

HERMENEUTICA

- I. La hermenéutica circular de Bultmann
- II. Ebeling y la actualización del kerigma
- III. La teología política frente a la hermenéutica existencial

Se suele señalar como padre de la moderna hermenéutica a Schleiermacher. Sin embargo, hoy se ve en Spinoza el iniciador de una hermenéutica crítica que quedó interrumpida con su muerte. Schleiermacher es sin duda predecesor directo de los hermeneutas contemporáneos, si bien su interés se centra más en apoyar la tradición que en criticarla.

Efectivamente, del gran teólogo y predicador berlinés F. Schleiermacher (1768-1834; véase su obra póstuma, *Hermeneutik und Kritik mit bes. Beziehung auf das N. T.*) arrancan las principales corrientes teóricas de lo que constituye la interpretación hermenéutica. Se pueden distinguir sobre todo dos: una de carácter filosófico y otra de carácter teológico. Sin embargo, ambas están muy relacionadas. La primera cuenta entre sus principales exponentes a Dilthey, Heidegger y a su discípulo Gadamer. En el plano teológico cabe mencionar a R. Bultmann, que viene a ser en teología lo que fue Heidegger en filosofía (ambos pertenecen a la misma generación y trabajaron juntos en la Universidad de Marburgo). Tras Bultmann destaca otro gran teólogo de la hermenéutica, Ebeling, discípulo de Bultmann, como Gadamer lo fue de Heidegger.

I. *La hermenéutica circular de Bultmann*

Tratemos de resumir la hermenéutica que R. Bultmann propone en diversos artículos publicados hacia 1925 y recogidos en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga 1933), II (1952), III (1960) y IV (1965). La interpretación del texto bíblico implica una interpretación de sí mismo, una auto-interpretación. Y esto sólo es posible dentro de la interpretación de la → historia. El defecto de muchos exegetas es olvidar que el texto bíblico se alza con una pretensión frente al lector, es decir, no se deja considerar pasivamente, sino que pretende decidir sobre la existencia del lector. Esos exegetas quieren mirar el texto a distancia; quieren ver simplemente lo que hay ahí fuera, prescindiendo de la propia postura personal, presuponiendo erróneamente que se puede interpretar al texto sin interpretar a la vez el asunto de que habla el texto (mi propio destino).

Sobre la base de los textos así interpretados se intenta comprender la historia, sin preguntarse antes si no hay quizá en la historia realidades que sólo son comprensibles acortando distancias y estando dispuestos a una toma de postura (compromiso) personal.

Al exegeta, al hermeneuta no le interesa «saber» lo que se dijo entonces en aquel contexto histórico, la mera fórmula o formulación, sino plantear la verdadera pregunta (la pregunta por la verdad): de qué se trata aquí y a qué realidad conduce el asunto tratado. Puesto que no se trata de explicar la naturaleza, sino de comprender la historia, a la que pertenecemos nosotros mismos, esto equivale a preguntarse: ¿qué significa esto para mí?

El exegeta actual pregunta: ¿qué se dijo entonces? Y lo que debía preguntarse es: ¿qué intención hay aquí? (¿adónde apunta el texto?). No hay, pues, exégesis neutral. Esta gravitación en torno al hombre y al hombre actual, lector o receptor ahora de la → palabra, se halla en un artículo de 1924, del que transcribimos el siguiente fragmento (con alguna ligera glosa, en paréntesis):

«Dios no es un dato, no es un objeto con que se encuentra el conocimiento para satisfacer y calmar su curiosidad. Dios sólo es conocido en cuanto —y en la medida— que se revela para salvar, para justificar. Dicho de otro modo: Dios es el indisponible, el imprevisible y libre, al que el hombre no puede manejar, del que no puede echar mano ni disponer según su arbitrio. Así, pues, no se puede hablar de → Dios como de un objeto de conocimiento (como se habla de un contenido de conocimiento objetivista; es decir, un conocimiento que recibe como 'objeto' ese contenido, o sea, como dato controlable, captable exhaustivamente y que está 'fuera' de mí). Sólo se puede hablar de Dios a partir de su relacionabilidad (de su estar relacionado) con el hombre (→ revelación) y de la relacionabilidad del hombre con Dios (→ fe). Por eso la → teología habla de Dios hablando del hombre (al hablar del hombre, al mismo tiempo que habla del hombre), de su situación ante Dios; cuando habla de la fe y desde la fe».

