

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y HOMBRE NUEVO

J. Andrés Kirk

Aclaraciones previas

Las líneas que siguen fueron escritas con el sincero propósito de entablar un diálogo, con amigos que indudablemente saben mucho más que el autor sobre la problemática de la hermenéutica bíblica en su relación con el muy discutido tema del hombre nuevo. Y surgen justamente de una jornada de estudios que no se mantuvo al nivel de una mera discusión conceptual, sino que se vivió entre colegas, de distintas tendencias, profundamente preocupados por encontrar el mejor modo de vivir y de dejar hablar al mensaje bíblico con toda autenticidad y autoridad, en nuestra efervescente pero querida América Latina. El punto de vista del autor es el de un evangélico, sin vergüenza, el de un evangélico que cree ser un deber suyo insoslayable, el mantener siempre vigente el lema de la Reforma: *ecclesia semper reformans, propter semper reformanda* (la iglesia reforma siempre, porque siempre es reformada).

Durante la jornada, noté una preocupación, a mi parecer, desmesurada por la iglesia como institución: en las discusiones acerca de [48] los compromisos eclesiales del pasado -lo que sin duda debilita su voz profética imparcial: Hech 10,34; Rom 2,11; Sant 2,1— y del presente — en el que interviene el profundo arraigo del fenómeno religioso en el pueblo, cosa cada vez mejor documentada en lo que hace a la América Latina—.

No estoy seguro hasta qué punto, una excesiva inquietud acerca de la institución, no tenderá a paralizar la búsqueda de nuevas formas. Lo que se necesita es la ‘negación de la negación’, y no para volver a una prístina pureza institucional que nunca existió en una forma pura ideal, sino para librarnos de la culpabilidad, redescubriendo el evangelio del perdón (“el justo de la fe vivirá”), y logrando así una verdadera creatividad.

Los evangélicos, hasta cierto punto, ya hemos desmitologizado las estructuras eclesísticas, en función de la Palabra de Dios o de su Reino. Sin embargo, existen aún muchas preocupaciones negativas que se infiltran a través de reacciones a veces amargas en contra de otras tendencias teológicas. El protestantismo ha pasado, desgraciadamente, de un clericalismo de funcionarios eclesásticos, a un clericalismo de teólogos profesionales ubicados en distintas escuelas antagónicas. La consecuencia ha sido un tipo de debate académico, circular y árido. Pienso que ha llegado el momento de acortar distancias entre los grupos, en función de una labor comunitaria que tome en serio el *proyecto divino* del Reino.

El protestantismo llegó a poder desmitologizar la iglesia, porque volvió a captar nuevamente que no era nada más que una sierva de la Palabra de Dios. Y, consecuentemente, empezó a pensar la comunidad en términos netamente funcionales: en función de la misión de Dios, como la luz y sal en el mundo. Pero, ¡claro!, el nuevo espíritu se aflojó a mitad de camino.

Ahora bien. Por las experiencias tenidas como por sus convicciones, las iglesias que, de alguna manera, han salido de la Reforma, tienen que seguir manteniendo su testimonio del concepto de la *Sola Scriptura*, para poder ejercer una función positivamente crítica (como diría Paulo Freire) frente a todas las empresas humanas, especialmente, las propias, y para poder ofrecer alternativas auténticas en cualquier circunstancia de la historia.

Es verdad, como dice Croatto en su nuevo libro,¹ que “no fueron los cristianos (en el sentido de ‘iglesia oficial’) quienes en nuestro siglo primero ‘redescubrieron’ la libertad en sus dimensiones socio-política o psicológica.” Por otro lado, es también verdad que en [49] otros momentos de la historia (en el gran avivamiento del siglo XVIII en Inglaterra, por ejemplo) los cristianos, a partir de y a raíz de la proclamación misionera de la iglesia, se metieron hasta el cuello en las consecuencias socio-políticas del evangelio. En la primera mitad del siglo pasado, muchas de las leyes aprobadas en Inglaterra para poner fin a la explotación de los indefensos (de los esclavos y de mujeres y niños usados) se impusieron, contra una tremenda resistencia, por la lucha y el sacrificio de los cristianos evangélicos. Esta lucha está bien documentada en el libro “*The Social Conscience of the Evangelicals in the 19th. Century*” (Londres 1968). Después, por varios motivos, esta conciencia social se desvaneció paulatinamente. En este momento, las iglesias evangélicas tienen pocos motivos para estar orgullosas en materia de actuación de justicia social en América Latina. En esto traicionan su herencia.

