tradición:

Estamos constantemente dentro de tradiciones, y este estar en ellas no es un comportamiento objetivante; por el contrario, es siempre

5. Citado por H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 332.

algo propio, un modelo y un ejemplar, un autorreconocerse, que nuestro juicio histórico posterior difícilmente percibirá como un tipo de conocimiento, sino como una transformación simplicísima de la tradición<sup>6</sup>.

Entiende la hermenéutica como acontecer histórico, acontecer de la tradición, mediada por el lenguaje, en otras palabras, como «acontecimiento lingüístico de la tradición». En la primacía concedida a la tradición radica la diferencia de Gadamer con Dilthey, que leía el pasado a la luz de las experiencias del presente y pretendía liberarse del poso dogmático de la tradición apelando a la conciencia histórica.

La hermenéutica está ligada a la pre-comprensión y a la anticipación. El formar parte de la tradición significa, para Gadamer, principalmente participar en una «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores». De ello cabe concluir la *acientificidad* de la hermenéutica, en coincidencia con Heidegger, para quien el asunto de la interpretación histórica es desterrado *a priori* del ámbito del conocimiento riguroso. La hermenéutica gadameriana, por ende, se sitúa más allá de los límites impuestos por la estrecha concepción científica moderna del método: «Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo»<sup>7</sup>. Es precisamente la «pérdida de la objetividad» la que se convierte en blanco de las críticas contra la filosofía hermenéutica de Gadamer.

El lenguaje es el medio y el hilo conductor de la experiencia hermenéutica así como el horizonte de una ontología hermenéutica. «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica —afirma citando a Schleiermacher— es únicamente lenguaje»<sup>8</sup>. De ahí la importancia concedida al diálogo y al consenso. El lenguaje es el medio a través del que se logra el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre el tema de que se habla.

### 5.3. La teología hermenéutica

La hermenéutica filosófica moderna ha influido en uno de los más importantes desplazamientos sufridos por la teología a lo largo del siglo XX: el paso de la teología como saber constituido en el ámbito

6. *Ibid.*, p. 241.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. *Ibid.*, p. 460.

especulativo a la teología en clave hermenéutica. Hay un rechazo del conocimiento objetivante según la concepción del positivismo. A partir de ahí se considera misión imposible todo intento de recuperar el pasado en estado puro sin una interpretación condicionada por mi situación presente. Se cuestiona, a su vez, toda pretensión de acceder directamente a la palabra de Dios y de escucharla de viva voz. Hay también un rechazo del saber especulativo, que desemboca en el abandono de toda pretensión de hacer teología en clave metafísica.

### 5.3.1. Desmitologización y hermenéutica existencial

Rudolf Bultmann (1884-1976) es un hito fundamental en el proceso de creación de la teología hermenéutica<sup>9</sup>. Dos elementos subraya como necesarios en toda interpretación: *a)* tener una relación vital con el asunto de que habla el texto transmitido; *b)* guiarse por un interés, al que designa con el concepto de «precomprensión», y que puede ser psicológico, estético o histórico. El más general es el interés por la historia entendida como la esfera de la vida en que se mueve el existente humano.

Vinculado inicialmente al movimiento de la «teología dialéctica», Bultmann se distancia de él al constatar que no prestaba atención alguna a la situación del ser humano contemporáneo como destinatario de la palabra de Dios. La concepción del mundo a través de la que dicha palabra es transmitida en el Nuevo Testamento se muestra totalmente incompatible con la cosmovisión científica moderna. ¿Qué hacer, entonces? ¿Eliminar la palabra de Dios como algo anacrónico y sin sentido para nuestro mundo? No. La alternativa consiste en *desmitificar* la imagen neotestamentaria del mundo —a través de la que se expresa la palabra de Dios—, que es mítica y no se corresponde con la cosmovisión moderna y reinterpretarla conforme a las categorías culturales actuales, al objeto de hacer comprensible al ser humano de nuestro tiempo el mensaje que transmiten los textos y de liberarlo de sus adherencias mítico-dualistas.

9. Cf. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I-IV, Tübingen, 1935-1965; *Íd., Jesucristo y mitología*, Ariel, Barcelona, 1970; *Íd., Escatología e historia*, Studium, Madrid, 1974; *Íd., Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, p. 81. Sobre Bultmann, cf. R. Marlé, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970; A. Salas, *Mito y desmitificación en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid, 1971; A. Vögtle, *Revelación y mito*, Herder, Barcelona, 1965.