Al año siguiente vuelve Bultmann sobre la tesis formulada al final del párrafo anterior, hoy famosa porque prelude y expresa el gran vuelco antropo-

céntrico de la teología actual («la teología habla de Dios hablando del hombre»); vuelve sobre ella y la completa con una nueva formulación igualmente clásica: «Quien quiere hablar de Dios, tiene que hablar evidentemente de sí mismo».

Esta nueva tesis responde a una pregunta, también agudamente actual: «¿qué sentido tiene hablar de Dios?».

Tras sentar la afirmación «quien quiere hablar de Dios, tiene que hablar evidentemente de sí mismo», se pregunta Bultmann: «pero ¿cómo? Porque si yo hablo de mí mismo, ¿no estoy hablando del hombre? Y ¿no pertenece al concepto de Dios ser el completamente Otro? Ciertamente. Pero ese concepto de Dios, el completamente Otro, no puede significar que Dios sea algo que está fuera de mí, al cual he de salir a buscar huyendo de mí. Que el Dios que determina mi existencia es el completamente Otro sólo puede significar que está ante mí o, mejor, que yo estoy ante él como pecador, como → mundo. Dios no es un 'frente a mí', algo que está enfrente, fuera de mí, en la otra orilla, como objeto a la mano (que yo puedo alcanzar alargando la mano y manipularlo a mi arbitrio, como si fuera una cosa). No es un objeto (no admite un lenguaje objetivista). Por eso sólo puedo hablar de él a partir de mi propia experiencia de hombre, en la cual se halla presente».

La preposición «de» que une el primer miembro de la frase o tesis «hablar de Dios» puede significar «sobre» o «desde». Lo primero es inadmisibile, es pecado, pues presupone que se está fuera de esa realidad que lo llena todo y que es Dios. Lo segundo es lo verdadero, pero también hay que entenderlo no como algo que es empresa realizable por nosotros, educida de nosotros, sino como don de Dios.

La aportación de Bultmann se puede resumir en las categorías del círculo hermenéutico y la precomprensión. Toda la estructura del pensamiento bultmanniano es de corte circular-involutivo. Y se mueve en la bipolaridad de lo implícito y explícito (precomprensión y comprensión). Sólo es posible comprender el Nuevo Testamento, piensa Bultmann, si se cuenta con una precomprensión de sus contenidos reales. Esta precomprensión consiste en un conocimiento previo de las posibilidades humanas. Todo texto bíblico encierra una cierta precomprensión de la existencia que interpela a mi propia comprensión de la existencia. En toda fuente histórico-bíblica anidan posibilidades de existencia humana. Por tanto, a través de ella se me abren posibilidades para mí mismo, si bien sólo en la medida en que yo estoy abierto o me quiero abrir a mis propias posibilidades en la decisión, en la opción personal.

Así, pues, la existencia del hombre viejo, es decir, del hombre no creyente, debe poseer un barrunto de fe, de las posibilidades suscitadas por la fe. La existencia precristiana alberga una precomprensión de la predicación cristiana, un «saber ignorante» sobre Dios.

Dicho de otro modo: la precomprensión se encierra en la autocomprensión, la cual consiste concretamente en la existencia auténtica, en la autenticidad, en la búsqueda de la autenticidad propia. Esta idea más bien heideggeriana es trasladada por Bultmann al plano teológico: existe en la Biblia una comprensión, una autocomprensión del hombre que procede de la reve-

lación en Jesús como hecho histórico. Tal comprensión revela una serie de posibilidades para la actual existencia auténtica —abandono de toda seguridad mundana y entrega al Dios imprevisible—. El hombre tiene, a su vez, una autocomprensión de sí y de sus posibilidades históricas (de su existencia) que implica una precomprensión de la revelación bíblica, es decir, de las nuevas posibilidades para su existencia. Su autenticidad consistirá en abrirse plenamente a ellas, en aceptarlas decididamente, en decidir así su existencia (decisión existencial). De este modo pasa de la precomprensión a la plena comprensión de sí. Eso es la fe.

