

ISSN 2145-7468



KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 4 N° 4 • Julio de 2011 - Junio de 2012

Universidad Bautista
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Gloria Ángel
Directora Administrativa

Consejo de la Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Mg. Leonel Rubiano
*Director de Extensión
y Educación Continuada*

Mg. Betty Ruth Lozano Lerma
Directora de Investigaciones

Lic. Eneried Arboleda
Directora de Programa a Distancia

Lic. Freddy Marín Arredondo
Coordinador de Ministerio Práctico

Mg. Marco Tulio Tovar
Profesor

Lic. Luis Carlos Rincón
Profesor

Lic. Jairo Racines
Profesor

Dra. Frida Robles
Profesora

Mg. Nestor Aníbal Gómez
Profesor

Dr. Ausberto Guerra
Capellán

Ferney Torres
Representante Estudiantil



Directora

Betty Ruth Lozano Lerma

Comité Editorial

Lic. Jeannette Franco

Mg. Gustavo Sánchez

Mg. Pablo Moreno

Comité Consultivo

Dra. Nancy Bedford

Dr. Juan Carlos Cevallos

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Harold Segura

Dr. Samuel Escobar

Dr. René Padilla

Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Mg. Amílcar Ulloa

Mg. Michael Joseph

Mg. Héctor Molano

Mg. Pablo Moreno

Kronos Teológico es una publicación anual de la Universidad Bautista
Avenida Guadalupe N° 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781
revistakronos@funibautista.edu.co
www.funibautista.edu.co
Cali - Colombia

ISSN 2145-7468

Los autores de los artículos publicados
en la revista son responsables de los mismos.

Suscripción

Cada número en Colombia tiene un costo de \$20.000 pesos, incluyendo envío.
Para América Latina y el Caribe US 40 dólares, Estados Unidos y Europa US 60 dólares, incluyendo gastos de envío.

Mayor información:

rectoria@unibautista.edu.co
revistakronos@unibautista.edu.co
investigaciones@unibautista.edu.co

Diagramación: Rodrigo Valencia S.

Impresión: Artes Gráficas

javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación	5
---------------------------	---

Artículos

Espiritualidad pacificadora: La espiritualidad cristiana, expresión del Dios despojado.....	13
<i>Harold Segura Carmona</i>	

La moral en el pensamiento teológico y bíblico en la interpretación cristiana	29
<i>Leonel Rubiano Villa</i>	

Una teología comprometida: El caso de tres teólogos del siglo XVI	57
<i>Juan Carlos Gaona Poveda</i>	

Injustos viviendo en el país de los injustos	77
<i>Gustavo Sánchez Gutiérrez</i>	

Reseña

CONTRATO INTERCULTURAL Crisis y refundación de la educación teológica.....	93
<i>Matthias Preiswerk, investigador</i> <i>Juan Carlos Gaona Poveda</i>	





Presentación

BETTY RUTH LOZANO LERMA

La revista ***Kronos Teológico*** ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la *Universidad Bautista*. La revista quiere ser también un canal de difusión de los avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en toda América Latina y el Caribe.

Kronos Teológico espera convertirse en una publicación de referencia obligada en el campo de la reflexión teológica y bíblica a nivel nacional y regional, por lo que nos estamos esmerando en reunir los requisitos necesarios para su indexación ante COLCIENCIAS, el ente estatal que regula la investigación en Colombia.

¿Por qué KRONOS TEOLÓGICO?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar la realidad social, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo en esta investigación transdiscipli-

nar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable; sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la realidad social es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre **KRONOS TEOLÓGICO** refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene, es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

KRONOS TEOLÓGICO es una revista exenta de denominaciones que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. **TEOLOGÍA**: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en que se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. **HISTORIA**: refiere a las diversas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. **PASTORAL**: refiere a las diversas expresiones de la acción pastoral, identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico – teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. **BIBLIA**: refiere a las diversas escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian la realidad social.

KRONOS TEOLÓGICO, además de su respectivo comité editorial, cuenta con un comité consultivo formado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité consultivo así como otros investigadores y teólogos de la región nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.



En esta oportunidad la revista trae cuatro artículos y una reseña bibliográfica. El primero de los artículos es del teólogo Harold Segura titulado **Espiritualidad pacificadora: la espiritualidad cristiana, expresión del Dios despojado**, en el cual el autor cuestiona la absolutización de la fe por ser generadora de la intolerancia religiosa que se ha expresado a través de la historia del cristianismo en innumerables hechos de violencia que contradicen la verdadera espiritualidad cristiana, que está basada en la gracia de Dios y lo que procura es la reconciliación de los seres humanos. El de Segura es un artículo sugestivo que se permite recoger la crítica de un autor ateo, Saramago, el premio nobel de literatura, a la utilización que se ha hecho de la imagen de Dios para justificar la violencia y que utiliza la noción de *pensamiento débil* de Gianni Vattimo, filósofo postmodernista, como opuesto a un pensamiento absoluto, fundamentalista y trascendente que se asocia a prácticas con esas mismas características que se oponen a una espiritualidad pacificadora que promueve relaciones dialogantes e inclusivas. El autor nos aporta una reflexión que fortalece la esperanza en un contexto latinoamericano de violencias y despojo contra los más empobrecidos e indefensos, ofreciéndonos una imagen de Dios que en su fragilidad se identifica con los más débiles y nos invita a vivir una *espiritualidad débil* que sea expresión del despojamiento de Dios en el espíritu de Jesús el Cristo.