El presupuesto del que parte Bultmann en su hermenéutica tanto de los textos del Nuevo Testamento como del discurso cristiano sobre Dios es la filosofía existencial de Heidegger, que da lugar a una interpretación existencial según la cual sólo podemos saber y hablar de Dios con sentido si hablamos de —y nos preguntamos por— nosotros mismos. Con ello no reduce la teología a antropología ni identifica a Dios con el ser humano. Lo que hace es liberar al lenguaje religioso y teológico de su aura supra-temporal y supra-espacial y ubicarlo en el horizonte de la existencia, que es el escenario donde el ser humano puede vivir la experiencia de Dios y responder a la *interpelación de Dios*.

La interpretación bultmanniana del Nuevo Testamento y del lenguaje cristiano sobre Dios en clave existencial ha sido objeto de críticas severas por parte de otros teólogos. Una de ellas es su comprensión individualista de la existencia humana, que se hace extensible a su idea sobre la revelación, la salvación y la historia. Para Bultmann parece que sólo la existencia individual es auténtica. La revelación es entendida como acción de Dios en cada persona. La escatología se concibe como meta del ser individual. La pregunta por el sentido de la historia se convierte en pregunta por el sentido de «mi» historia. Paradigmático es a este respecto el siguiente texto de Bultmann:

*No mires a tu alrededor a la historia universal; más bien tienes que mirar a tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia, y no puedes verlo como espectador, sino sólo en tus decisiones responsables. En cada momento dormita la posibilidad de ser el momento escatológico. Tienes que despertarlo<sup>10</sup>.*

Otra objeción de no menor calado al método de la desmitologización es que *corre el peligro de eliminar, junto con los mitos, el contenido liberador que con frecuencia tienen éstos*. Como observa Bloch, en actitud crítica hacia Bultmann, «también Prometeo es un mito», y dicho mito es portador de luz, utopía y emancipación humana. Si sometemos a la Biblia a un proceso de desmitologización indiscriminado, corremos el peligro de eliminar los elementos subversivos que hay en ella<sup>11</sup>.

10. R. Bultmann, *Historia y escatología*, cit., p. 168.

11. Cf. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983; D. Sölle, *Teología política*, Sígueme, Salamanca, 1972.

## 5.3.2. Hermenéutica teológica y teoría crítica de la sociedad

Para superar las limitaciones de la hermenéutica existencial de Bultmann, se viene desarrollando durante las últimas cuatro décadas una teología hermenéutica crítico-pública y liberadora en correlación con la teoría crítica de la sociedad, que ha dado como resultado las diferentes teologías políticas, teologías de la liberación y teologías feministas, de las que me ocupó en otras partes de esta obra.

En la hermenéutica como teoría crítica de la sociedad tiene un lugar central la relación entre teoría y praxis, entre conocimiento e interés. Habermas<sup>12</sup>, su principal cultivador y representante, defiende por igual el espíritu científico de la teoría crítica y el espíritu crítico de las ciencias. Cuestiona, en consecuencia, la pretensión de la ciencia de ser ajena a los valores en su metodología y sus resultados. Las ciencias empíricas, a su juicio, tienen su propio sistema de valores que imponen a toda la sociedad: el de la racionalidad instrumental. Pero también critica la acientificidad que caracteriza —y de la que presumen— algunas tendencias hermenéuticas.

El conocimiento se encuentra siempre en correlación con un movimiento del sujeto, y éste posee una función estructuradora de aquél. No hay conocimiento sin interés, como puede demostrarse sin dificultad en la historia del pensamiento: el interés de la razón en Kant; la autopoición del yo previamente a la reflexión en Fichte; los intereses sociales como raíz fundamental del pensamiento en Marx; la experiencia humana dirigida por estructuras vivenciales que preceden al conocimiento en Heidegger; el interés como motor de la intención de conocimiento y de la selección de lo conocido en Scheler; la relación entre conocimiento y mundo de vida en Wittgenstein. Y así sucesivamente<sup>13</sup>.

El primer interés cognoscitivo por el que se mueven las ciencias empíricas es la *utilidad técnica*, que define al *homo faber*. El interés de las ciencias del espíritu se centra en la *praxis comunicativa* o

12. Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987; Íd., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1985; Íd., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Taurus, Madrid, 1987-1988; Íd., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990; R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980; Varios, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988; J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

13. Cf. R. Gabás, *op. cit.*, pp. 187-188.

actividad lingüística, que define al *homo loquens* y se traduce en la intercomunicación de los seres humanos a través de un lenguaje común. Las ciencias del espíritu llevan a cabo, a su vez, la interpretación del lenguaje y del sistema de símbolos que se utilizan en la comunicación. El interés de las ciencias sociales es la *praxis emancipatoria*. La conciencia humana tiene carácter emancipatorio. La razón igualmente se orienta a la emancipación, que se entiende en su doble sentido: liberación de la sumisión a cualquier poder ajeno a uno mismo e instauración de la propia autonomía.

