



El “lugar teológico” en Jon Sobrino*

JORGE COSTADOAT**

RECIBIDO: 15-07-15. APROBADO: 30-11-15

RESUMEN: Este trabajo indaga en la relevancia del término “lugar teológico” en Jon Sobrino. Partimos de un supuesto fundamental de la teología de la liberación, a saber, que Dios se hace presente y continúa revelándose en la historia actual. Se abordan, en esta tarea, la controversia sobre el método teológico del autor y su recurso al círculo hermenéutico para comprender la revelación a partir de la praxis de seguimiento de Cristo.

PALABRAS CLAVE: Lugar teológico, revelación, Jon Sobrino, método teológico, hermenéutica teológica.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Costadoat, Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>

The “Theological Locus” in Jon Sobrino

ABSTRACT: This work investigates the relevance of the expression “theological locus” in Jon Sobrino. We begin from a basic assumption of liberation theology, namely, God is present in history and he continues revealing himself in the present history. The task is to approach to the controversy about the theological method of Sobrino and his resource to the hermeneutic circle, in order to understand the revelation from the praxis of following of Christ.

KEY WORDS: Theological locus, revelation, Jon Sobrino, theological method, theological hermeneutics.

O “lugar teológico” em Jon Sobrino

RESUMO: Este trabalho indaga pela relevância do termo “lugar teológico” em Jon Sobrino. Começamos de um suposto fundamento da teologia da liberação, a saber, que Deus está presente e continua sendo relevante na história atual. A tarefa é abordar a controvérsia sobre o método teológico do autor e seu recurso ao círculo hermenéutico para compreender a revelação a partir da práxis de seguimento de Cristo.

PALAVRAS CHAVE: Lugar teológico, revelação, Jon Sobrino, método teológico, hermenéutica teológica.

* Avance del proyecto de investigación “Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología”, realizado junto con Eduardo Silva y Carlos Schickendantz (Fondecyt No. 1150128, Chile). Al presente artículo precedió otro que también es parte de tal investigación, titulado “La historia como ‘lugar teológico’ en la teología latinoamericana de la liberación” (publicado en *Perspectiva teológica* 132 [2015]: 179-202).

** Doctorado en Teología, Pontificia Università Gregoriana, Roma. Director del Centro Teológico Manuel Larraín y académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: jcostado@uc.cl

El uso del término “lugar teológico” tiene importancia en la teología latinoamericana. Con él se indica fundamentalmente que Dios, de algún modo, continúa revelándose en la historia¹. En el presente artículo tratamos sobre este tema en Jon Sobrino, el teólogo que más utiliza el término.

Lo haremos en dos capítulos: en el primero recurriremos al enfrentamiento entre la Congregación para la Doctrina de la Fe, CDF, y Jon Sobrino, que terminó con la “Notificación” en su contra. En esta oportunidad se ha puesto en cuestión el uso que Sobrino hace de la categoría de “lugar teológico”.

En el segundo, veremos dos textos de Sobrino: la obra *Jesucristo liberador*² y el artículo titulado “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”³. En esta sección nos detendremos en dos consecuencias metodológicas que tiene en Sobrino el reconocimiento de la actuación de Dios en el presente.

Conflicto con la Congregación para la Doctrina de la Fe

La “Notificación”

La “Notificación” de la CDF a Jon Sobrino es un hito en la historia de la teología latinoamericana. Este episodio o capítulo consiste fundamentalmente en cuatro documentos aparecidos en momentos cronológicos sucesivos:

- “Elenco de proposiciones erróneas y peligrosas observadas en los volúmenes *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo del P. Jon Sobrino S.J.*” (2004) (en adelante “Elenco”).
- La “Respuesta” de Sobrino (2005).
- La “Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S.J.” (2006), (en adelante “Notificación”).
- La “Nota explicativa” (2007).

¹ Además de los textos principales que serán estudiados a continuación, deben considerarse los siguientes: Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*”, 243-266; Ídem, “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”, 426-445; Ídem, “Hacer teología en nuestro tiempos y en nuestro lugar”, 259-275; Ídem, “Lo fundamental de la teología de la liberación”, 171-180.

² Ídem, *Jesucristo liberador*.

³ Ídem, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 249-269.

Estos dos últimos documentos son de conocimiento público. Los dos primeros son inéditos. Tenemos la fortuna de disponer de ellos⁴.

A efectos del estudio del tema que nos ocupa nos centraremos exclusivamente en un punto, el metodológico, de los siete objetados a Sobrino por la CDF. Ya hemos enunciado que la determinación de qué se entiende por “lugar teológico” es un asunto importante para la teología latinoamericana. A la vez, el primer punto del “Elenco” (y también de la “Notificación”) relativo a los “Presupuestos metodológicos” es fundamental, porque de las fallas metodológicas de Sobrino –según la CDF– derivan los errores de los demás puntos cuestionados.

Las objeciones de la CDF y la “Respuesta” de Sobrino

Procederemos a continuación a analizar ambas posturas, la de la CDF y la de Jon Sobrino. Lo haremos con base en el “Elenco”, la “Notificación” y la “Nota explicativa”, de la CDF, y de la “Respuesta” de Sobrino. Así haremos justicia a ambas partes.

El “Elenco”, la “Notificación” y la “Nota explicativa”

En el “Elenco” se objeta el pensamiento de Sobrino señalando que, para él,

...la cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo... (Jesucristo, 47); ...los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental (Jesucristo, 50); por esto, “esta Iglesia de los pobres es, pues, el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por los pobres (Jesucristo, 51); se trata de la “Iglesia de los pobres” (Jesucristo, 51), o del “pueblo, en su doble acepción de ‘colectividad’ y de ‘mayorías oprimidas’” (Jesucristo, 164).

Como se puede observar en las citas anteriores, el lugar teológico fundamental que el autor determina en modo reductivo ocupa el lugar teológico insuperable, en el cual cada uno de los otros *locus theologicus* encuentra irrenunciablemente su colocación epistemológica adecuada, esto es, la fe de la Iglesia Católica, Iglesia del pueblo humilde de Dios, el pueblo de “los pobres en el Espíritu”. De esto se concluye que el padre Sobrino realiza una hermenéutica arbitraria de las fuentes de la fe, a saber, la Escritura,

⁴Para conocer otros aspectos de este conflicto entre Jon Sobrino y la CDF, puede consultarse la carta que Sobrino escribió al padre Kolvenbach, general de la Compañía de Jesús, el 13 de diciembre de 2006, la cual circuló por internet a pesar suyo.

la tradición y el magisterio, cuyos resultados –como se verá a continuación– terminan por no ser conformes a los contenidos de la auténtica doctrina de la fe católica. Para que ello ocurra –según la Iglesia–, el teólogo “tiene la función de adquirir, en comunión con el magisterio, una inteligencia siempre más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia”⁵, tomando siempre cuenta del hecho que “la sagrada tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, por una sabia disposición de Dios, están entre ellos de tal modo conectados y concordados que no pueden subsistir independientemente uno del otro”⁶.

Procuremos comprender la objeción de la CDF. Esta entiende que, cuando Sobrino habla de “lugar”, a propósito de “los pobres de este mundo” –que para él constituyen la “realidad sustancial” que ha de “estar presente y transir” los otros lugares categoriales–, se está refiriendo a un “lugar teológico propio” (de acuerdo con la nomenclatura de Melchor Cano), es decir, a una fuente de revelación. De aquí que la CDF concluya que, según Sobrino, “los pobres de este mundo” le arrebatan la importancia “al lugar teológico insuperable” que es la “fe de la Iglesia Católica”. Así las cosas, en principio, la CDF tiene razón.

Es comprensible la preocupación de la CDF. En Sobrino se produciría una especie de suplantación. La CDF no parece tener problemas con que se hable de la Iglesia como de la Iglesia de los pobres, pues ella es “el pueblo humilde de Dios”, pero no puede aceptar una “sustitución” del *locus theologicus*, la de los pobres por la fe cristológica, otorgándose a los pobres la posibilidad de cuestionar y corregir la fe de la Iglesia.

⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo” 6.

⁶ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 10. Original en italiano: “Come si può rilevare dai passi suddetti, il luogo teologico fondamentale che l’A. determina in modo riduttivo si sostituisce al luogo teologico insuperabile, nel quale ogni singolo altro *locus theologicus* trova irrinunciabilmente la sua collocazione epistemologica adeguata, vale a dire la fede della Chiesa cattolica, Chiesa che nella sua fede è il popolo umile di Dio, il popolo dei ‘poveri nello Spirito’.

Da ciò consegue che P. Sobrino opera un’ermeneutica arbitraria delle fonti della fede, cioè di Scrittura, tradizione e magistero, i cui risultati, come verrà mostrato in seguito, finiscono per non essere conformi ai contenuti dell’autentica dottrina della fede cattolica, per la quale il “teologo [...] ha la funzione di acquisire, in comunione col magistero, un’intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla tradizione viva della Chiesa” (Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruz. *Donum veritatis*, 6), tenendo sempre conto del fatto che “...la sacra tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non potere sussistere indipendentemente l’uno dall’altro...” (Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* 10).

No es admisible un “lugar eclesial de la cristología” consistente en una particular concepción de la Iglesia de los pobres, a saber, una en la cual los pobres o el pueblo (“colectividad” o “mayorías oprimidas”) tengan la última palabra sobre la revelación. La *norma normans non normata* de la fe –ha podido afirmar la CDF– es la Sagrada Escritura y no la fe de los pobres ni menos los meros “pobres de este mundo”.

Si de Cristo se trata, la CDF –sin negar pero tampoco afirmar una posible circularidad hermenéutica– no puede admitir que se reconozca en la Iglesia de los pobres el “lugar teológico” que constituyen la Escritura, la tradición y el magisterio. En esta oportunidad, la CDF no distingue entre *fides quae creditur* y *fides qua creditur*. Si así hiciera, claramente daría toda la prioridad a la *fides quae*, pues a la tradición y al mismo magisterio corresponde hacer comprensible la Sagrada Escritura en la cual se contiene por completo la revelación.

En este párrafo no hay espacio para distinción alguna entre ambos tipos de *fides*. La CDF, en términos prácticamente fundamentalistas, acusa a Sobrino de operar “una hermenéutica arbitraria de las fuentes de la fe”. La teología, con mayor razón, solo puede explicitar que hay en las fuentes de la fe, pero jamás “cuestionar” tales fuentes u ofrecerles “su dirección fundamental”.

La CDF aprovecha de poner a los teólogos en su puesto. Ellos deben adquirir, en comunión con el magisterio, una inteligencia siempre más profunda de la Palabra, la que es transmitida por la tradición. La Escritura, la tradición y el magisterio están en estrecha relación e inseparablemente conectados. Los teólogos se deben a ellos y no pueden, por lo mismo, contrariarlos.

La “Notificación” propiamente tal, publicada tres años después, no cambia nada fundamental de las objeciones planteadas en el “Elenco”, pero es más cuidada. Está escrita en español. Suprime el último párrafo, es más precisa en los dos primeros y añade una cita de Sobrino cuyo contenido también rechaza. Esta dice: “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica”⁷.

La “Notificación” ubica la epistemología cristológica donde parece corresponderle, esto es, en la fe de la Iglesia. Esta es el lugar teológico fundamental y no la “Iglesia de los pobres”. Continúa en el párrafo explicativo de la CDF:

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta “Iglesia de los pobres” se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es solo la fe de

⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Notificación” 52.

la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico.⁸

La “Notificación” confirma nuestra interpretación del “Elenco”. La CDF, en principio, no parece tener dificultad con que se hable de Iglesia de los pobres, pero sí le preocupa que se piense en una separación hermenéutica que esconda la posibilidad de una eventual Iglesia paralela a modo de verdadera Iglesia o algo semejante.

El problema aparentemente consiste en que la CDF advierte una separación allí donde Sobrino pone solo una distinción, arrebatándose el puesto a un elemento para dárselo al otro⁹. Sobrino, por su parte, no parece hacer competir un elemento en perjuicio del otro, sino que los distingue con si fueran heterogéneos, y establece entre ellos una coordinación hermenéutica. Continúa la cita de la CDF:

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma.¹⁰

Vemos que la CDF no distingue entre lugar eclesial y la fe de la Iglesia como sí hace Sobrino. Piensa, en cambio, que el teólogo establece una separación entre ambas, dando prioridad a la “Iglesia de los pobres” sobre la “fe apostólica”. Nosotros opinamos que Sobrino se mueve en otro registro.

Si la CDF identifica el lugar eclesial con la fe de la Iglesia, es decir, en el plano de la *fides quae*, Sobrino pone a la fe de la Iglesia en el plano de la *fides quae*, y el lugar eclesial en el de la *fides qua*. Con ello, no se da entre ambas una sustitución sino un juego, en principio, virtuoso. La CDF –igual que en el “Elenco”– exige a los teólogos abocarse simplemente al lugar teológico tradicional, que es la cura exacta en contra de la arbitrariedad y la heterodoxia.

⁸ Ibíd.

⁹ Ronaldo Muñoz ha llamado la atención sobre las separaciones que la CDF establece en la obra de Sobrino; allí donde este pone “distinciones” y “énfasis” (ver Muñoz, “La ‘Notificación’ a Sobrino”, 169). Lo mismo, Alfonso María Ligorio Soares, sobre el planteamiento disyuntivista de la CDF (Ligorio Soares, “Entrelíneas de la ‘Notificación’. Consideraciones previas a una respuesta que hay que construir”, 236). Por último Luiz Carlos Susin acusa a la CDF de condenar globalmente la teología de la liberación con la contraposición entre la “Iglesia de los pobres” y la “fe apostólica de la Iglesia”, y otras semejantes (Susin, “El privilegio y el peligro del ‘lugar teológico’ de los pobres en la Iglesia”, 260-266).

¹⁰ Ver Concilio Vaticano II, “Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal” 16; Juan Pablo II, “Carta encíclica *Fides et ratio*” 65.

La “Nota explicativa” confirma lo anterior. La CDF no tiene especial problema con que se vincule de modo especial a la Iglesia con los pobres. La preocupación de la Iglesia por los pobres pertenece a su misión. Sin embargo, en la cristología de Sobrino, la CDF detecta una falla metodológica y de contenido, toda vez que aquel sostiene que la Iglesia de los pobres constituye el lugar eclesial de la cristología y no la fe apostólica; pero en la “Nota explicativa” detectamos una diferencia no menor respecto de lo anterior.

La CDF se zafa de la posibilidad de identificar de un modo craso el lugar eclesial y la fe de la Iglesia, cuando al citar *Libertatis conscientia* (70) reconoce valor a experiencias particulares para comprender desde ellas la fe apostólica; aun quedando claro que, para que se dé una efectiva lectura de la Escritura, la fe apostólica debe regir la interpretación del teólogo. Es decir, se reconoce valor a cierta la circularidad hermenéutica. Se admite una distinción entre lugar eclesial y fe apostólica, aunque se da prioridad a esta sobre la primera. Sobrino pone la prioridad en el polo contrario: el lugar eclesial. *Libertatis conscientia* valora el aspecto subjetivo de la fe, pero lo hace lacónicamente.

La “Respuesta” de Sobrino

Sobrino rechazó las acusaciones planteadas por la CDF en el “Elenco”. No aceptó que se dijera que, en su obra, el *locus theologicus* se determina “en modo reductivo”, separándolo de la fe de la Iglesia, y de que opera “una ‘hermenéutica arbitraria’ de las fuentes de la fe”¹¹.