Queda clara la estructura circular de esta hermenéutica o círculo hermenéutico. La teología y la fe consisten en una interpretación desde la revelación —hecho ciertamente exterior al hombre— de los datos o conocimiento oscuros que como barrunto lleva el hombre en su interior. Esta interpretación, que parte de dentro de él, le lleva fuera y luego le remite a él otra vez, elucidándole, cambiándole, salvándole, justificándole. Hay un sentido claro de continuidad, a pesar de la discontinuidad, un sentido antiteísta, es decir, antidualista, discretamente monista, claramente bíblico.

II. *Ebeling y la actualización del kerigma*

G. Ebeling da nuevos pasos bajo la influencia de su maestro Bultmann y de Bonhoeffer, con quien mantiene una estrecha amistad hasta la muerte de éste.

Primeramente Ebeling recuerda las aportaciones de la escuela crítico-histórica sobre lo que es la Escritura. La Escritura es un libro que nos informa sobre un período, si se quiere constituyente, de la fe. Es una predicación. Es una recopilación de textos kerigmáticos, es decir, de testimonios de fe dados para transmitirla. El testimonio de fe central es el que proviene de Jesús. Jesús tiene fe en el → reino de Dios, en que va a llegar el reino de Dios. Por eso anuncia en su predicación el reino de Dios venidero, inminente. Ante esa cercanía que él siente, invita a todos a la penitencia y a la alegría.

Para dar su testimonio, Jesús se sirve de las parábolas, es decir, de una serie de imágenes tomadas de la vida ordinaria. No es un mero recurso estilístico. La forma literaria corresponde al contenido que desea transmitir. La cercanía del reino se expresa mediante este lenguaje que parte de la vida más inmediata, más ordinaria y cotidiana, es decir, gracias al contacto de la predicación con la vida de cada día y de todos los días. Jesús, hablando en parábolas, no viene a decir: basta que mires a la madre cuando cuece el pan en el horno o al labrador cuando siembra para que percibas la cercanía del reino. El reino está en medio de la vida común.

Pero ¿qué es en su esencia última esa fe en que cree Jesús y que Jesús nos transmite? Fe es fiarse de Dios, encomendarse a él y ponerse en sus manos. Ahora bien, tal explicación somera necesita un ahondamiento.

Dios no es una parte objetivable de la realidad; de ahí que no se le pueda

alcanzar mediante un pensamiento objetivista. El término Dios alude a la cuestionabilidad radical inherente a cada hombre. El hombre es un ser cuestionado en su hondón más profundo, pues ahí se ve asaltado y asediado por una serie de preguntas (problemas, cuestiones) radicales. Estas tienen que ver con determinadas experiencias pasivas (que yo las «padezco» o encuentro en mí sin haberlas «producido») como el nacer, el morir..., el estar en el mundo, hallarse inserto en la realidad del mundo. Ahí me siento cuestionado (preguntado) por el «de dónde» y el «adónde» de mi vida.

Las dos preguntas por el «de dónde» y el «adónde» se reducen a una sola, la del «dónde». Es la pregunta que se le hace a Adán en el paraíso: Adán, ¿dónde estás?

Dios es esa cuestión radical dirigida al hombre, en cuanto que de él proviene, es provocada por él y apunta hacia él. Por eso Dios nos sale al encuentro como palabra; hablándonos, interrogándonos sobre nosotros mismos, interpelándonos, descubriendo nuestra existencia como posibilidad, permitiendo comprendernos como futuro, provocando nuestra respuesta, una respuesta que, para estar en sintonía con la pregunta, debe ser radical, profundamente personal. Toda la persona está comprometida en esta respuesta, pues toda ella (su raíz última) aparece cuestionada.