Los diferentes usos de la razón están marcados por el interés. Éste es, en suma, parte constitutiva de la teoría y de la praxis, precede al conocimiento y se realiza en él<sup>14</sup>.

En las tres clases de ciencias hay también una conexión interna entre teoría y praxis. Ésta determina la condición de posibilidad del conocimiento, pero, a su vez, se encuentra en dependencia del proceso de conocimiento.

La teoría crítica cuestiona las filosofías de la historia de corte idealista. Dos son las condiciones necesarias para conceder validez a una filosofía de la historia: la unidad de la historia y su factibilidad, es decir, su capacidad para ser realizada por seres humanos en el pleno ejercicio de su racionalidad y su libertad, tendente a la emancipación de la sociedad de las estructuras injustas y opresoras. El orden establecido no es sagrado ni inmutable. Las estructuras sociales son contingentes y mutables. Por eso es posible su transformación.

La teoría crítica demuestra su capacidad de cuestionamiento de la tradición, en lo que tiene de represiva y alienante. En claro desacuerdo con Gadamer, Wellmer considera la hermenéutica de la teoría crítica como una «comprensión de la tradición *en contra de* la tradición»<sup>15</sup>. Lo que comporta un avance en el camino hacia la emancipación de toda tutela de la tradición en cuanto representa un contexto coactivo para el ser humano.

Una teología hermenéutica en el horizonte de la teoría crítica debe reformular de nuevo la relación entre teoría y praxis. En ella la praxis constituye el criterio de validez de una interpretación actualizadora y liberadora, y la ortopraxis se convierte en el elemento esencial del proceso hermenéutico, que se guía por una in-

14. Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sigüeme, Salamanca, 1973, p. 169.

15. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M., 1969, p. 5.

tencionalidad crítico-práctica y cristiano-emancipatoria. Critica las instituciones sociales injustas y represivas de la libertad, pero también las instituciones eclesíásticas jerárquico-patriarcales, integradas en el sistema y generadoras de desigualdades por razones de género, rango, clase, etc., tanto en el interior de la comunidad cristiana como en la sociedad. Las iglesias suelen ser aceptadas sin problemas —e incluso con complacencia— por el sistema capitalista, a quienes legitiman y cuyas estructuras de poder comparten. Así lo reconocía hace tres décadas con gran lucidez E. Schillebeeckx: «La Iglesia es, en efecto, un aparato ideológico que acompaña de hecho al orden establecido, por así decir prestándole cobijo»<sup>16</sup>.

Su intención práctica la lleva a contribuir a la emancipación de la sociedad y a poner las bases para la construcción de una comunidad cristiana hermanada en la fe como inmersión en el misterio, en la esperanza como virtud de la disconformidad con el presente y en el amor como virtud socio-teologal.

La hermenéutica teológica retoma el punto de vista del modelo hermenéutico de la teoría crítica en relación con la tradición, si bien críticamente. Se libera de las imposiciones autoritarias de la tradición, que otrora sometieron al cristianismo a una concepción anacrónica de la fe y a la teología a un modelo hermenéutico falto de imaginación creativa. La tradición ya no orienta la vida, ni determina la acción, ni constituye el fundamento de la normatividad y obligatoriedad de la ética. Tampoco guía la actividad del intérprete teológico, que adopta ante ella una actitud crítica en función de las demandas del presente y de los desafíos del futuro. Sin embargo, la crítica a determinadas tradiciones religiosas y teológicas y a la tradición en sí no significa romper con ella, ya que es un elemento constitutivo del cristianismo y de las religiones, como tampoco exige renunciar al recuerdo, que es un momento interno de la conciencia cristiana crítica, según tendremos ocasión de ver más adelante.