Sobrino es consciente de la seriedad de una acusación que considera injustificada. En la explicación de su pensamiento, hace ver en la “Respuesta” que para él es fundamental determinar el “lugar” desde el cual se comprenden mejor las fuentes de la fe. La primera distinción que utiliza para hablar de “lugar” es entre lugar geográfico (un lugar físico) y lugar cultural (una determinada cultura), y la segunda es entre un único lugar geográfico-cultural en dos sentidos: en cuanto *ubi* y en cuanto *quid*. Dice así:

...recordando las categorías clásicas desde Aristóteles, considero el lugar *geográfico-cultural* no solo como un *ubi* categorial sino como un *quid* sustancial. Para aclararnos, un *ubi* meramente categorial sería un seminario, una facultad de teología, una curia, un sencillo local de las comunidades populares donde fácticamente se puede hacer teología, lo cual, por cierto, ya tiene un cierto

¹¹ Sobrino, “Respuesta”, 1.

influjo en configurar el pensamiento y la teología que se produce. Pero el lugar como *quid* sustancial es otra cosa. Significa una determinada realidad histórica, como puede ser el mundo del poder o de la humillación, el mundo de la pobreza o de la riqueza. Estar en un lugar significa entonces estar en una “realidad”, y preguntarse por ese *lugar-realidad* de la teología es preguntarse por el *lugar-realidad* de la fe. Pues bien, siguiendo la intuición fundamental de Medellín, Puebla y Santo Domingo sobre el lugar de la fe, afirmo que el lugar de la teología –y de la cristología– es el mundo de los pobres y de la pobreza. No afirmo esto como tesis universal y absoluta, pero reconozco que ese es el lugar sustancial en que yo hago teología, y pienso que es el más connatural al Evangelio.¹²

Como vemos, el lugar geográfico-cultural, en cuanto *quid*, constituye un *lugar-realidad* que para su teología es “el mundo de los pobres y de la pobreza”. Este lugar determinado por Sobrino tiene “importancia hermenéutica”, pues hace posible “comprender mejor el contenido de la cristología”¹³. En virtud de este lugar la cristología ha explicitado una serie de temas presentes en las fuentes: la contraposición entre Reino y antirreino, entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte, etc.

Este es el “lugar” y otras son “las fuentes”. Sobrino insiste en que en ningún caso sustituye estas últimas por aquel. Ocurre que, aun siendo distintas, son inseparables y se reclaman una en otra:

“Lugar” y “fuente” son realidades formalmente distintas, y una no tiene por qué excluir la otra, sino que se reclaman. Lo que intento hacer en mi cristología es determinar el lugar que puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes.¹⁴

La expresión “concretar” se repite. Las fuentes –para Sobrino– han de poder encontrar asidero en la realidad y, muy concretamente, en la vida real de la Iglesia actual. Para Sobrino, el presente histórico es fuente y no lo son solo los textos del pasado. De ahí que advierta un darse las fuentes en el presente histórico, y no un

¹² *Ibíd.*, 1-2.

¹³ *Ibíd.*, 2.

¹⁴ *Ibíd.*, 2. En el libro dirigido por J.M. Vigil, escrito como acto de desagravio a Sobrino por causa de la “Notificación”, Sobrino reitera su posición: “Lugar significa aquí *realidad* dentro de la cual el creyente cree y el teólogo reflexiona. El ‘lugar’, así entendido, para nada se opone a ‘fuentes’ del conocimiento teológico, la Escritura y la tradición, junto al magisterio normativo. ‘Lugar’ y ‘fuente’ son realidades formalmente distintas, aunque una no tiene por qué excluir la otra, más bien se reclaman. Lo que he intentado hacer en mi cristología es determinar el lugar en el que se puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes” (Vigil, “Epílogo”, 292).

consistir meramente en textos del pasado. Para el efecto, Sobrino recurre a una cita de I. Ellacuría:

La distinción (entre lugar y fuente) no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquel hace que esta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes determinados contenidos.¹⁵

Ahora bien, estas fuentes, según Sobrino, existen en textos que transmiten la fe de la Iglesia, pero también se hallan o se concretan en ella como “lugar eclesial”. A lo largo de la historia se han dado diversas formas de ser Iglesia. La “Iglesia de los pobres” es el “lugar eclesial” en el que Sobrino quiere radicar su interpretación de las fuentes, lugar en el cual esas fuentes se historizan. Sostiene:

Espero que con estas explicaciones haya quedado claro que la *fuentes* de mi cristología es sin duda ninguna la fe de la Iglesia en Jesucristo. El *lugar* no puede sustituir la fuente, no puede inventar los contenidos que provienen de la fuente, y no lo afirmo en modo alguno. Pero es el *lugar concreto* de esa fe, inevitablemente, pues esta nunca se da en el aire o en abstracto.¹⁶

A esta interrelación entre “lugar” (“lugar eclesial” radicado en el “lugar geográfico-cultural” del mundo de los pobres) y fuentes (que son los textos que transmiten en la Iglesia la revelación y que se actualizan en la fe del pueblo de Dios), Sobrino la denomina “lugar teológico”¹⁷. En la “Respuesta”, el teólogo utiliza una sola vez este término. Pero parece serle suficiente para rebatir la objeción de determinar de un modo reductivo y arbitrario el *locus theologicus* tradicional. Sobrino remata su defensa:

No acepto, por lo tanto, que la hermenéutica que uso en mi cristología sea arbitraria y no conforme a la fe católica. No es arbitraria, pues responde a las exigencias de la realidad. Y pienso que es conforme a la fe católica, pues responde a la revelación de Dios y usa las fuentes de la teología católica –como es evidente en JL y FJ.¹⁸

¹⁵ Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, 168, citado por Sobrino en *Jesucristo liberador*, 43, y en “Respuesta”, 2-3.

¹⁶ *Ibíd.*, 3-4.

¹⁷ Sobrino, “Respuesta”, 1. A pie de página Sobrino señala: “La expresión ‘lugar teológico’ se ha podido entender también como *logi theologici* de Melchor Cano: la escritura, la tradición, el magisterio, las sentencias teológicas, es decir, textos que nos son entregados y que gozan de mayor o menos autoridad. Nosotros, al hablar de lugares teológicos, nos referimos más bien a realidades, mientras que los textos mencionados estarían más relacionados con las fuentes de la revelación”.

¹⁸ *Ibíd.*, 4.

Hasta aquí diremos que lo que Sobrino llama “lugar teológico”, en sentido estricto, es normalmente llamado por otros autores “lugar hermenéutico”; un “desde dónde” se interpreta; pero a diferencia de muchos, Sobrino reconoce a este “dónde” un valor de “revelación” o de “fuente”, equivalente a lo que Cano llama “lugar teológico propio”.

Lo que la CDF ha puesto en cuestión es un tipo de lectura de las fuentes, una interpretación de las fuentes que no corresponde y que Sobrino explica como perfectamente legítima. Sin embargo, Sobrino no ha explicitado en esta ocasión su pretensión de interpretar el habla actual directa de Dios. Esta ha quedado escondida en su “Respuesta”. Ella no fue objetada por la Congregación. No aparece en el libro *Jesucristo liberador* que la CDF ha tomado como base del “Elenco”, pero sí está y tiene gran importancia en el artículo de Sobrino “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología latinoamericana”. Lo veremos adelante.

Literatura sobre la “Notificación”

La “Notificación” sobre los escritos de Sobrino motivó una serie de artículos sobre ella misma, pero de calidad dispareja. La defensa del pensamiento de Sobrino fue asumida por Víctor Manuel Fernández y por un *autorevole* como Peter Hünemann.

V. M. Fernández ve necesario defender la posibilidad de asumir el punto de partida de los pobres para el desarrollo de una cristología; teme que la “Notificación” pueda ser malentendida con perjuicio de la óptica hermenéutica de la teología latinoamericana. Por eso valora la mención de la “Nota explicativa” sobre *Libertatis conscientia* 70 respecto de la posibilidad de una reflexión “a partir de una experiencia particular”.