El siguiente artículo titulado **La moral en el pensamiento teológico y bíblico en la interpretación cristiana**, es del docente de nuestra institución, el magister Leonel Rubiano. El autor está preocupado por



la que define como “una verdadera crisis moral en todos los ámbitos de la vida”, en nuestra época. Para enfrentar esta preocupación acude a una perspectiva bíblica y teológica que le permita entender la moralidad de la iglesia hoy en día, y develar si ésta es una moralidad autónoma o más bien está conforme con la moralidad de la sociedad en general. La gran pregunta que circunda este texto es si la moral de la iglesia cristiana está enraizada en su entendimiento de Cristo o no. El autor empieza por hablar de la influencia del legalismo ético de Aristóteles y Kant dentro del pensamiento cristiano para después cuestionar el cristianismo moralizante que heredamos de nuestros padres, que se basa únicamente en los mandamientos y deja por fuera la teología moral de Jesús. También nos presenta la teología moral en perspectiva católica, la especificidad de la moral cristiana, la relación entre moral y ética, para terminar hablándonos de la moral en el pensamiento bíblico. El texto nos deja con el reto de profundizar en esta reflexión tomando en cuenta la perspectiva moral que contiene el “ámbito mediador de la salvación cristiana en la historia” de acuerdo al plan de Dios para la humanidad.

Una teología comprometida: el caso de tres teólogos del siglo XVI, es el título del artículo del estudiante de último año de teología de nuestra institución Juan Carlos Gaona. El interés del autor es ilustrar el compromiso de la teología a partir del análisis de los compromisos adquiridos por los teólogos del siglo XVI que fueron protagonistas de la Reforma Protestante en sus diferentes versiones. Los teólogos examinados son Martín Lutero, Tomas Muntzer y Miguel Sattler quienes de diferentes formas dieron respuesta a los retos que las circunstancias históricas les impusieron, formulando una teología comprometida con su época. El autor termina señalando algunos de los desafíos que desde América Latina se le imponen hoy al quehacer teológico: el yo consumista dictado por el libre mercado, las crecientes desigualdades sociales, la relación teología – poder. Nos queda, entonces, el desafío de desarrollar una teología con pertinencia social, revisando el camino que abrieron los teólogos del siglo XVI, pero abriendo nuestras propias sendas.