### 5.3.3. El giro lingüístico

La teología hermenéutica no puede ser ajena al «giro lingüístico» —expresión acuñada por R. Rorty—, que se ha convertido en patrimonio de la filosofía y alcanza a todas sus ramas y tendencias y subraya dos ideas hoy irrenunciables: que la realidad está mediada lingüísticamente y, por tanto, nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje, y que su misma sustancia es de urdimbre lin-

16. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, cit., p. 213.

güística, como constata J. Muguerra. Con dicho giro se produce un cambio de paradigma en la reflexión filosófica: se pasa de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Habermas expresa con gran lucidez la importancia y las repercusiones de dicho cambio en estos términos:

Mientras que el signo lingüístico se había considerado hasta entonces como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra una dignidad propia. Las relaciones entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas disuelven las relaciones sujeto-objeto. Las operaciones constituidoras del mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales. El trabajo reconstructivo de los lingüistas viene a sustituir a un método introspectivo, cuyos resultados eran difíciles de comprobar. Pues las reglas conforme a las que se encadenan signos, se forman oraciones, se producen emisiones o elocuciones, pueden analizarse recurriendo a productos lingüísticos como a algo que, por así decirlo, tenemos delante<sup>17</sup>.

Una de las teorías que ha protagonizado el debate de la filosofía del lenguaje durante todo el siglo XX es la teoría del significado, que se bifurca en tres tendencias rivales: la *semántica intencional* o intencionalismo, de Grice, Bennett y Schiffer, la *semántica formal* o veritativa, representada ejemplarmente en el *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein, y la teoría del *significado como uso*, desarrollada por el segundo Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas*.

Para la semántica intencional lo fundamental es lo que el hablante quiere decir con la expresión que utiliza en una situación concreta. Sucede, sin embargo, que lo que se quiere decir no está determinado por lo que se dice. Por ello, el contenido semántico de un mensaje se explicaría sólo recurriendo a la intención de quien lo emite en un contexto concreto. El lenguaje posee aquí carácter puramente instrumental.

La semántica formal se centra en las condiciones que hacen verdadera una proposición. El enunciado se convierte en la forma *fundamental* del lenguaje, que posee una función representativa: el lenguaje es el correlato de lo real, los enunciados reproducen los hechos.

17. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 17. ✓

La teoría del significado del segundo Wittgenstein subraya las funciones prácticas que cumplen las expresiones lingüísticas. «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje», leemos en *Investigaciones filosóficas*. No hay, por tanto, un único lenguaje, como tampoco hay un único juego o un único uso del lenguaje. A los múltiples usos responden múltiples significados. Se conoce el significado cuando se conoce el uso. Cada lenguaje responde a una determinada «forma de vida» y se corresponde con actividades enmarcadas en una determinada situación de la vida cotidiana. Sólo en conexión con dichas actividades y formas de vida el lenguaje tiene un sentido.

La principal objeción que Habermas plantea a las tres teorías es que cada una sólo tiene en cuenta un aspecto de los tres que conforman el proceso de conocimiento: la semántica intencional se centra en lo que «se quiere decir» con una expresión lingüística; la semántica formal se interesa por lo que «realmente se dice» en ella; la teoría del significado como uso se interesa por la forma en que se emplea una determinada expresión lingüística en un acto de habla<sup>18</sup>.

Habermas sitúa el giro lingüístico en un horizonte más amplio que el del significado: el de la intercomunicación o *acción comunicativa*. Así se da el paso de la semántica a la *pragmática*. El sujeto se constituye como tal en la comunicación con los otros, con la mediación de los otros, a través de un proceso social. La comunicación se da en un contexto intersubjetivo, que es la dimensión pragmática del lenguaje. Se desplaza así el acento en el planteamiento sobre la validez de una oración. Ya no se centra en las relaciones entre lenguaje y mundo al margen del proceso de comunicación. Las pretensiones de validez se orientan al reconocimiento intersubjetivo por hablante y oyente, se desempeñan discursivamente, y el hablante reacciona a las razones a través de tomas de postura racionalmente motivadas<sup>19</sup>. A partir de ahí Habermas elabora su teoría de la pragmática universal.

Como consecuencia lógica de la primacía de la acción comunicativa la verdad se entiende como consenso, o mejor como discurso, que tiene que basarse en la argumentación, cuyas exigencias son dos: *a)* el derecho de todos a argumentar, excluyendo así toda situación de privilegio; *b)* el que pueda argumentarse todo. Habermas critica la instrumentalización y la manipulación ideológica a

18. Cf. *ibid.*, pp. 108 ss.

19. *Ibid.*, pp. 126 ss.

que es sometida la comunicación y establece la determinación de las condiciones ideales de diálogo que hacen posible una comunicación plena<sup>20</sup>. En el discurso no puede haber coacción, ni ficción que enmascare engaño alguno. Lo que vale es la fuerza del argumento. Al establecer las condiciones de la situación ideal de diálogo no se está afirmando que esa situación exista, pero resulta útil para poder identificar las ambigüedades que se producen en la comunicación real.