En la misma línea, Fernández recuerda el magisterio de Juan Pablo II y del Vaticano II. Según este autor, sin duda la “fe apostólica” es el punto de partida en el que –en palabras de la CDF– “encuentra la justa colocación epistemológica cualquier lugar teológico”. Esto no impide, sin embargo, que la “presencia de Cristo en el pobre” ilumine “nuestra reflexión sobre Cristo”.

Al basarse en Juan Pablo II, Fernández sostiene que “no podemos decir que los pobres no puedan estar en ningún sentido en el mismo punto de partida de la reflexión cristológica”¹⁹. Por esto, no acepta que “la fe de la Iglesia” sea la “perspectiva única y excluyente” de la reflexión teológica, a no ser que otros “lugares eclesiales”

¹⁹ Fernández, “Los pobres y la teología en la ‘Notificación’ sobre las obras del P. Jon Sobrino”, 147.

sean presentados como “alternativos” y no como “complementarios”, y sometidos a ella como último criterio.

El teólogo argentino valora la fe subjetiva de la Iglesia y pide que se reconozca como “lugar teológico eclesial” el *sensus fidelium*²⁰. La fe de los católicos pobres constituye parte integrante de la “fe apostólica”.

Peter Hünemann sale en defensa de Sobrino a brazo partido. Dice que la CDF hace decir a Sobrino lo que este no afirma y que la lectura que hace de su obra es “superficial”²¹. Asegura también que la CDF olvida que, en la tradición de Melchor Cano, existen los *loci alieni* desde los cuales es posible –y necesario– comprender los *loci proprii*, “los lugares teológicos propiamente tales”; y que la CDF no habría reparado en que, cuando Sobrino habla de “lugar”, se está refiriendo a un “lugar social”, y que distingue entre “lugar eclesial” (eclesialidad general) y la “Iglesia de los pobres” (como una concreción de la anterior), como un “lugar ajeno” pero no dispensable para comprender la fe de la Iglesia.

Resulta interesante que Hünemann ubique la Iglesia de los pobres entre los *loci alieni*. ¿Es correcto ubicarlos allí? Nos parece que –como podrá deducirse de lo que se dirá adelante– Hünemann tampoco entiende del todo a Sobrino.

Las demás publicaciones sobre el tema están contenidas en la obra organizada por J. M. Vigil, precisamente a propósito de la “Notificación” a Sobrino²². En dicha obra, sin embargo, los autores no asumen el nivel de análisis que aquí nos interesa²³.

Las razones de una incompreensión

Entre la CDF y Jon Sobrino se dan dos modos distintos de pensamiento y de método teológico. Además, la CDF no parece haber comprendido a Sobrino. A continuación señalo los motivos posibles de tal incompreensión.

“Culpa” de Sobrino

La “Respuesta” de Sobrino al “Elenco” fue insuficiente. La “Notificación” de la CDF insiste en sus objeciones. Cabe preguntarse: ¿pudo el autor recurrir a otras ex-

²⁰ *Ibid.*, 149.

²¹ Hünemann, “Los escritos de Jon Sobrino condenados”, 268.

²² Ver a Vigil, *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, 230-239. Debe consultarse también a Loewe, “Interpreting the ‘Notification’. Christological Issues”, 143-152.

²³ Conviene tener presente, en todo caso, el artículo de Parra “El método hermenéutico bajo sospecha. La ‘Notificación’ a Sobrino”, 269-278.

plicaciones? ¿Pudo ser más claro? ¿Hay modos suyos de expresarse equívocos o ambiguos que la CDF no pudo de entender?

A nuestro parecer, un motivo para disculpar la lectura que la CDF ha podido hacer de la obra de Sobrino estriba en que este haya usado el término “lugar” para designar la *fides qua* (la fe subjetiva, la fe de los pobres o la Iglesia de los pobres, etc.), ya que este término normalmente ha sido utilizado para llamar a las fuentes objetivas de la fe, a saber, la *fides quae* (la Escritura, la tradición, el magisterio y los otros “lugares teológicos propios”).

Cuando Sobrino se empeña en determinar el “lugar” ideal de la cristología, la CDF advierte en ello un intento de suplantación. Sobrino insistirá en que las fuentes se dan de algún modo en el “lugar” social y eclesial; en otros términos, que la *fides qua* incorpora la *fides quae*. Sin embargo, con ello da la impresión de arrebatarse el término asignado a las fuentes; mueve a confusión, sobre todo, cuando recurre a un texto difícil de Ellacuría. ¿Acaso habrá forzado Sobrino el término “lugar” para designar algo que pudo haber llamado de otra manera?

Además del motivo anterior, debe decirse que el método dialéctico de Sobrino a menudo induce a pensar que él introduce separaciones donde en realidad quiere simplemente distinguir. Para hacer ver la diferencia, Sobrino suele mostrar con suma claridad la diferencia entre una cosa y otra, pero no siempre queda claro al lector cómo una de estas se relaciona o está implicada en la otra.

Los defensores de Sobrino lamentan que la CDF haga separaciones que él no hace²⁴; pero suele ocurrir que una afirmación neta del autor mueva a pensar, por ejemplo, que a la Iglesia se puede oponer la Iglesia de los pobres; que opresores y oprimidos se excluyen, etc. La CDF –como hemos visto– no excluye en principio que la Iglesia sea la Iglesia de los pobres. Sin embargo, bien podemos imaginar que, al hablarse de ella en clave dialéctica, se levanten temores y se quiera poner atajo a una eventual autonomización.

“Culpa” de la CDF

La CDF pudo haber tenido más en cuenta, en su “Elenco”, la importancia de *Libertatis conscientia* 70 citada en la “Nota explicativa”. No es claro que la CDF haya comprendido suficientemente el alcance de reconocer la relevancia hermenéutica de “una experiencia particular”. Cita pero no explica. De haberlo hecho así, habría sido más

²⁴ Ver Nota 13, respecto de Muñoz, Soares y Susin.

difícil desconocer el influjo subjetivo en la comprensión de las fuentes de la revelación, algo elemental para la hermenéutica teológica del siglo XX.

De lo anterior ha dependido que la CDF haya hecho competir, en el mismo plano, realidades heterogéneas, a saber, “texto” y “contexto”. La principal crítica a Sobrino es la de “sustituir” (“Elenco”) o situarse “en el puesto” (“Notificación”) de la fe de la Iglesia por la Iglesia de los pobres. Esta, sin embargo, no es en el pensamiento de Sobrino una Iglesia separada de la Iglesia de Cristo y tampoco contrapuesta a la fe objetivamente considerada.

La Iglesia radicada en el mundo de los pobres es –para Sobrino– el “lugar eclesial” en el cual se vive la fe apostólica, y no otra cosa. La Iglesia de los pobres no tiene otra fe que la de la Iglesia. Dicho en nuestros términos, la fe subjetiva de los pobres en Cristo es expresión de la fe apostólica objetiva. Sobrino no hace competir las fuentes tradicionales de la revelación y la Iglesia que radica en el mundo de los pobres, sino saca las consecuencias hermenéuticas de concretarse las fuentes en un “lugar” histórico determinado.

La CDF ha sostenido que las otras seis (“Elenco”) o cinco (“Notificación”²⁵) objeciones a la obra de Sobrino radican en los errores metodológicos señalados. De acuerdo con lo dicho arriba, es posible colegir que esta incompreensión del método de Sobrino ha podido entorpecer la intelección de la CDF de aquellos otros asuntos. Sin embargo, en realidad, no es tan claro que esos errores incidan en las objeciones que se hacen a estos otros asuntos.