Lo que se hace con tal análisis es describir en sustancia el encuentro con Dios. Este encuentro tiene el carácter de lo que estos autores llaman «acontecimiento locuencial» (*Wortgeschehen*). En este encuentro se comunica la fe que nace en él y va inseparablemente unida a él. Pues la palabra que se nos dirige pide que nosotros dejemos decírnosla y nos dejemos llevar por su dinámica; que confiemos en ella.

Hay que distinguir entre la predicación que hallamos en el NT y la actual. Porque pertenece a la esencia de la predicación cristiana el ser una interpelación dirigida a quien la escucha; ha de ser, pues, actual, contemporánea de quienes la escuchan. Por su misma naturaleza es acontecimiento, no narra un acontecimiento pretérito, sino que acontece ahora. Por tanto, un kerigma transmitido, «tradicional», referido como pretérito, no es kerigma. Lo fue en su tiempo, pero no lo es ahora.

El kerigma tradicional, repetido al comienzo de la Iglesia, ha cristalizado en fórmulas fijas («Jesús es el Cristo») que representan para nosotros un kerigma en suspenso. El kerigma realmente misionero, actual, no puede consistir en reiterar sin más esas fórmulas que pertenecen al pasado, que son expresión de un kerigma acaecido en el pasado. Al acaecer hoy, como le corresponde por esencia, el kerigma ha de usar fórmulas de hoy.

Ciertamente, Jesucristo sigue perteneciendo a su esencia. Es el elemento común en toda la variabilidad de la escala. Pero los títulos cristológicos de Mesías, Señor, Hijo de Dios han de ser actualizados, interpretados. Lo que importa no es transmitir hoy los elementos interpretativos, auxiliares que provocaron entonces la situación kerigmática, sino provocarla hoy. Tampoco importa comprender, aclarar, explicar las aserciones del kerigma de la Iglesia primitiva. No cabe duda de que también es preciso hacer esto, pero como paso previo a otra tarea más decisiva: realizar hoy el kerigma, predicar, evan-

gelizar hoy. Para ello no basta con transmitir la positividad del kerigma cristológico, tal como nos llega de la tradición. Hay que analizar a fondo la situación. La situación es lo que nos permite entender el kerigma como tal, como necesario y perentorio.

Otra confusión frecuente es la que identifica Escritura y palabra de Dios. Es una confusión peligrosa, pues lleva insensiblemente a olvidar la congénita referencia de la Escritura a la predicación; lo cual lleva a su vez al anquilosamiento de ambas. Si se quiere se puede entender la noción de palabra de Dios en sentido muy amplio, pero con tal que se incluya este acontecimiento —este carácter de acontecimiento— a que nos estamos refiriendo. El acontecimiento viene de que se da un paso por el cual el texto se convierte en predicación. Así las cosas, no es correcto decir que hay que predicar el texto; que el texto pide ser predicado. Predicar, sólo se predica la palabra de Dios, no los textos.

¿Qué decir entonces del texto? Puesto que el texto contiene una predicación acaecida ya (en el pretérito), una palabra que tuvo lugar *in illo tempore*, el mismo texto nos invita a proseguir esa predicación, ciertamente teniéndolo en cuenta, escuchándolo, sintonizando con él. Las implicaciones y exigencias del paso del texto a la predicación pueden resumirse así: la predicación sucedida ha de convertirse en predicación que sucede ahora; la Escritura ha de convertirse en palabra oral viviente. Naturalmente que en ese caso no se puede uno contentar con una especie de recitado bíblico del texto escriturístico. «Aplicar el texto» quiere decir: hacerlo hablar, devolverle su naturaleza locuente, elocuente, su carácter de palabra viva. Este paso del texto a la predicación es en definitiva un movimiento hermenéutico. La hermenéutica tiene justamente su lugar aquí. Es una ciencia práctica que trata de ver cómo una palabra ya dicha deviene palabra que se dice ahora y sirve para la autocomprensión de su oyente actual.