Entonces, la protesta del protestantismo no es exactamente, como dice J. L. Segundo² siguiendo a Harvey Cox, un principio autónomo en sí mismo; porque en tal caso tendería a alguna forma de anarquismo.³ Es, más bien, una protesta en contra de todas las idolatrías de los hombres⁴ que quieren construir sistemas absolutos a partir de un humanismo cerrado y autónomo, una protesta, empero, desde la perspectiva *sui generis* del texto bíblico.

Esta perspectiva, sin embargo, no debe ser entendida al modo barthiano, porque, aunque Barth haya alzado implacablemente su voz en contra de todo tipo de humanismo, situó de hecho la revelación de Dios casi exclusivamente en el encuentro personal del creyente con la Palabra, entendiendo a Esta como una palabra mística, del más allá, que nos sale al encuentro en nuestra individualidad personal, en nuestra libertad existencial. El pensamiento de Barth fue llevado lógicamente a conclusiones más radicales en el existencialismo de Bultmann y en la “Teología de la muerte de Dios”.⁵

La Reforma tiene que encontrar una base más objetiva en la revelación. Para ello existen dos o tres posibilidades: o volver al concepto de los reformadores, de que Dios se revela en el texto bíblico de manera clara y veraz (‘la famosa *claritas Scripturae*’); o tomar el [50] concepto de que Dios se revela en los acontecimientos históricos verificables científicamente (Pannenberg); o, de alguna manera, en ambos lugares a la vez (Croatto).

¹ *Liberación y Libertad: Pautas hermenéuticas*; Buenos Aires 1973.

² *The Possible Contribution of Protestant Theology to Latin American Theology in the Future*; en: *Lutheran Quarterly* 22 (1970) 61-62.

³ El anarquismo es una libertad para criticar y disentir, cuyo criterio de apelación es arbitrario.

⁴ Cfr. A. Dumas *Fe e Ideología* (Montevideo 1970, *passim*) y la obra de Berdiaff *Las Fuentes y el Sentido del Comunismo Ruso* (Buenos Aires 1939).

⁵ Estas ideologías, sin embargo, son severamente criticadas por las “Teologías de la Historia” de Pannenberg y Moltmann.

Esta tercera posibilidad nos va a ocupar en la primera parte de este estudio; mientras que la segunda parte procurará ofrecer algunas pautas concretas, en diálogo con la “teología de la liberación”, para una hermenéutica del hombre nuevo; y la tercera resumirá un bosquejo de este hombre nuevo tal como aparece en la teología latinoamericana

Por lo tanto, voy a tratar de entender y desarrollar, en primer lugar, la posición de Croatto, sintetizada en su nuevo libro y en varios artículos. Luego voy a añadir la opinión de otros teólogos latinoamericanos acerca de la relación entre el texto bíblico, la revelación de Dios y la coyuntura actual, siempre de manera muy esquemática e indicando las preguntas que surgen en cada caso y que me parecen relevantes.

Hermenéutica del acontecimiento nuevo

Para Croatto la revelación de Dios sigue ocupando un lugar central. Dice en uno de sus trabajos (“El Lenguaje: Reinterpretación y Reexpresión del Evangelio”)⁶ que el lenguaje es el vehículo y la palabra el instrumento (limitado) de la revelación; y que la revelación se mueve entre dos polos: el pasado (en el que tuvo su primera realización) y el presente (en el que responde a la historia y a la situación del hombre). Al hablar de la actualización de la revelación, Croatto demuestra una preocupación parecida a la de Barth y de Bultmann (aunque entiendo que su solución es diferente): ¿dónde encontrar la revelación de Dios hoy? o, quizás mejor, ¿cómo dejar que la revelación se me comunique y me interpele hoy? Para los teólogos existencialistas la respuesta se daba en la interioridad de la entrega auténtica al querigma, prescindiendo de toda seguridad, en un acto *sui generis* de fe. Para Croatto, si lo interpreto bien, se da en ‘el acontecimiento nuevo’.