Por ejemplo, el tema del rechazo o de la admisión de la *fé* en el Jesús pre-pascual –que ha sido tópico característico de la cristología del siglo XX– no es abordado en el “Elenco” de acuerdo con el problema del método de la cristología de Sobrino. Este, igual que los principales teólogos, reconoce fe subjetiva en Jesús independientemente del contexto hermenéutico del “lugar” de la Iglesia de los pobres. Habría que hilar muy fino, por otro lado, para sostener que tal negación de la interioridad de Jesús diga relación directa con la negación de la *fides qua* de la Iglesia de los pobres.

En suma, nos parece que el uso novedoso que Sobrino hace del término “lugar teológico”, aun cuando pueda ser infortunado, no autoriza la lectura poco rigurosa que la CDF ha hecho de su obra. Esta es inadmisibles pues, tanto en *Jesucristo liberador* como en la “Respuesta”, Sobrino se preocupa de explicar extensamente en qué sentido usa aquel y otros términos.

²⁵ En la “Notificación” no se objeta el concepto de martirio de Sobrino.

Lugar de la teología y “lugar teológico” (propio)²⁶

A continuación dejamos la controversia con la CDF para adentrarnos en la *Jesucristo liberador* y en el artículo “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”. La primera obra fue cuestionada por la CDF, por lo cual –al analizarla– nos repetiremos a veces. El segundo no fue tomado en cuenta en la admonición a Sobrino²⁷.

La presencia de Dios en la actualidad tiene en Sobrino una importancia máxima. En la medida en que esta presencia es experimentada, hace posible comprender mejor los textos del pasado mediante los cuales la Iglesia conoce a Cristo, textos que –por vía contraria– permiten reconocer una Palabra de Dios en la actualidad y para nuestros contemporáneos. Debe notarse que una misma presencia actual de Dios cumple dos funciones: una, comprender las Escrituras; y otra, atender al habla actual de Dios.

Incidencia de la fe actual en la comprensión de las fuentes

Volvemos aquí sobre el texto objetado por la CDF. Esta sección de su cristología comienza con lo dicho más arriba:

La cristología, para abordar su objeto Jesucristo, debe tener en cuenta dos cosas fundamentales. La primera, y más obvia, es lo que el *pasado* nos ha entregado acerca de él, es decir, *textos* en los cuales ha quedado expresada la revelación; la segunda, menos tenida en cuenta, es la *realidad* de Cristo en el *presente*, es decir, su presencia actual en la historia a la cual corresponde la fe real en Cristo.²⁸

De aquí que el “lugar” desde el cual se abordan los textos no sea inocuo sino decisivo. El lugar incide en el quehacer teológico. Sobrino se esfuerza por determinar el “lugar ideal” de la cristología. Lo hace, primero, en razón del interés histórico y teológico de su opción por los pobres. Su tesis consiste en que una cristología que responda a la realidad de los pobres encuentra ese lugar ideal de desarrollo en el mundo de los pobres. Citamos a continuación un párrafo importante en el que se deja ver el núcleo de su planteamiento y, a la vez, la posibilidad de malinterpretarlo:

El lugar de la cristología es, pues, importante para que esta use adecuadamente sus fuentes del pasado y del presente. Sin embargo, no hemos mencionado

²⁶ Indico entre paréntesis “propio” porque normalmente los teólogos de la liberación utilizan la expresión “lugar teológico” para referirse no a todos los lugares especificados por Cano, sino solo a los que –para este autor– tienen valor como fuentes de revelación.

²⁷ Sobre el valor canónico de una “Notificación” como la hecha a Sobrino, se puede consultar a Ochagavía, “La notificación del Vaticano a Jon Sobrino no es un castigo”, 17-18.

²⁸ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 41.

todavía en qué consiste formalmente ese lugar y cuál es su realidad material. En nuestra opinión, aquí se da la opción fundamental. Para unas cristologías, el lugar teológico son sustancialmente textos²⁹, aunque tengan que ser leídos en un lugar físico y aunque se tengan en cuenta las exigencias nuevas de la realidad, los signos de los tiempos en sentido histórico-pastoral. Para la cristología latinoamericana, el lugar teológico es ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello, son lugar teologal antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado.³⁰

Sobrino identifica y —a reglón seguido— distingue el “lugar” de su cristología del “lugar teológico”. Toma distancia respecto de las cristologías tradicionales en cuanto estas solo consideran “lugar teológico” los textos de la tradición, es decir, las fuentes en las que se encuentra contenida la revelación. Para él, el “lugar teológico” es más amplio: es ese “lugar” en la realidad histórica que permite conocer las fuentes o “lugares teológicos”.

Por esto Sobrino denomina al lugar histórico como “lugar teologal”. De este modo introduce una mínima distinción que evitaría la confusión. El “lugar teologal” es la realidad histórica en la que Dios se hace presente, que, por otra parte, podrá llegar a llamarse “lugar teológico” en la medida en que, en virtud de las fuentes tradicionales, se discierna en él la manifestación de Dios en el presente.

Sobrino se enfrenta con las teologías que pretenden ser neutrales³¹. No basta con que ellas reconozcan la importancia del contexto, esto es, la necesidad de responder a un determinado contexto histórico. Según afirma, dado que Dios es real en la actualidad, desde la realidad es posible cuestionar el conocimiento que hasta el presente se ha tenido de las fuentes. La actitud teológica de Sobrino es provocativamente interesada. Si él declara cuál es su intención teológica, exige en cierto sentido a las otras cristologías que hagan lo mismo.

La presencia de Dios en la actualidad, en consecuencia, es determinante. Sobrino se apoya en el Vaticano II. Una teología atenta a los “signos de los tiempos” puede distinguir en estos un significado histórico-pastoral: “acontecimientos que caracterizan una

²⁹ Afirma aquí, a pie de página: “Los lugares concretos tienen también su importancia. Así, dicho de forma ideal, la universidad puede propiciar rigor intelectual y diálogo con otros saberes científicos; el seminario, perspectiva pastoral y cotidiana; la comunidad de base, perspectiva popular del pueblo de Dios; la curia, fidelidad al magisterio... Sus peligros son también fáciles de imaginar: academicismo estéril irrelevante, clericalismo, inmediatez, sumisión sin libertad...” (Sobrino, *Jesucristo liberador*, 47).

³⁰ *Ibid.*, 46-47.

³¹ *Ibid.*, 51.

época”³²; y un significado histórico-teologal: “acontecimientos, exigencias, deseos... signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”³³.

La pastoral considera los signos de los tiempos en su primera acepción, como principio básico de relevancia y de pertinencia. En su segunda acepción, la teología entiende que la realidad histórica tiene una dimensión sacramental, pues en ella se manifiesta Dios presente. Esta misma presencia demanda reconocer el valor que debiera tener la *fides qua* para la teología. El acto de creer en Cristo en la actualidad, según Sobrino, debe configurar la cristología. Esta no puede reducir el conocimiento de Cristo a la *fides quae* transmitida en los textos de la Iglesia. Lo que ha sido válido en el campo de la espiritualidad debiera valer por analogía para un discernimiento de los signos de los tiempos.

Sobrino radica en la Iglesia (“lugar eclesial” de la cristología) la posibilidad de captar la presencia de Dios en la realidad histórica (“lugar social” de la cristología). En cuanto a lo primero, es en la Iglesia donde se transmiten los textos fundamentales acerca de Cristo. Esto las cristologías en general lo admiten; pero Sobrino introduce una distinción entre dos eclesialidades:

– Una es la de la institución eclesial que transmite y custodia el depósito de la fe y de la verdad. Ella presupone una primera eclesialidad, la de “la realización comunitaria de la fe en Cristo y la presentización de Cristo en la historia, en cuanto él es cabeza de un cuerpo que es la Iglesia”³⁴. A este nivel se realiza la “sustancia eclesial”, es decir, se hacen reales la fe, la esperanza y la caridad; en otras palabras, el seguimiento de Cristo hace de la Iglesia “sacramento con respecto a Cristo y llega a ser su cuerpo en la historia”³⁵. Esta realidad eclesial es anterior a la Iglesia que salvaguarda los textos acerca de Cristo.