Por último, Ebeling trata de aplicar más de cerca esta idea suya de la hermenéutica a una época secular como la nuestra. Una categoría y una pista para ello es la de → misterio. El misterio, distinto del enigma y del problema, es la misma realidad en que estamos insertos, pero en cuanto nos rebasa siempre, y, sin embargo, permanece siempre cerca de nosotros. Evidentemente, Dios tiene mucho que ver con ese misterio de la realidad profana. Por tanto, profanidad y misterio no se nos aparecen como dos aspectos separados, irreconciliables. El estar insertos (situados) en la realidad nos hace estar inmersos en el misterio.

La tarea de la hermenéutica cristiana consiste en hacer hablar a ese misterio de la realidad que envuelve al hombre, que profiere continuamente la realidad circundante, liberando al hombre de que caiga en la tentación de evadirse del misterio, encerrándose en su propia autosuficiencia. Una hermenéutica conseguiría hablar sencilla y eficazmente de Dios en la profanidad. Jesús seguiría siendo centro de tal predicación porque precisamente en Jesús el misterio de Dios se ha hecho no sagrado, sino sencillamente humano; y eso quiere decir profano en un nuevo sentido que le hace uno con la verdadera santidad. Esa es la quintaesencia del evangelio: que Dios y el hombre se han

unido de tal manera que Dios permanece Dios verdadero, y el hombre, verdadero hombre. Gracias a Jesús, a la → encarnación, podemos hablar de Dios secularmente y del mundo teológicamente.

III. *La teología política frente a la hermenéutica existencial*

Las directrices sobre la interpretación de la palabra de Dios que encontramos en Bultmann y Ebeling pueden denominarse *hermenéutica existencial*. Corresponden a una época y a unos presupuestos en los que predominan las ideas provenientes del existencialismo, tanto filosófico como teológico. Pues bien, esta hermenéutica de corte existencial ha sido puesta en cuestión por la nueva teología, que ha sucedido y jubilado a la teología existencial, a saber: la llamada → teología política. Esta nueva teología presenta y ofrece también su hermenéutica, que intenta superar las insuficiencias de la anterior.

¿Qué insuficiencias o fallos reprocha la *teología política* a la hermenéutica existencial? Fundamentalmente, dos. En primer lugar, lo que llama la privatización de la fe. Parece que, según la interpretación existencial, todo lo relacionado con la fe se realiza en el interior del hombre, en su interioridad subjetiva, individual. No se tiene en cuenta la dimensión social, pública, comunitaria, mundana del cristianismo. En segundo lugar, se reprocha también a esta línea el que está más preocupada por interpretar que por actuar. Siguiendo la crítica que ya Marx hiciera a los filósofos, se piensa que la hermenéutica no debe quedarse en aclarar unos sentidos, en ofrecer unas claridades de tipo más o menos intelectual, sino que debe llevar a la acción, al cambio social, a la transformación de las condiciones de vida de los hombres de nuestro tiempo.

Una y otra vez estos teólogos se preguntan cómo interpretar la historia pretérita de Jesús, sus sufrimientos y aniquilación, pero también la historia de todos los que, simbolizados por los israelitas esclavizados en Egipto, han muerto víctimas de poderes opresores, deshumanizados. Y una y otra vez esta hermenéutica recurre al análisis de lo que debe ser ese recuerdo que el creyente hace en la celebración, en la proclamación de la palabra, por ejemplo cuando lee el éxodo o la historia de la pasión.

Ahí hay que darse cuenta de que la historia es recuerdo, pero un recuerdo de culpas y de muertes que nos hablan siempre de algo que ha quedado por liquidar, por cancelar, por realizar. Se puede, se debe percibir en ellas las posibilidades abiertas, tendencias, pistas..., un proceso dinámico, un devenir de opciones y esperanzas.

Contemplando así la historia pretérita, ya no se considera el pasado sólo arqueológicamente, como mero punto de origen del presente. Se va a preguntar al pasado por su propio futuro. Todo el pretérito aparece lleno de posibilidades, unas aprovechadas y otras desperdiciadas; unas apropiadas, asimiladas, y otras rechazadas, aplastadas, reprimidas, impedidas. El pasado, pues, se revela en tal perspectiva pletórico de posibilidades abortadas de inicios y ofensivas hacia el futuro, dejados luego a medio camino. Los textos antiguos

acreditan esas posibilidades esperanzadas, son su efecto; han nacido forzados por ellas.