De esta respuesta surge mi interrogante insistente y relevante para nuestra búsqueda del hombre nuevo; se trata de cómo es posible valorizar o identificar la revelación en el acontecimiento. Precisamente de esto se deriva el problema hermenéutico que nos incumbe discutir en el presente estudio.

La revelación de Dios en el pasado (cuando su primera reali- [51] zación), y que ahora captamos en el mensaje bíblico, es un ‘horizonte’ (Gadamer). Para transformarse en revelación hoy, tiene que pasar a través de dos horizontes más: el horizonte del intérprete (‘respaldado por la experiencia de la comunidad de fe’) y el del receptor (el hombre latinoamericano, en nuestro caso). El problema hermenéutico reside en cómo fusionar los tres horizontes.

El acontecimiento del pasado, que mediatiza la revelación, siempre antecede a la palabra, que es la interpretación arquetípica del suceso visto a la luz de experiencias posteriores. Así, el relator (v. gr. el evangelista) ya es mediador de dos horizontes. El acontecimiento presente es la referencia existencial del intérprete y del receptor; y la distancia intermedia tiene un valor dialéctico. Sin embargo, hay constantes: el suceso arquetípico es la manifestación definitiva de Dios; la revelación en Cristo tiene su propia carga o mismidad; y la Biblia es la señal perenne que permite reconocer a Dios (o probar ‘los espíritus’).

El proceso hermenéutico, entonces, implica conjugar tres momentos de una circularidad hermenéutica: (*) *lo ontológico/histórico* y definitivo, que es el acontecimiento en su contexto del texto bíblico (AT: anticipación; NT: cumplimiento); (**) *lo estético*, que es el tipo de

⁶ *Catecismo Latinoamericano* 7 (1970) 357ss.

lenguaje que tiene que ser explicitado y (***) *lo existencial*, que es una composición de la historia contemporánea y la vida y decisión personales.

Esta circularidad hermenéutica⁷ podría empezar por la Biblia (exégesis) o por la situación presente (eiségesis). En el segundo de los casos se necesita un proceso hermenéutico distinto en el que intervendría el texto bíblico; el análisis de la situación presente o es iluminada por el mensaje bíblico o es la etapa previa o preparatoria al proceso hermenéutico; por otro lado, la situación puede provocar el ‘descubrimiento’ o ‘des-ocultamiento’ de sentido.

Luego, en el paso de un horizonte (pasado) a otro (presente) tiene que haber un proceso de transmitologización (es decir, una desmitologización del contenido y una remitologización del lenguaje), en el que el conjunto de imágenes debe corresponderse con toda la interpretación bíblica⁸ del mundo y de la historia.

Quizás la clave de la tarea exegética, según el planteo de Croatto, esté en su empleo del concepto de “reserva de sentido” (Ricoeur). Lo expresa de varias maneras:

[52]

- 1) La revelación de Dios todavía no está concluida; Dios en el acontecimiento ya es una revelación nueva, en nuevas circunstancias y con nuevo contenido;⁹
- 2) la fusión de horizontes no se fundamenta en la unidad del género humano, sino en la teología salvífica del designio de Dios que continúa obrando nuevos actos salvíficos;
- 3) la palabra como suceso puntual tiende a superarse a sí misma como ‘sentido durativo’;
- 4) el acontecimiento nuevo no puede ser encerrado en esquemas recibidos porque perdería todo su sentido; el Cristo histórico superó toda profecía mesiánica;
- 5) la novedad del acontecimiento invierte el ‘sentido’ de ‘la revelación anterior, que deja de ser tal cuando no sintoniza con aquél’;
- 6) se puede reformular la fe e insertarla en un proceso histórico de salvación/liberación.

La hermenéutica de la ‘Sola Scriptura’

Espero haber hecho justicia al desarrollo que traza Croatto de la problemática de la hermenéutica en el día de hoy. Ahora quisiera plantearle unas preguntas desde la perspectiva de la ‘Sola Scriptura’, que sigue siendo mi herencia no sólo teológica sino también vivencial.