– La cristología latinoamericana, por su parte, no solo arranca de esta fe real y comunitaria; lo hace fundamentalmente cuando se establece una “relación esencial” entre los pobres y la Iglesia, es decir, en la “Iglesia de los pobres”³⁶. En este caso, la Iglesia se realiza mediante una praxis liberadora, en un seguimiento que “asemeja a Jesús en su opción por los pobres, en sus denuncias y su destino histórico”³⁷. La co-

³² Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 4.

³³ *Ibíd.* 11.

³⁴ *Ibíd.* 49.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.* 50.

³⁷ *Ibíd.*

munitariedad señalada, en este caso, se expresa no como suma de la fe individual de las personas sino como complementariedad y solidaridad, como un llevarse unos a otros. De aquí que, “por ser los privilegiados de Dios y por la diferencia con la fe de los no pobres, los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental”³⁸. En esta Iglesia, normalmente, encontramos a Cristo crucificado, aunque resucitado.

En la Iglesia de los pobres, en cierto modo, se da un conocimiento nuevo de Cristo. Ella practica un seguimiento de Cristo del cual extrae un conocimiento aún más profundo del mismo Cristo, que en definitiva tiene un valor decisivo. La praxis tiene en la teología de la liberación prioridad sobre la ortodoxia. Esta es indispensable como servicio a la praxis. La praxis es principio y fin. El conocimiento teórico es medio. Las fuentes son medios. Lo son al servicio de la apelación de Dios a un seguimiento eclesial de Cristo y del llamado de Dios a la Iglesia de los pobres en particular.

Además, Sobrino sostiene que esta Iglesia de los pobres se concreta en una realidad amplia, que incide en la elaboración de la cristología:

El lugar eclesial es un lugar real de la cristología dentro de una realidad más abarcadora: el mundo de los pobres. Ese es su lugar social-teologal. Y digamos que si el lugar, en cuanto eclesial, influye sobre todo en el *contenido* cristológico –quién es Jesucristo–, el lugar, en cuanto social, influye sobre todo en el mismo modo del *pensar* cristológico cómo abordar a Jesucristo.³⁹

El mundo de los pobres es más amplio que la Iglesia ubicada en él. En virtud de este arraigo histórico de la Iglesia, la cristología extrae su comprensión de sus textos. La praxis liberadora de la Iglesia localizada en el mundo de los pobres hace que ella conozca mejor al Jesús que optó por los pobres. El lugar social incardina a la Iglesia en el plano de la creación, es decir, en la realidad atingente a todos los seres humanos. En tanto la Iglesia se ubica a este nivel de la realidad, y en particular, al nivel de los pobres, ella no es indemne a la conflictividad histórica.

No debiera extrañar, en consecuencia, que la teología latinoamericana no pueda ser neutral, sino que haya de ser “partidaria”. A propósito de la cristología, Sobrino afirma: “En palabras sencillas, creer en Cristo es algo que se hace, en último término, en el mundo real, su máximo cuestionamiento proviene del mundo real y su aceptación se hace en confrontación con el mundo real”⁴⁰. Y continúa: “El lugar social es, pues, el

³⁸ *Ibíd.* Este fue otro de los textos citados y objetados por la CDF.

³⁹ *Ibíd.* 51.

⁴⁰ *Ibíd.* 52.

más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica”⁴¹.

La praxis de seguimiento de Cristo en el mundo de los pobres marca la diferencia. Esta praxis *da que pensar, capacita para pensar y enseña a pensar*⁴². Al ubicarse a este nivel de la realidad, dicha praxis rompe con las otras cristologías. Lo dice Sobrino en términos categóricos: “...conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo”⁴³.

Al terminar esta parte constatamos otra dificultad en el uso que Sobrino hace de los términos. Ya habíamos señalado que utilizar el término de “lugar” para llamar a la realidad histórica puede motivar confusión. Ahora indicamos que el uso del término “lugar teológico” se acopla con el que normalmente es llamado “lugar hermenéutico”. Sobrino no habla nunca de “lugar hermenéutico”, pero en *Jesucristo liberador* se mueve en el registro de la interpretación contextual de los textos que nos transmiten a Cristo.

Captación del habla de Dios en la historia

Hemos visto, entonces, que Sobrino recurre al concepto de “lugar teológico” para designar un “desde dónde” hermenéutico. Su originalidad yace en que ve revelación en las fuentes y en el hoy. De alguna manera, el “lugar” también es fuente, pues el intérprete de los textos del Nuevo Testamento que nos enseñan quién ha sido Jesús es un creyente en Cristo y, por tanto, alguien que por su propio seguimiento de Cristo obtiene un conocimiento mejor de él.

Su mayor originalidad y la de la teología de la liberación en general, sin embargo, es afirmar que Dios habla hoy. Habló en el pasado; pero habla también en los acontecimientos actuales, y no solo para interpretar las fuentes tradicionales. Sobrino lo expresa con enorme claridad en un artículo escrito con un dejo coloquial, más libre y tal vez menos cuidado:

La teología de la liberación, por supuesto, acepta como fuente de conocimiento la revelación de Dios, el Antiguo y Nuevo Testamento, la tradición y el magisterio de la Iglesia. Pero a todo eso añadimos otra cosa: la realidad actual de Dios. Es fuente de conocimiento teológico lo que hoy dice Dios. Ese hoy de Dios es tan importante para la teología como el ayer de Dios que nos ha sido dado, que lo recibimos, lo aceptamos, lo creemos. Dios sigue hablando, y va a decir quizás cosas muy sencillas, como por ejemplo que la muerte de pueblos

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.* 53-55.

⁴³ *Ibíd.* 57.

enteros es pecado. Ese hablar hoy de Dios es fuente de conocimiento teológico, y no solo para la pastoral, como si, una vez que ya aprendimos teología sin ese hoy de Dios, tuviéramos que ver cómo aplicar lo aprendido al hoy de la historia. Que hay una palabra actual de Dios ya lo sabemos, pero conviene subrayar que esa palabra se convierte en fuente de conocimiento.⁴⁴

Como vemos, se trata aquí de algo muy distinto al asunto hermenéutico de *Jesucristo liberador*. En ese caso interesaba determinar el lugar desde el cual leer el “texto” recibido del pasado. Ahora el “texto” a ser leído es la historia actual. Seguiremos en esta materia el artículo de Sobrino sobre “los signos de los tiempos”, y no al que recién hemos hecho referencia, pues nos parece que en él se aborda con mayor cuidado este asunto; este dice así:

Lo que con esto se quiere decir es que la teología de la liberación no se concibe a sí misma como pura explicación de textos del pasado o como una interpretación de esos textos de modo que sean relevantes para el presente. Esa es parte de su tarea, como lo es de toda teología; pero no se reduce a ella. Formalmente su quehacer puede ser descrito como elevar a concepto teológico la realidad actual, la realidad en que Dios se manifiesta y la realidad en que acaece el responder y corresponder de los seres humanos a ese Dios que se manifiesta. En ese modo de proceder tiene por supuesto en cuenta los conceptos previos de la teología y, ciertamente, las formulaciones y conceptualizaciones de la revelación de Dios en la Escritura, en la tradición y en el magisterio; pero su intento, en cuanto teología, es conceptualizar teológicamente lo que hoy es la realidad, lo que de Dios y de la fe dice la realidad.⁴⁵

La realidad habla de Dios porque Dios habla por medio de la realidad. Esto –nos parece– constituye la mayor novedad de la teología de Sobrino y de la teología latinoamericana en general. El teólogo no suele definir aquí *in recto* qué entiende por “realidad”. En su teología, la realidad es la existencia humana histórica en la cual el Hijo de Dios se ha encarnado, en la cual Dios habla y llama por medio de los pobres quienes representan al Crucificado en el presente. La realidad es la creación y en especial el mundo de los pobres del cual los cristianos han de encargarse⁴⁶.