Así, pues, los tiempos pasados y los textos antiguos han de entenderse desde sus esperanzas. Esos tiempos no son sólo el fondo lejano de nuestra actualidad de ahora. Fueron una vez actualidad, es decir, línea de frente desde la que se lanzaron ofensivas, asaltos hacia el futuro. Ahí hubo un futuro abierto. Esto nos coloca a nosotros, hombres de otra época, pero al cabo hombres deudores de la esperanza, en una misma línea de frente, en una cierta contemporaneidad respecto de otros tiempos y sus documentos literarios. Nos hace posible un contacto con ellos. Ahí podemos encontrar huellas de esperanzas ajadas, podemos recogerlas y resucitarlas, dándoles nueva vida. El pasado es una cantera de posibilidades y, por tanto, de futuro.

El corolario práctico, nuevo e importante, que de aquí se desprende es el siguiente: ante un texto bíblico, por ejemplo, el éxodo o la persecución padecida por Jesús, no hemos de buscar tanto o sólo lo que sucedió, sino lo que no sucedió; no el cumplimiento (de las promesas), sino el incumplimiento (no por infidelidad de Dios, sino por el pecado del hombre). No hemos de pensar que todo acaba en lo que nos narra el texto bíblico como acaecido, que todo está ahí encerrado, llevado a plenitud. Junto a eso hemos de descubrir lo que puja por nacer aún, al haber quedado abortado, abandonado, a medio camino o sin tiempo suficiente de crecer.

Se ha de situar la historia de la pasión de Cristo y del pueblo de Dios dentro de la historia de sufrimiento universal de la humanidad, y la memoria del fracaso y muerte de Jesús ha de encuadrarse en el marco de la memoria de todos los fracasados y asesinados a lo largo de los tiempos. Aquí hay una fuente de inspiración de nuevas formas de solidaridad y de responsabilidad con respecto a los marginados, a los que sufren hoy. La *memoria passionis* impide un entendimiento puramente teórico de la → libertad y de la paz. No tolera ya la restauración de una paz y una libertad a costa de la represión y el dolor vividos por otros pueblos o grupos humanos.

La *memoria passionis* se articula como un recuerdo que nos hace libres para percibir los sufrimientos y esperanzas del pasado, emplazándonos ante las demandas de los muertos. Unida a la *memoria resurrectionis*, nos hace libres para atender a esos sufrimientos pretéritos y recoger esa especie de desafío que nos dirigen los muertos.

A través de esta solidaridad no sólo hacia el presente o el porvenir, con las generaciones venideras, sino también hacia atrás, con los olvidados y mortalmente enmudecidos, puede hablarse de una posible revolución a favor de los vivos, pero también de los muertos. Pues a esta memoria subyace la realidad de que hay un sentido inacabado e inacabable, inconcluso e inconcluible de la muerte de todas las víctimas. Cuando aquellos que «rememoran» este recuerdo peligroso recogen y descifran tal mensaje llegado desde el sufrimiento pretérito y lo transforman en estímulo y fuente de inspiración para una acción transformadora del presente, la muerte de las víctimas empieza a cobrar sentido y eficacia, es decir, empieza a ser menos muerte y, por tanto, a ser redimida.

Consiguientemente, el potencial de sentido de nuestra historia no depende sólo de los que sobreviven y triunfan. El «sentido» es una categoría reservada a los vencedores, a los hombres de éxito. Ciertamente, la historia que leemos y estudiamos en nuestros libros suele ser la historia de los vencedores. Los vencidos son silenciados. Se callan las esperanzas reprimidas, derrotadas, olvidadas, abortadas de nuestra existencia histórica.

En cambio, la gran literatura, por ejemplo en sus tragedias, intenta una y otra vez buscar la continuidad y el sentido de la historia precisamente en las huellas borradas, ocultadas, del sufrimiento, preguntándose por los olvidados y fracasados de la historia. Escribe una especie de antihistoria que se rebela contra la ley imperante del *vae victis*.