En primer lugar, si admitimos que los acontecimientos arquetípicos son manifestaciones definitivas de Dios, ¿no tenemos que admitir obligatoriamente también que la primera interpretación dada a esos acontecimientos a través de la promesa y de la reflexión vivencial es igualmente definitiva?

La pregunta sugiere no sólo el problema de la relación entre los dos testamentos, sino también el que media entre estos y el nuevo momento de la historia que está viviendo un intérprete cualquiera. Por una parte, es cierto que hay relecturas en el NT de acontecimientos e interpretaciones del AT (y, también, dentro del AT mismo). Pero, por otra parte, ¿cómo puedo yo estar seguro de que poseo una nueva revelación de un nuevo acontecimiento de Dios que me autorice a cuestionar o a añadir algo a la interpretación ya dada por el hecho de Cristo en el NT? La respuesta no puede ser la de que estoy imitando lo que hacían Jesús y los apóstoles,

⁷ O “sintonización de horizontes”.

⁸ Aquí, me parece, Croatto estaría de acuerdo con el principio de la totalidad del mensaje bíblico enumerado por H. Bojorge *Éxodo y Liberación*; en: *Víspera* 4 (1970) nn. 19/20, pp. 33-37.

⁹ Cfr. *Dios en el Acontecimiento*; en: *Revista Bíblica* 35 (1973) 52-63.

porque ellos, a partir del hecho definitivo de la resurrección, vivieron un momento único en el que recibieron la revelación definitiva de Dios. La revelación que viene por Jesucristo, cuyo misterio los apóstoles clarificaron conscientemente como Palabra de Dios (1Tes 2,13; 1Cor 2,7-10.12-13; Ef 3,3-11 etc.), es última en el sentido de que es hartamente clarificatoria. Se puede y se debe desimplicar, entonces, pero por su naturaleza no se puede ni superar ni cambiar. Cambiarla¹⁰ equivaldría a rechazar el carácter obligatorio de la inauguración definitiva. del nuevo eón. Pero, sin la resurrección no quedaría esperanza alguna.

Es decir, la relectura que el NT hace del AT es *sui generis* y no autoriza a efectuar hoy relecturas *de igual procedimiento* del NT hacia nuestros días.

En segundo lugar, creo menester cuestionar la prioridad inalterable del acontecimiento como revelación. El AT insiste, p.ej., en que Dios creó (primer acontecimiento) por la palabra de su boca. El acontecimiento es siempre anterior a la palabra únicamente en el sentido del texto escrito. En muchos casos el acontecimiento presupone una promesa anterior (una verdadera comunicación ‘Dios-hombre’) que luego será cumplida, confirmada (véase la famosa definición de la verdadera profecía) y sobrepasada en el acontecimiento. Sospecho que tanta insistencia en el acontecimiento, aunque viene de la preocupación sumamente bíblica de hacer hincapié en la realidad de la historia, se da también un poco como una acción refleja en contra de la revelación como proposición.¹¹ Aquí está en juego, también, nuestro concepto del Dios que se revela. Es cierto que la palabra sin el acontecimiento se vuelve gnóstica; esotérica, mística e intransmisible. Pero igualmente es cierto que el acontecimiento sin la palabra queda mudo o, peor, manipulable. Lo importante es, en todo caso, que el acontecimiento confirme o, acaso, reinterprete la palabra.

Ello me lleva a las presuposiciones implícitas que yacen detrás de la afirmación de que la historia *per se* manifiesta a Dios. Si Dios se revela en el acontecimiento presente, independientemente de su [54] revelación de otrora (es decir, si llega a afirmarse que puede haber una revelación cualitativamente nueva), ¿quién posee la llave para poder reconocer un hecho como revelación de Dios y otro no? ¿No será necesaria una nueva interpretación, también cualitativamente nueva (y acaso infalible)? Si ese fuera el caso, ¿qué nos impediría bautizar toda la historia en el nombre de nuestro dios particular? Cosa que sería no sólo idolátrica, sino también reaccionaria y alienante. Lo que pasa en este contexto, a mi entender, es que hemos aceptado demasiado acríticamente el planteo liberal de un relativismo o pluralismo históricos que nos condenan a la esclavitud de las múltiples opiniones. Por ejemplo, la pedagogía crítica que exige Freire y que forzosamente se *concentra* en una praxis muy concreta, no puede *surgir* innata, como por generación espontánea, de esa praxis, sin dar lugar a interpretaciones contradictorias, todas igualmente contradictorias.¹²

¹⁰ Lo que de alguna manera parece ser la implicación de la “desmitologización del contenido y la remitologización del lenguaje”, por lo menos en la práctica.