A propósito del artículo que comento, los “signos de los tiempos” dicen relación a una experiencia histórica y eclesial de Dios análoga a la del pueblo israelita en el

⁴⁴ Sobrino, “Lo fundamental de la teología de la liberación”, 177.

⁴⁵ Ídem, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 266.

⁴⁶ Puede consultarse Ídem, *Jesucristo liberador*, 46-48; 51-56; ídem, *El principio-misericordia*, 16-19; 215-221; 250-258; ídem, *La fe en Jesucristo*, 87-104; 389-409; ídem, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 17-38.

Éxodo y a la de la Iglesia primitiva, en las cuales fue posible registrar la revelación de Dios como salvación y liberación. Si Dios se revela en la realidad así entendida, es imperioso determinar cuál es el “lugar ideal” de observación.

La preocupación de Sobrino por dar con este lugar –como hemos visto– es decisiva para la teología. Si se afirma que Dios está presente en la realidad, sería extraño que los teólogos se desentendieran de saber qué quiere decir él hoy. Sobrino señala:

Esta activa apertura a la posibilidad, al menos, de que Dios siga hablando concretamente debe estar presente en el quehacer teológico, pues no habría mayor contrasentido teológico que el contrasentido teológico de que Dios estuviese hablando, por una parte, y que la teología ni siquiera tuviese noticia de ello. No nos parece correcto el presupuesto de que la revelación de Dios, en cuanto cosa real, se dio en el pasado y que lo que le compete a la teología a lo largo de la historia es solo desarrollar conceptualmente, aunque en cuanto desarrollo sea novedoso, las virtualidades no explicitadas en el pasado. Esto lo debe hacer, sin duda, la teología, pero debe estar abierta a que sea el mismo Dios el que históricamente vaya desarrollando esas virtualidad es de modo real a través de palabras actuales en la historia.⁴⁷

Tomemos como ejemplo lo que el mismo Sobrino considera el “signo de los tiempos” por excelencia, en el cual se funda toda la teología de la liberación. El “hecho mayor” –repite, siguiendo a Gustavo Gutiérrez– es “la irrupción de los pobres”. Este acontecimiento característico del siglo XX y particularmente de los años en que surge esta teología, ha de considerarse el lugar más nítido del habla de Dios hoy. Este, que constituye el lugar actual de la Palabra que Dios dirige a los hombres de esta época y que exige a ellos una respuesta comprometida, es lo que merece ser pensado teológicamente. No son en este caso las fuentes tradicionales lo que importa atender sino la realidad histórica misma.

Es útil continuar con la ilustración del concepto: “...cuál sea la presencia de Dios en los pobres y qué palabra pronuncia a través de su pobreza lo determina la teología de la liberación en tres dimensiones que vamos a formular en el lenguaje de Medellín”⁴⁸: primero, se nos dice que Dios acoge el clamor de la pobreza; segundo, que Dios genera en los pobres esperanza de liberación; tercero, que el intento de una transformación total y una liberación integral, bien pueden ser considerados expresiones de la “presencia de Dios”⁴⁹.

⁴⁷ *Ibíd.*, 253.

⁴⁸ *Ibíd.*, 255.

⁴⁹ *Ibíd.*

Sobrino admite que ver en la “irrupción de los tiempos” un signo de los tiempos en sentido histórico-teológico (y no meramente en sentido histórico-pastoral) es un asunto de fe o, si se desea, un asunto pre-teológico; pero esto no quiere decir que sea arbitrario. Se puede argüir con tres tipos de razones:

– Primera, los creyentes pobres en América Latina ven “una palabra actual de Dios” en contra de la pobreza⁵⁰. Hay algo novedoso en captar ahora así a Dios. Es razonable y eficaz concluir que “Dios se muestra en contra de la injusta pobreza y de la muerte y está en favor de la liberación y de la vida”⁵¹.

– Segunda razón, no debe extrañar que Dios hoy hable en contra de la pobreza porque también, en otros tiempos, por medio de los pobres, “ha dicho una palabra de salvación a todos”⁵². Y continúa:

...lo que la teología hoy entiende por signos de los tiempos resultan ser los grandes acontecimientos fundantes de la revelación, y la presencia de Dios entre los pobres resulta ser la presencia más específica, novedosa y escandalosa de Dios en la revelación.⁵³

Si se reveló en forma escandalosa y decisiva en el pasado, ¿no puede hacerlo del mismo modo en el presente? Sobrino incluso asume una actitud conflictiva:

No debiera entonces sonar como cosa extraña al menos el que la teología de la liberación vea a Dios hoy también en la realidad de la pobreza y que en ella escuche su palabra actual. De nuevo habría más bien que extrañarse de que cualquier teología que se autocomprendiese cristianamente no sospechase esa presencia y Palabra de Dios en los pobres de este mundo.⁵⁴

– Tercera razón: es dable pensar que la novedad y la creatividad cristiana como efectos de tal comprensión de los signos de los tiempos diga relación estrecha con un habla actual de Dios en este mundo de los pobres.

[Esa novedad y creatividad] son realidades históricas que se generan en aquellos creyentes que han escuchado la actual Palabra de Dios en la manera descrita y no en otra, y que han respondido a la concreta exigencia de esa concreta palabra y no a otras exigencias.⁵⁵

⁵⁰ *Ibíd.*, 257.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*, 258.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.*, 259.

⁵⁵ *Ibíd.*

Aquellas no son fruto de un estudio de los textos de la revelación. Y continúa Sobrino: “La novedad y creatividad de la teología de la liberación se debe fundamentalmente a desarrollarse como reflexión sobre esos signos de los tiempos y como reflexión sobre la respuesta a esos signos de los tiempos”⁵⁶.

Incluso es tal la importancia que tiene descubrir el habla de Dios en estos signos de los tiempos que –en tal sentido– arrebató la prioridad a las fuentes tradicionales. Si en el campo de la espiritualidad la comunicación de Dios a las personas tiene por objeto un llamado a algo nuevo y particular, algo que no consiste simplemente en comprender mejor las escrituras, y que esta comunicación tenga para esas personas una importancia de primer orden, también en el campo de la experiencia colectiva de la Iglesia tiene una relevancia principal saber a qué cosa Dios puede llamarla, lo cual ocurre por medio de la realidad y los acontecimientos históricos actuales⁵⁷.

De aquí extrae toda su fuerza la prioridad que la teología de la liberación otorga a la ortopraxis sobre la ortodoxia. Lo fundamental, también a nivel eclesial, no es comprender bien los textos del pasado sino leer correctamente el texto de la historia actual, para responder en este plano al Dios que hoy llama a una determinada misión histórica; y, por lo mismo, puede irritar a la teología tradicional que Sobrino pida conversión y fe a los teólogos para realizar su trabajo. La teología tradicional como interpretación objetiva de textos del pasado no ha requerido conversión y fe actual. Estas han podido ser un complemento metodológicamente dispensable.

Para la teología de la liberación, en cambio, son decisivas. La lectura de las fuentes del pasado tiene una importancia de segundo orden o, más precisamente, subordinado. La teología de la liberación se especifica como *intellectus amoris*. No deja de ser *intellectus fidei*, pero lo es como fe subjetiva que incorpora la fe de la Iglesia, y que en América Latina no tiene mejor modo de expresarse que como praxis de opción por los pobres⁵⁸.

Ubicadas correctamente las fuentes tradicionales donde corresponde, su función hermenéutica es imprescindible. A este efecto Sobrino recuerda la validez de los *loci theologici* de Cano. Es preciso establecer una relación “entre la realidad presente que suministra a la teología contenidos, dirección y motivación existencial, y lo que es

⁵⁶ *Ibid.*, 260.