Precisamente la historia de la redención cristiana nos narra el *descensus ad inferos* de Jesús como «paso» decisivo de su pasión; un descendimiento y descenso encaminados a incorporar a su resurrección a los antepasados que le habían precedido en la muerte y en el dolor. Esto no es una interpretación ni un → mito. Es la expresión de esa realidad de la fe cristiana que, al gravitar sobre la «memoria», muestra su universal fuerza liberadora-emanipatoria tanto respecto del pretérito como respecto del porvenir.

En un nuevo y reciente paso, la teología política ha concretado mucho más cómo entiende la actualización de la *memoria passionis*.

Se necesita ante todo redescubrir el carácter narrativo de la fe. La fe, la teología y, por tanto, la hermenéutica han de tener primariamente un carácter narrativo y no argumentativo, discursivo, racionalizador, intelectualista. La fe se apoya en la predicación de Jesús y de los primeros cristianos, que es ante todo un amplio repertorio de narraciones, historias, relatos. El principal, ciertamente, es el relato de la muerte y la resurrección. Pero junto a él hay otros muchos. Algunos relatan acontecimientos (hechos reales), mientras que otros giran en torno a realidades imaginarias, como sucede en las parábolas.

Se puede decir que una de las actividades principales de Jesús es narrar historias. En eso sigue la tradición de Israel. El centro de la liturgia pascual judía es contar una larga historia: la salida de Egipto, la liberación acaecida entonces. Este relato se llama la *haggadá*.

Precisando más vemos que este narrar historias, en Israel y en Jesús, es propiamente un volver a contar historias antiguas, modificando algo su sentido, cambiando ciertas circunstancias, algunos personajes, para actualizar el contenido. Así, Jesús, cuando cuenta la historia de la oveja perdida, repite, retoma y transforma un relato de Ezequiel (35,5-6). ¿No es lo mismo que hace una madre con sus hijos cuando les refiere las sagas que escuchó de niña? Y la Iglesia primitiva narra la pasión de Cristo sobre la base de la *haggadá*.

Se nos presenta, pues, a Jesús como predicador presentándonoslo como narrador. La Iglesia, en pos de su Maestro, es una comunidad narradora, narrante, que se reúne para contar también una historia que empieza así: «En la noche que iba a ser entregado, Jesús...». Ser una comunidad de mesa y una comunidad de relato son dos rasgos muy afines de la Iglesia; comunidad de alimento y a la vez de narración y escucha de lo narrado. Jesús está en el centro de esa comunidad que come unida y escucha los mismos relatos,

presidiendo la rueda y el corro por donde circula el pan, el vino y la historia... Así nos lo pinta Leonardo da Vinci en su cuadro de *La Ultima Cena*.

La narración de la historia no acaba con una explicación, sino con una nueva historia. De lo contrario, se recae en lo argumentativo. La narración pretende —nada más y nada menos— «afectar» al oyente, producirle un impacto único: suscitar la fe, convertirlo en protagonista, en actor de nuevas historias; es decir, en activo, actuante (a ello apunta la vieja moraleja, el proverbio, la sentencia).

Así, la vida cristiana y la liturgia se convierten en una cadena interminable de historias. Se cuenta siempre lo mismo y siempre algo distinto: la *historia salutis*, actualizada una y otra vez. Es una cadena, un hilo, un hilván que no se deja nunca, que se prosigue de celebración en celebración, pasando por los «intermedios» decisivos de la vida cotidiana.

Gran parte de esta mentalidad se había perdido debido al influjo racionalista de la filosofía griega y de otras filosofías que vinieron después. Hoy se intenta recuperarla. Así se puede conseguir lo siguiente: 1) Actualizar la palabra «realmente» (la actualidad es, en definitiva, el acontecimiento y no la idea); 2) Recobrar la dinámica práctico-activa (superando la «mera interpretación» de tipo sólo intelectual, de pura comprensión); 3) Recuperar la no-directividad. Los hechos hablan por sí mismos. Y el pueblo los entiende. No hay mucho que explicar (imponiendo el punto de vista del que habla). Tampoco hay por qué abrumar al oyente con consejos. Eso sería un moralismo. En concreto, este tipo de hermenéutica sugiere ofrecer historias actuales que ayuden a actualizar la historia pretérita del éxodo, de la pasión de Cristo, mostrando que esta historia continúa hoy sobre nuevos niveles. No es preciso que esas historias sean «verdaderas». Basta con que puedan serlo y tengan estructura de narración, no de desarrollo de ideas. Sólo así se consigue la «intencionalidad» o finalidad de todo relato auténtico: impactar, afectar al oyente, moviéndole al cambio (la conversión).