En el horizonte de la comunicación se sitúa el movimiento de la conversación, que, para D. Tracy, no es un enfrentamiento, un examen o un debate, sino diálogo, y se configura en una interacción entre varias personas. Como juego del lenguaje que es, tiene unas normas que debe cumplir estrictamente: decir sólo aquello que se quiere expresar de la manera más precisa posible; escuchar y respetar lo que dice el interlocutor y corregir los propios puntos de vista cuando son rebatidos con razones por el interlocutor, hasta llegar a cambiar de opinión cuando se impone la evidencia del razonamiento del otro<sup>21</sup>.

Tracy distingue dos tipos de conversación: la que mantenemos con otras personas y la que practicamos con textos. Respecto a la conversación con textos, indica que no hay texto autónomo puro como tampoco lector puramente pasivo. Lo que se da es una interacción entre texto y lector. «Conversar con cualquier texto clásico es encontrarse inmerso en toda una serie de preguntas y respuestas propias de una mente libre»<sup>22</sup>.

#### 5.3.4. Imaginación creadora y hermenéutica de la sospecha

A luz de todo lo dicho, la teología se entiende como «interpretación actualizante de la palabra de Dios», como «interpretación creadora del mensaje cristiano». En otras palabras, «es inseparablemente una hermenéutica de la palabra de Dios y una hermenéutica de la existencia humana»<sup>23</sup>. Es, en fin, una empresa hermenéutica y no puede dejar de serlo. Lo explica certeramente el teólogo latinoamericano

20. Cf. la espléndida exposición que hace de este tema R. Gabás, *op. cit.*, pp. 220 ss.

21. D. Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 35 ss.

22. *Ibid.*, p. 38.

23. Cf. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 39.

Clodovis Boff cuando afirma que el sentido de los textos fundantes de la fe cristiana no se encuentra a cielo abierto y que el paso del tiempo ha hecho más honda la distancia entre ellos y nosotros<sup>24</sup>. La hermenéutica ayuda a superar esa distancia. El trabajo teológico se presenta, así, como el esfuerzo por establecer una correlación crítica entre la tradición cristiana y la experiencia humana, el pasado y el presente, los estados de conciencia del ser humano contemporáneo y los textos bíblicos. Éstos son ya un esfuerzo de interpretación actualizante.

«La Escritura ya es interpretación», afirma Geffré. Desde los orígenes del cristianismo la teología cristiana interpretó el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento y el mensaje cristiano a la luz —y en función— de las mutaciones filosóficas, culturales, sociales, económicas, religiosas y políticas que iban produciéndose. En ese sentido bien puede afirmarse que la teología es «un movimiento sin fin de interpretación, en el que la novedad de las preguntas formuladas al texto comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles». La hermenéutica descubre nuevas posibilidades de sentido en función de los nuevos climas sociales y culturales que van emergiendo.

Toda interpretación es, por tanto, *creadora* en función de las nuevas preguntas y los nuevos desafíos, y abre el texto a nuevos sentidos. La misión de la teología, entendida como escritura hermenéutica, consiste precisamente en crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de cada situación concreta, según los tiempos y lugares. Esta concepción de la teología da lugar a un cambio significativo en el concepto mismo de verdad, que ya no se entiende como *adaequatio intellectus cum re*, sino como permanente acontecer, discurrir.

Conforme a este planteamiento, el círculo hermenéutico aplicado a los textos bíblicos puede definirse como «el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad, tanto individual como social»<sup>25</sup>. El carácter circular de la hermenéutica se debe a que cada realidad nueva lleva a una nueva interpretación de la palabra de Dios, que genera, a su vez, un cambio en la realidad. Esto significa que la circularidad hermenéutica no se mueve en un horizonte puramente

24. Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sigüeme, Salamanca, 1980, pp. 250 ss.

25. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, p. 12; cf. *id.*, *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander, 1989.

teórico ni opera sólo con contenidos teóricos, sino en un horizonte histórico-práctico y con unas realidades estructurales socio-históricas. En suma, como observa certeramente Ellacuría, «es una circularidad real, histórica y social»<sup>26</sup>. La hermenéutica se reconstruye y alimenta a través de los procesos históricos.