⁵⁷ *Ibid.*, 152.

⁵⁸ *Ídem*, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*”, 243-266.

entregado desde el pasado como fuentes (Escritura, tradición, magisterios, sentencias teológicas, etcétera)”⁵⁹.

Estas son las fuentes teológicas que permiten reconocer en qué sí y en qué no el “lugar” actual de la teología constituye también una fuente de conocimiento teológico. Sobrino es muy consciente de la novedad de su planeamiento. Por eso insiste en que el acceso a las fuentes puede hacerse de otra manera:

Este modo de proceder puede asustar si no se le entiende bien; en cualquier caso, es delicado y tiene sus peligros. Por ello la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los signos de los tiempos desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret. (Y ya hemos insistido en que esa honrada verificación, más que debilitar, confirma desde la revelación que sí puedan llamárseles signos de los tiempos).⁶⁰

En un sentido, la Palabra actual de Dios tiene prioridad, pero en otro la tiene la Palabra de Dios pronunciada en el pasado en los “lugares teológicos propios” tradicionales. Sobrino es consciente de la posibilidad de entender mal las cosas, con los peligros que ello acarrea. Y dice:

Esta argumentación tomada de la realidad tiene su peligrosidad y por ello cuando se habla de signos de los tiempos se dice que hay que discernirlos a la luz del Evangelio, desde lo que es normativo para la fe. Esta argumentación con la realidad es también, en último término, indefensa, pues por definición no se puede ir más allá de ella para mostrarla como argumento; y por ello puede ser discutible teóricamente el valor de argumentar con la realidad.⁶¹

Al concluir esta sección, hago notar algo que para nuestra investigación tiene enorme importancia. Este artículo sobre los signos de los tiempos en ninguna oportunidad llama “lugar teológico” al “lugar” histórico y eclesial al que le da la prioridad señalada. Solo usa el término –y muy a la pasada– para referirse a los *loci* de Cano.

No ocurre lo mismo en *Jesucristo liberador*, como ya hemos visto. ¿Cómo interpretar esta ausencia? ¿Ha sido intencional o resultado de un descuido? Tal vez Sobrino, en *Jesucristo liberador*, le dio relevancia por error, ya que su teología ha podido prescindir de él y recurrir a otro término para referirse a la presencia histórica actual de Dios. Tal vez le pareció circunstancialmente útil, así como en otros momentos pudo estorbarle.

⁵⁹ Ídem, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 264.

⁶⁰ *Ibíd.*, 266.

⁶¹ *Ibíd.*, 267.

A mi entender, independientemente del término usado, ambas obras convergen en reconocer a la historia actual una autoridad de revelación. Esto es lo único decisivo. El uso del término “lugar teológico” bien parece prescindible.

Conclusión

La CDF pudo confundirse con la terminología usada por Sobrino. No debió hacerlo, de haber tenido suficientemente en cuenta las explicaciones que el autor suministró de su nomenclatura. Sobrino utiliza el término “lugar teológico” en un sentido más amplio del que le dio M. Cano, Sin embargo, aclarado un hipotético malentendido, difícilmente podemos pensar que la Congregación hubiera aceptado que se diera autoridad de revelación a la historia actual.

No es fácil reconocer que haya una Palabra de Dios que aparentemente pudiera relativizar la autoridad a la Palabra contenida en las escrituras y transmitida en los textos de la Iglesia. Más difícil aun sería pedirle a la CDF que reconozca prioridad a la obediencia a la Palabra actual de Dios. Porque, independientemente de este prejuicio, esta demanda de la teología de la liberación ha tenido dificultades para abrirse paso en el siglo XX⁶². La teología de los signos de los tiempos de la cual depende todavía no logra clarificar su método⁶³.

En suma, ¿cuán decisivo es el uso de “lugar teológico” para denominar el habla de Dios en el presente? No parece serlo. Sin embargo, la indicación primera de Sobrino y los demás teólogos latinoamericanos es correcta. Si con ella Cano designó fundamentalmente la revelación de Dios que necesitaba de otros lugares para ser interpretada, la teología de la liberación llama con el mismo término a una revelación que de algún modo continúa hasta hoy y que, sin embargo, necesita de un nuevo aparato metodológico para ser interpretada.

Bibliografía

Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”. En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 153-181. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

⁶² Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, 253-287.

⁶³ Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica”.

- _____. “Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal”. En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 526-549. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Elenco de proposiciones erróneas y peligrosas observadas en los volúmenes *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo* del P. Jon Sobrino S. J.”. Texto inédito.
- _____. “Instrucción *Donum veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html (consultado el 19 de julio de 2015)..
- _____. “Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S. J.”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html (consultado el 25 de agosto de 2015).
- _____. “Nota explicativa a la Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino S. J.”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_sp.html (consultado el 25 de agosto de 2015).
- Ellacuría, I. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina.” En *Misión abierta* 4-5 (1981): 225-240.
- Fernández, V. M. “Los pobres y la teología en la ‘Notificación’ sobre las obras del P. Jon Sobrino”. *Teología* 92 (2007): 143-150.
- Hünemann, P. “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica”. En *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, por P. Hünemann, 217-261. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- _____. “Los escritos de Jon Sobrino condenados”. *Selecciones de teología* 187 (2008): 227-240.
- Juan Pablo II. “Carta encíclica *Fides et ratio*”. *AAS* 91 (1999): 5-88.
- Ligorio Soares, Alfonso M. “Entrelíneas de la ‘Notificación’. Consideraciones previas a una respuesta que hay que construir”. En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por J. M. Vigil, 230-239. México D.F.: Dabar, 2017.
- Loewe, William. “Interpreting the Notification. Christological Issues”. En *Hope and Solidarity. Jon Sobrino’s challenge to Christian Theology*, por Stephen J. Pope, 143-152. New York: Orbis Books, 2008,

- Muñoz, Ronaldo. “La ‘Notificación’ a Sobrino”. En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por J. M. Vigil, 165-168. México D.F.: Dabar, 2017.
- Ochagavía, Juan. “La Notificación del Vaticano a Jon Sobrino no es un castigo”. *Mensaje* 56 (2007): 17-18.
- Parra, Alberto. “El método hermenéutico bajo sospecha. La ‘Notificación’ a Sobrino”. En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por J. M. Vigil, 269-278. México D.F.: Dabar, 2017.
- Schickendantz, C. “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”. En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, editado por V. Azcuy, C. Schickendantz, y E. Silva, 253-287. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Sobrino, Jon. “Carta a P. Peter-Hans Kolvenbach, Superior General de la Compañía de Jesús”. *Gloobal*, <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=2639> (consultado el 25 de agosto de 2015).
- _____. “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”. *Revista Estudios Centroamericanos, ECA*, 322-323 (1975): 426-445. [También en: *La resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, por J. Sobrino, 21-53. Santander: Sal Terrae, 1981].
- _____. *El principio-misericordia*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. “Epílogo”. En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por J. M. Vigil, 285-293. México D.F.: Dabar, 2017.
- _____. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1991.
- _____. “Hacer teología en nuestro tiempos y en nuestro lugar”. *Revista latinoamericana de teología* 87 (2012): 259-275.
- _____. *La fe en Jesucristo*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. “Lo fundamental de la teología de la liberación”. *Proyección* 32 (1985): 171-180.
- _____. “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”. *Estudios eclesiásticos* 64 (1989): 249-269.
- _____. “Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe”. Texto inédito.

- _____. “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*”. *Revista latinoamericana de teología* 5 (1988): 243-266. [También en: *El principio misericordia*, por J. Sobrino, 47-80. Santander: Sal Terrae, 1992].
- Susin, Luiz Carlos. “El privilegio y el peligro del ‘lugar teológico’ de los pobres en la Iglesia”. En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por J. M. Vigil, 260-266. México D.F.: Dabar, 2017.
- Vigil, J. M. (org.). *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México D.F.: Dabar, 2017.