Una historia es siempre un depósito, una cantera inagotable de sentidos múltiples, a diferencia de la explicación o tesis. Narrando una historia se respeta más a los oyentes. Cada uno saca el sentido que le afecta y le concierne más. En cambio, si se expone una doctrina, no hay más que un sentido. Se trata de ideas claras y distintas. Por tanto, se es mucho más impositivo. La narración no es un sistema de ideas. Es algo más rico, más primigenio, plural y múltiple. Es algo, eso sí, que «da que pensar» (Ricoeur), pero a cada uno lo suyo. No se puede encerrar en ninguna síntesis doctrinal su fondo pletórico de virtualidades de sentido.

Volviendo a una consideración global de la teología política, así como a su versión ulterior denominada → teología de la liberación, hay que decir que devuelven a la teología *ut sic* su dimensión ética, activa, práctica. Recuperan la unidad entre teoría y praxis. Estas teologías hacen una interpretación de la palabra y de la realidad cívico-social con vistas a un cambio y desde la perspectiva de un cambio. Su instancia crítica o denuncia profética tiene ese objetivo. No se trata de contemplar, sino de cambiar; ni de interpretar «simplemente» los acontecimientos, sino de provocarlos o influir en ellos.

Las promesas mesiánicas —la libertad, la paz, la justicia— no son ideas platónicas, sino acciones que deben realizarse: liberación, pacificación, justificación. Aquí la hermenéutica cristiana —en particular, la hermenéutica que le corresponde a la predicación— halla su realidad cumplida, como actividad teórico-práctica. J. B. Metz dice: «La teología política aparece como un intento de formular el mensaje escatológico del cristianismo bajo las condiciones de nuestra sociedad, teniendo en cuenta el cambio estructural de la vida pública. Es, pues, un intento de superar una hermenéutica cristiana puramente pasiva» (*Teología política*: SM V [1974] 500). «La teología política es la hermenéutica específica cristiana de una ética política en cuanto ética del cambio. Esta definición contiene, bajo la palabra hermenéutica, aquella problemática que la Ilustración plantea a la teología y que he caracterizado como nueva relación entre teoría y praxis» (*Diskussion zur politischen Theologie* [Mainz 1969] 267-301).

R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 4 vols., Tubinga 1933-1965; G. Ebeling, *Hermeneutik*: RGG III (1956) 242-262; íd., *Theologie und Verkündigung*, Tubinga 1962; K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*: Escritos de teología IV (Madrid 1964) 411-440; G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tubinga 1966; P. Barthel, *Interpretation du langage mitique et théologie biblique*, Leiden 1967; R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, París 1967; R. Marlè, *Le problème théologique de l'herméneutique*, París 1968; N. Heinrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1968; H. Cazelles, *Écriture, Parole et Esprit*, París 1970; F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Friburgo 1970; E. Fuchs, *Hermeneutik* (1970); H. Bouillard, *Exégèse, herméneutique et théologie*, París 1971; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica*, Barcelona 1972; S. Fausti, *Ermeneutica teologica*, Bolonia 1973; J.-B. Metz, *Breve apología de la narración*: Concilium 85 (1973) 222-238; H. Weinrich, *Teología narrativa*: íbid., 210-221; K. Lehmann, *Hermenéutica*: SM III (1973) 400-408; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort 1973; E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973; A. Grabner-Haider, *Glaubensprache*, Viena 1975; Barthes/Ricoeur/X. Léon-Dufour, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Ed. Cristiandad 1976; H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977.

L. MALDONADO