¹¹ El concepto de una proposición como vehículo de la revelación no puede considerarse meramente formal o estático, como algunos pretenden, ya que surge del escritor en cuanto éste es impulsado por el Espíritu Santo (2Pe 1,22). Es el mismo Espíritu que vivifica la proposición para los lectores de otras generaciones.

¹² Pretender que la praxis es *sui generis*, autoexplicativa, conduce a la opinión poco profunda y no-científica de que la metodología teológica puede partir de un análisis sociológico que no necesite de ninguna justificación teórica. En este sentido, J. L. Segundo critica a H. Assmann, a quien acusa de erigir un compromiso con una precomprensión única, unitaria y unívoca.

Dice que la praxis unitaria en América Latina no existe en ninguna parte; advierte además que tampoco existe un solo proyecto puro de liberación de estructuras, porque no hay nadie que no vaya a la revolución con valores y precomprensiones ya tomadas. La praxis simple y llana es un mito. Segundo define la hermenéutica como la exégesis que busca de deducir siempre conclusiones contemporáneas. En esta contexto tiene razón cuando

En otras palabras, si no partimos en nuestra práctica hermenéutica de la realidad de que Dios ha *actuado y hablado* definitivamente en la historia de su Hijo, el Hombre Nuevo, cuya resurrección ha inaugurado ya, de una vez por todas, la nueva era, nos queda sólo un gran vacío histórico (expresado muy bien por Camus, Sartre, Bergmann, Fellini, entre otros), que se llena compulsivamente con símbolos fabricados por hombres todavía alienados y desviados por el pecado.

Ahora, eso no implica, según mi modo de ver, una formulación rígida y acabada de la fe bíblica; la ortopraxis no se decide desde una ortodoxia, inapelable, congelada en confesiones y dogmas.¹³ [55] Pero sí, libera la revelación para su tarea crítica, de protesta, en relación con toda formulación y toda praxis. No es que Dios se encierre en un momento dado de la historia; por una parte, autolimita, es cierto, su comunicación verbal a la plenitud de los tiempos; pero por otra parte, sigue actuando el mismo Dios. Y aquí no hay contradicción. La revelación se da en función del propósito salvífico de Dios (2Tim 3,15-16) que tiene que realizarse nuevamente en cada generación. Si entendemos la salvación en términos del Reino, el contenido no varía: el hombre necesita hoy la misma liberación que ayer; su forma, empero, (p. ej., la dimensión socio-política) puede ir más allá de acuerdo con las nuevas perspectivas captadas o de la revelación de Dios en Jesucristo y en el texto bíblico, o de la historia o de la naturaleza.

Resumo esta parte diciendo que, a mi modo de ver, el acontecimiento nuevo no puede ser revelación nueva en el mismo sentido en que se dio la revelación en Jesucristo y quedó consignada en la doctrina apostólica. Hay varias razones convincentes para afirmarlo. En primer lugar, el acontecimiento nuevo nunca deja de ser ambiguo, de modo que se vuelve riesgoso afirmar que “la novedad del Acontecimiento invierte el ‘sentido’ de la Revelación anterior, que deja de ser tal cuando no sintoniza con aquél.”¹⁴ En segundo lugar, pretender lo contrario llevaría a la conclusión inevitable de que Jesucristo, en cuanto acontecimiento y revelación, podría ser superado. Por ejemplo, nada impediría considerar al Che Guevara como la última revelación de Dios en el acontecimiento nuevo, sobrepasando el cumplimiento, la figura pasada, de Jesús de Nazaret.¹⁵ Sin embargo, el NT, por lo menos, no nos autoriza a entrar en la alternativa: estamos obligados a ver en Jesucristo “el” modelo, único, del hombre nuevo¹⁶ (el segundo hombre: 1Cor 15,47; no hay un tercero porque el segundo es el Señor), el modelo que define, controla y juzga toda pretensión humana de autodefinir al hombre nuevo; de no optar por esta alternativa, Jesús resulta un impostor. En otras palabras, la inauguración definitiva del Reino en Jesucristo, es el factor determinante de nuestra hermenéutica.¹⁷