Como correctivo al carácter individualista en que pudo caer la interpretación teológica existencial y a la poca relevancia que dio a la dimensión ética de la fe, hoy se pone el acento en la necesidad de una *hermenéutica de la solidaridad*, que ha de basarse en el diálogo, la interacción, la intersubjetividad, en una acción comunicativa horizontal, y debe tener en consideración que los seres humanos no se quedan en el plano de lo fáctico sino que buscan siempre superarse. Así se posibilita la interacción de los textos sagrados con la vida de los hombres y las mujeres. Eso requerirá sobrepasar las fronteras del propio texto escrito o del canon que la mayoría de las veces fue fijado por el grupo dominante y excluyó otros textos que representan el punto de vista de los marginados. En la interacción texto-comunidad habrá que cuestionar las pretensiones de autoridad de dichos textos, ya que cuando la autoridad de los textos se impone sobre la vida de las personas y de las comunidades, éstas caen bajo la minoría de edad y entran en un estado de dependencia, incompatible con la vivencia de la fe adulta y con la lectura crítica de los textos.

El dia-logo y la inter-acción entre Escrituras sagradas y vida llevan a descubrir el carácter histórico y, por tanto, contingente de las Escrituras, que requieren una constante reinterpretación. Hay aquí un cuestionamiento del proceso de «sacralización» de los textos, que termina por convertirlos en absolutos y por imponer su poder sobre la vida de los seres humanos. Estamos en el grado máximo de ideologización.

Un ejemplo de dicha hermenéutica es la interpretación feminista, que, en palabras de Elisabeth Schüssler Fiorenza, una de sus más calificadas representantes, «no puede aceptar las fronteras religiosas exclusivistas que se fijaron por el proceso de canonización, ni puede aceptar la exclusión de las mujeres de la teología y de la interpretación bíblica. Consiguientemente [...], tiene que ser canónicamente sobrepasadora y, por tanto, debe rehuir una autolimi-

26. I. Ellacuría, «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*, México, 1976, p. 632.

tación *bíblica*»<sup>27</sup>. Los textos «canónicos» de las religiones suelen ser muy selectivos y tienden a silenciar los relatos y las voces de las mujeres. Las teólogas feministas creen necesario abrir las Escrituras a otros textos sagrados, por ejemplo a los relatos de los esclavos, de los negros, de las mujeres, e incluso a formas no escritas, como son las tradiciones orales de las religiones. La hermenéutica cuestiona la propia autoridad de las Escrituras Sagradas, ya que con frecuencia se utiliza para legitimar situaciones de dominación como el patriarcado, la esclavitud, la colonización, la hegemonía cultural, etcétera.

Esto es aplicable igualmente al Corán, leído en perspectiva de género, como hacen algunas intelectuales y teólogas musulmanas en respuesta a la corriente intelectual dominante en el islam, que niega la necesidad y la utilidad de la voz de la mujer como comentarista del islam, papel reservado sólo a los varones<sup>28</sup>. Estas mujeres se resisten a aceptar que la marginalidad de la mujer en la interpretación del Corán forme parte de un decreto divino. Durante catorce siglos sólo los varones han escrito los tratados de exégesis coránica, y éstos silenciaron los mensajes emancipadores del texto revelado y desarrollaron un *ethos* islámico reductivo, hecho a imagen y semejanza de los hombres. Quienes leen el Corán en perspectiva de género creen que tal interpretación limita el potencial universalista del texto. En consecuencia, si se quiere recuperar dicho potencial, hay que liberarse de la autoridad interpretativa patriarcal, recuperar la voz de la mujer presente en el texto y fomentar la exégesis de género. Gracias a ella se descubre que el Corán proclama la igualdad de derechos sin establecer distinción alguna de sexos, razas o religiones. La sura 33, 35 es el texto paradigmático por excelencia de la igualdad entre hombres y mujeres:

Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los

27. E. Schüssler Fiorenza, «Editorial»: *Concilium* 276 (1998), p. 8.

28. Cf. Varios, «El Islam: Un desafío para el cristianismo»: *Concilium* 253 (1994), especialmente el artículo de Riffat Asan «Las mujeres en el islam y en el cristianismo», pp. 39-46; A. Wadud, «A la búsqueda de la voz de la mujer en la hermenéutica del Corán»: *Concilium* 276 (1998), pp. 251-261; J. Candela, *Reflexiones sobre los derechos de la mujer en el Islam y su estatus de igualdad dentro del sistema social que inaugura el Corán en el siglo VII d.C.*, Ponencia presentada en el Congreso de Mujeres Musulmanas de Barcelona, 3 de octubre de 1999.

que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios.

El lenguaje inclusivo no puede ser más nítido. Pero sólo una lectura de género en perspectiva feminista es capaz de explicitarlo.