[56]

subraya el hecho de que la realidad contemporánea de la alienación y explotación del hombre por el hombre ejerce una función desideologizante del mensaje cristiano cuando éste se pone al lado del “imperium”. Sin embargo, como afirma Gollwitzer, el evangelio monta una crítica mucho más aguda a toda religión esclavizante que cualquier crítica humanista (*The Demands of Freedom*; Londres, 1965, p. 143).

¹³ Estoy plenamente de acuerdo con esta parte de la tesis de H. Küng *Infalible? An 'Enquiry*; Londres 1971.

¹⁴ En el caso del AT la revelación puede ser superada por el NT, pero no por eso deja de ser revelación.

¹⁵ De hecho, algunos cristianos hablan irreflexivamente del Che Guevara, como si fuese el hombre nuevo del siglo XX. No se dan cuenta de que por igual procedimiento podría nombrarse a cualquiera.

¹⁶ Cfr J. Miguez *Ama y Haz lo que Quieras*; Buenos Aires 1973, passim.

¹⁷ Para Bojorge, o.c., es imposible soslayar la especificidad del cumplimiento de Cristo en las Escrituras. La transposición cristológica del AT apunta a la auténtica liberación del hombre contemporáneo que trae Cristo. Un salto al Éxodo, p.ej., sin preguntarse por la índole de la liberación que ofrece Cristo, sería una regresión. Hoy, lo necesario es buscar una hermenéutica de la realidad a partir de la totalidad de la Biblia, interrogando a ésta conforme lo requieren las circunstancias actuales.

El hombre nuevo en la teología de América Latina

Cuando nos preguntamos por el hombre nuevo en la teología latinoamericana, nos encontramos con rasgos que son más bien provisorios. Estos son algunos:

J.L. Segundo

El hombre nuevo será *un* hombre de la minoría que atienda a las grandes masas sin ser elitista. Un hombre que, como individuo o en grupo o comunidad, se identifique con los pobres (esto es, con los que tienen conciencias débiles). Un hombre que no tenga miedo de ver las cosas como son, que no se escape ni invente disculpas; que rechace las soluciones inmediatas, esperando síntesis más ricas. Un hombre anti-consumo, por estar en contra de toda masificación del hombre. Verá en Jesucristo algo nuevo que reviene como un constante juicio histórico. Desabsolutizará toda tendencia, porque entenderá que los cambios de estructura sólo producen imágenes analógicas del Reino y no el Reino mismo. Un hombre de amor gratuito, minoritario, no eficaz ni mensurable. (Es por aquí por donde el cristiano auténtico llega a desilusionar al revolucionario profesional). En cuanto a la Iglesia, Segundo dice que la autenticidad de la jerarquía está subordinada al carisma profético.¹⁸

Los Obispos peruanos

El hombre nuevo rechazaría los valores de la sociedad de consumo, asumiendo la situación de pobreza de los marginados. Optaría por los sectores populares a favor de una concientización ‘liberadora’.¹⁹

J. S. Croatto

El hombre nuevo surge de la muerte, habiendo muerto a la ley. Entrega su vida por amor de sus hermanos. Tiene una conciencia [57] crítica frente a la realidad política, social o religiosa. Es libre *desde adentro* (por el amor que desaloja al egoísmo), *desde afuera* (de la ley que es limitativa e increativa) y *hacia adelante* (de la muerte como límite óntico).²⁰

H. Assmann

El hombre nuevo está liberado de las dependencias. Es más hombre. Es un hombre que quiere transformar la realidad. Un hombre antitecnócrata.²¹ Un ser-hacia-adelante. Rechaza radicalmente el desarrollismo.

J: Podestá

El hombre nuevo denuncia el materialismo doctrinal de los sistemas colectivistas y el materialismo práctico que se agazapa detrás de las teorías desarrollistas. Un hombre auténtico,

¹⁸ Cfr en especial: *Masas y Minorías*, Buenos Aires, La Aurora 1973, y *De la Sociedad a la Teología*, Buenos Aires, Lohlé 1970.

¹⁹ *El Episcopado se compromete a fondo en la Teología de la Liberación*; en: ICI, 1971, n° 392, pp. 25-26.

²⁰ *Liberación y Libertad*, oc.

²¹ A veces uno tiene la impresión de que la imagen del hombre nuevo de Assmann es parecida a la de un anarquista que, estando descontento con la situación actual, no sabe hacer más que destruir; dice, p. ej., que “la opción de un tipo de sociedad socialista... no representa un proyecto técnico detallado, representa tanto la postura antisistemática como el rechazo de los modelos desarrollistas” (*Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos*; Montevideo 1971, p. 178).

maduro, en la plenitud de la libertad y del amor (el amor es un abrirse al otro, un comprenderlo, respetarlo...; además es una entrega, un darse), también en la pobreza o desasimiento interior del espíritu, que abre a la presencia y al vínculo personal con Dios.²²

Asamblea anual de la SAPSE - 1973

(Estos son algunos de los conceptos vertidos en la ocasión:) el hombre nuevo no se hace, nace de Dios, de un nivel más alto. Acepta el cambio, lo inédito, lo *sui generis*; es un hombre que no se engaña a sí mismo: no es un *pseudo*. Obedece hasta la muerte, poniendo en perspectiva la realidad del pecado. No quiere apoyarse en sus propias fuerzas. Es totalmente escatológico, más allá de la religión. Es la persona que aunque tiende a sucumbir a la intelectualización de la realidad, aprende a hacerse pueblo. Es el hombre que [58] produce la liberación. En la educación liberadora, es la persona que asume la situación del educando. Es quien ha cambiado de relaciones. Es anti-farisaico. El hombre nuevo definitivo es Cristo.

Interrogantes que subsisten

Las siguientes preguntas surgen por sí solas de los cuestionamientos anteriores. Su publicación en este lugar obedece a la intención de ayudar al lector a seguir reflexionando sobre la relación entre la hermenéutica bíblica y el hombre nuevo en América Latina. Abrigamos con ello propósitos pastorales y prácticos.

- 1) ¿Qué puede significar una liberación de nuestra culpabilidad para con el pasado de la institución-iglesia en términos de una búsqueda creativa de una nueva comunidad?
- 2) ¿Cuál puede ser el lugar del teólogo profesional en la formación de nuevas comunidades y en la educación en cuanto práctica de libertad?
- 3) ¿Qué función ejerce la protesta efectuada en base a la idea de la *Sola Scriptura*?
- 4) ¿Cuál es la función del ‘sentido’ del texto bíblico ‘desimplicado’ por la situación actual?
- 5) ¿Qué diferencia introduciría en la práctica de la búsqueda del hombre nuevo, el énfasis en uno de los polos: revelación pasada, acontecimiento nuevo?
- 6) En definitiva, ¿sobre qué base fundamentamos nuestra esperanza del hombre nuevo?
- 7) Si aceptamos la afirmación de J. L. Segundo de que “la praxis unitaria no existe en ninguna parte de América Latina”, ¿qué significa apelar desde la praxis al texto bíblico?
- 8) Cristo se mostró como hombre nuevo, en parte en conflicto con los fariseos y con toda clase de opresores. ¿Quiénes son los fariseos y los opresores de hoy?
- 9) Si es verdad que el hombre abandonado a sí mismo no puede cumplir con sus propios proyectos, ¿qué implicaría en la práctica el hecho de que necesitamos de la fuerza de Dios (“el evangelio es el poder de Dios”: Rom 1,16-17) para librarnos de nuestras verdaderas alienaciones?

²² *La Revolución del Hombre Nuevo*; Buenos Aires 1969, passim.

10) ¿Qué lugar ocupa en nuestro concepto de pecado la dimensión del *mal personificado*, del cual, según el NT, Jesucristo también nos liberó (Heb 2,14; 1 Jn 3,8)?

11) ¿Qué implica decir que Jesucristo es el Hombre nuevo definitivo?