En suma, es necesario redefinir de forma nueva y, en todo caso, más inclusiva las categorías más usuales de la teología y la exégesis de las distintas religiones, como Escritura(s), canon, autoridad, interpretación, revelación, inspiración, etcétera.

La hermenéutica a aplicar es la de la *sospecha*, que lleva a los teólogos y las teólogas a preguntarse por los presupuestos y condicionamientos de todo tipo que intervinieron tanto en la producción de los textos como en su pre-comprensión e interpretación: de género, de clase, de religión, de cultura, de etnia o raza, etc. Dicha hermenéutica descubre la facilidad con que los textos tenidos por revelados pueden convertirse en ideología y servir a intereses no confesados de poder, sean personales o institucionales. Muestra, asimismo, que determinadas teorías o doctrinas teológicas se utilizan para minusvalorar otras tradiciones religiosas e incluso agredir otras sensibilidades.

Veamos dos ejemplos. Con la teoría del *exclusivismo eclesiológico* expresado en la fórmula «fuera de la iglesia no hay salvación» se pretende justificar la superioridad de la religión católica y de la cultura occidental, así como la subordinación de las demás religiones y culturas a aquéllas. Incluso los modelos inclusivos, como el del *cristianismo anónimo*, propuesto por K. Rahner —que considera a Cristo criterio normativo universal para la salvación—, pueden comportar, como observan certeramente A. Pieris y P. Knitter, un cripto-colonialismo y un cripto-imperialismo cultural de Occidente. La hermenéutica de la sospecha muestra, en fin, que lo que se presenta como voluntad de Dios opera, con frecuencia, como un sistema de dominación a todos los niveles: político, económico, religioso y cultural.

#### 5.4. *El problema de los dogmas*

Los teólogos y teólogas, sobre todo los católicos, tienen que habérselas con un elemento peculiar en su reflexión: los *dogmas*. ¿Limitan los dogmas la reflexión teológica y dificultan el acto hermenéutico?

Empecemos por constatar un hecho incuestionable: la distancia cronológica y las diferencias socioculturales entre la época en que se

formularon los dogmas y cada época posterior. Dicha distancia está demandando ya la necesidad de la mediación hermenéutica. Sorprende, sin embargo, que los métodos histórico-críticos sean utilizados de forma generalizada en el estudio de los textos bíblicos, mientras que apenas son aceptados, e incluso son objeto de permanente sospecha, en el análisis de las formulaciones dogmáticas. Gracias a la crítica histórica y literaria ha podido conjurarse, en buena medida, el fundamentalismo bíblico. Pero lo que no se ha conjurado todavía es el fundamentalismo dogmático, que resulta de una lectura literal e intemporal de los dogmas definidos en un contexto cultural y religioso distinto del nuestro.

Juan XXIII dio un paso gigantesco en el *Discurso inaugural* del concilio Vaticano II al subrayar la necesidad de investigación y al exponer la doctrina cristiana «en conformidad con los métodos de investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales». Estas palabras legitiman, desde el más alto magisterio de la Iglesia católica, la necesidad y relevancia de la hermenéutica, con toda la complejidad que comporta para los teólogos y las teólogas, pero también con toda su capacidad vitalizadora de la fe cristiana en cada momento histórico.

La mediación hermenéutica libera al cristianismo del fundamentalismo dogmático a que se ve sometido en su interior y de la tentación de reducir su mensaje a fórmulas doctrinales desvinculadas del acontecer humano y de la experiencia religiosa. Permite, a su vez, identificar el contexto histórico (político, social, económico, cultural y religioso) en que se formularon las verdades de la fe, los condicionamientos a que se vieron sometidas y los problemas a los que querían responder.

La teología no puede convertirse en un acto de repetición mimética de los enunciados vinculantes de la fe. Su función es el análisis de los mismos con sentido crítico, desde una perspectiva dialéctica y en clave liberadora. Veamos cómo.

Los enunciados dogmáticos del cristianismo tienen la pretensión de ser *verdaderos* en el sentido formal, pero eso no excluye que *humanamente* puedan ser apresurados, ambiguos o inadecuados. Son enunciados de *fe*, pero no sólo como *fides qua creditur*, sino también como *fides quae creditur*, es decir, en cuanto realización de la fe. Las formulaciones dogmáticas no pueden desvincularse de la experiencia de la fe, en la que tienen su origen y de la que se nutren.

Las formulaciones dogmáticas son enunciados *eclesiales*, pues la proclamación y la confesión de la fe son comunitarias, y en

cuanto tales, como nos recuerda Rahner, *son reglamentaciones lingüísticas*. Con ello se quiere significar dos cosas: que no son obligatorias y que pueden —y deben— ser expresadas de forma distinta a como se formularon originariamente. La reglamentación del lenguaje no puede confundirse con la realidad. Los conceptos empleados en la formulación de las verdades de fe, como el resto de los conceptos, están expuestos a una constante mutación histórica que las iglesias no pueden limitar<sup>29</sup>.

Los enunciados dogmáticos remiten al *misterio*, y el misterio no se deja apresar objetivísticamente, sino que rebasa las formulaciones en que se expresa. Tienen una dimensión *escatológica*: anuncian y anticipan el *ésjaton*, sin por ello cerrar la historia. Son afirmaciones *humanas sobre la palabra de Dios*. No se pueden confundir con la palabra originaria de la revelación, ni suplantarla, ni colocarse por encima de ella. Las formulaciones dogmáticas se mueven en un doble plano: *doctrinal y práctico*, y su aceptación comporta la confesión de la persona de Jesús «el Cristo», la adhesión a su mensaje y la persecución de su causa. Creer es, según los escritos de Juan, *hacer la verdad* e implica la *praxis del amor*.

Los dogmas pueden abrir la reflexión a horizontes nuevos, a condición de que pasen por la circularidad hermenéutica. Para ello es necesario un laborioso trabajo histórico que permita «viajar desde la letra muerta del mensaje a su significación viva, hoy, de lo que con él se pretendía transmitir ayer»<sup>30</sup>. Es así como el dogma se pone en contacto con la vida y cobra él mismo vida. De lo contrario se convierte en un corsé que constriñe a los creyentes, oculta o empobrece el mensaje que quiere transmitir y limita la libertad y la creatividad de los teólogos y las teólogas. Por lo demás, como ya dije más arriba, el acto hermenéutico se encuentra ya en los propios textos religiosos fundantes y en los discursos del magisterio oficial en las religiones que lo tienen.

La concepción de la teología como hermenéutica comporta un nuevo planteamiento de la relación entre el dogma y la Escritura,

29. Cf. K. Rahner, «¿Qué es un enunciado dogmático?», en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid, 1964, pp. 55-81; cf. también K. Rahner y K. Lehmann, «Kerigma y dogma», en *Mysterium salutis* I/2, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 771-787.

30. J. L. Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrac, Santander, 1989, pp. 33. Glosando el pensamiento de Segundo, J. I. González Faus afirma en el prólogo de este libro que «pretender sólo conservar intacto el depósito de la Revelación es una de las mejores maneras de ser infiel a él, de corromperlo y de traicionarlo» (*ibid.*, pp. 14).

como ha puesto de manifiesto Geffré. En la teología católica pre-conciliar —anterior al Vaticano II— se recurría a los textos de la Escritura con la intención de justificar o confirmar las enseñanzas del magisterio eclesiástico en una determinada materia. Ahora se sigue la dirección contraria: nuestra lectura o interpretación de la Escritura es la que nos lleva a la reinterpretación de los enunciados dogmáticos atendiendo a la situación de pregunta y respuesta que sirvió de base para su formulación. El lenguaje dogmático, como todo lenguaje humano, está contextualizado y expresa la toma de conciencia de la Iglesia en un momento determinado. Es necesario evitar la identificación fácil del dogma o de la Escritura con la palabra de Dios. La relación entre las tres es de complementariedad, nunca de identificación. La lectura de la Escritura ha de hacerse desde el horizonte histórico de quien la interpreta, para poder distinguir la intención de las definiciones dogmáticas de la mentalidad y las representaciones propias de la época en que dichas definiciones se formularon.

Los principales desafíos que tiene delante el cristianismo hoy, y a los que debe responder la hermenéutica teológica y bíblica, son: la increencia y la idolatría, la secularización y la exclusión social, la globalización y el aislamiento de los pueblos subdesarrollados, el fundamentalismo religioso y el económico, la crisis de fe y la ausencia de solidaridad, la cultura moderna y las culturas ancestrales<sup>31</sup>.

31. Un buen ejemplo de hermenéutica bíblica contextual que responde de manera certera a los desafíos de nuestro tiempo es la que lleva a cabo Elsa Támez al confrontar la idea de la libertad del neoliberalismo con la de la libertad según san Pablo y descubrir las divergencias de ambas propuestas («Libertad neoliberal y libertad paulina», en J. Duque [ed.], *Perfiles teológicos para el nuevo milenio*, cit., pp. 41-53).