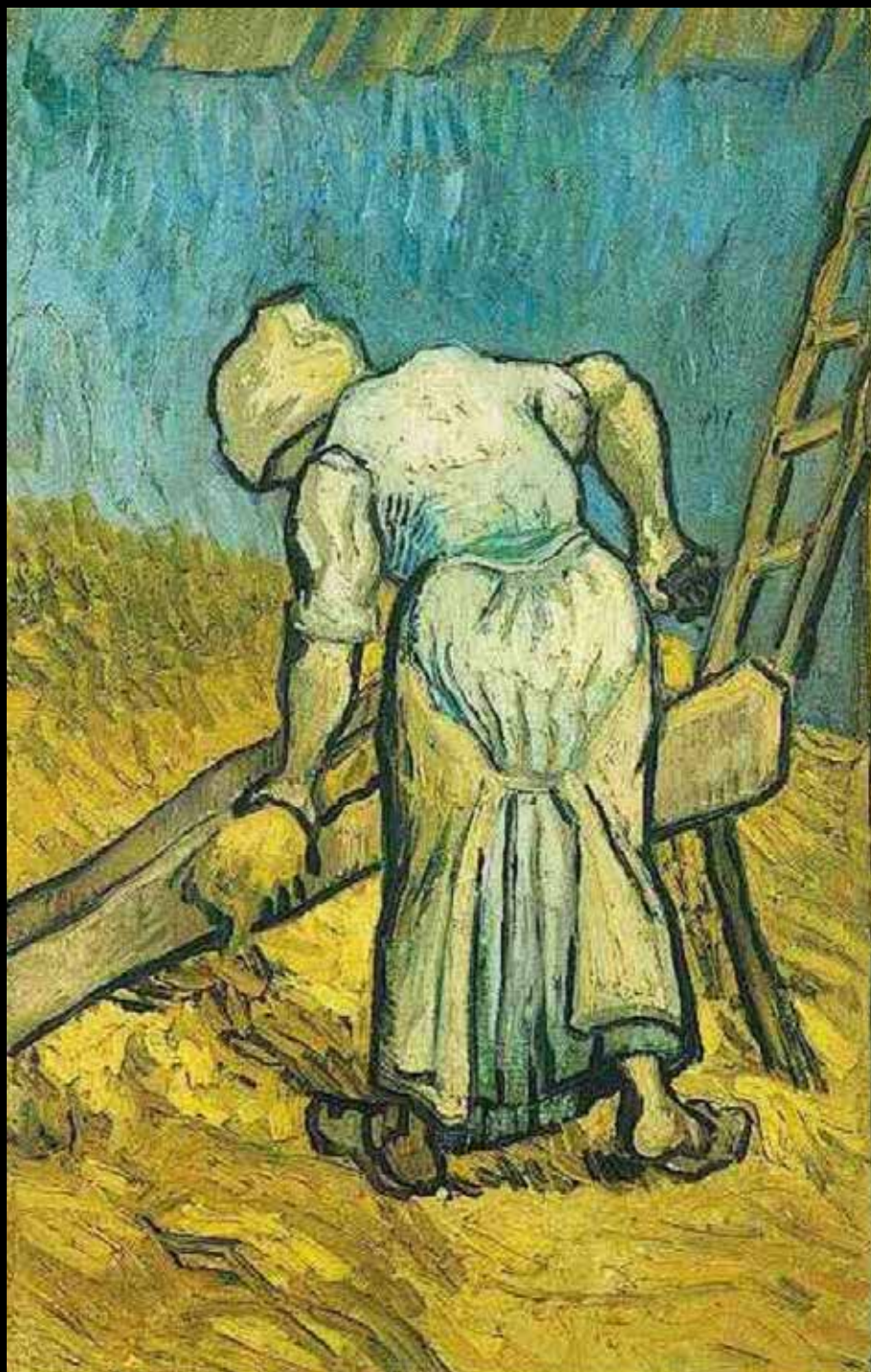


El vicerrector de nuestra institución, Gustavo Sánchez, nos presenta un artículo preparado como Conferencia Inaugural para el primer semestre del 2012: **Injustos viviendo en el país de los injustos**. Con un lenguaje coloquial nos narra episodios de la historia colombiana conocida como La Violencia, para ilustrar cómo las demandas de justicia de quienes fueron violentados hace más de medio siglo, continúan sin ser satisfechas. Esta es una reflexión que nos lleva a pensar acerca de todas las dimensiones de la justicia. Nos cuestiona acerca de las demandas individuales que hacemos buscando una justicia que nos favorezca pero que lastima a otros, lo cual resulta en una injusticia. El autor nos insta a buscar una justicia que en palabras de Tillich sea “el encuentro del ser con el otro ser”. Una justicia, que según la reflexión que se hace de esta noción en Mateo y Pablo, muestre la perfección de la misericordia de Dios en el hecho de darse a los otros por amor. Esta es, pues, una reflexión para seguir profundizando en relación con la situación de numerosas y continuas vulneraciones a los derechos fundamentales del pueblo colombiano: *la justicia en un país injusto*, es el título que el autor da al último acápite de su artículo.

Al final podemos encontrar la reseña que hiciera Juan Carlos Gaona del libro **CONTRATO INTERCULTURAL. Crisis y refundación de la educación teológica** del teólogo y pedagogo suizo – boliviano Matthias Preiswerk. En esta reseña, se hace un acercamiento crítico a la obra, a través de cinco ventanas que visibilizan aspectos puntuales -pero interrelacionados- de la artesanía intelectual que representa las 462 páginas de la obra. Estas ventanas son: autor, estructura lógica, fundamentación conceptual-epistemológica, metodología y prospectiva.







Vincent van Gogh
Mujer campesina cortando paja
Óleo sobre tela



Espiritualidad pacificadora: La espiritualidad cristiana, expresión del Dios despojado¹

Pacific spirituality: Christian spirituality,
expression of a stripped God

HAROLD SEGURA CARMONA²

Artículo de reflexión recibido el 05/05/2012 y aprobado el 15/06/2012

Resumen

El ministerio de la reconciliación pacificadora es una dimensión imprescindible de la misión cristiana. Ese ministerio supone una espiritualidad que configure las actitudes fundamentales de Jesús, sobre todo las relacionadas con su Encarnación: capacidad para abajarse, despojarse *-kenosis-* y, desde esa debilidad entregarnos su paz y su reconciliación. Una espiritualidad débil (despojada de pretensiones absolutistas y ambiciones de poder) es pre-requisito para el cumplimiento de la misión reconciliadora.

Palabras claves: Reconciliación, espiritualidad, debilidad, encarnación, paz, kenosis.

1 Este artículo es resultado de una serie de conferencias ofrecidas a la comunidad académica de la Fundación Universitaria Bautista sobre el tema de Espiritualidades y Conflicto en el mes de mayo de 2012.

2 Director mundial del Departamento de Relaciones Eclesiásticas para Visión Mundial. Actualmente adelanta sus estudios doctorales en teología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es autor de numerosos libros y artículos sobre espiritualidad cristiana y cuidado de la niñez. Correo electrónico: harold_segura@wvi.com



Abstract

The ministry of reconciliation, peacekeeping is an indispensable dimension of Christian mission. That ministry is a spirituality that set the fundamental attitudes of Jesus, especially those related to the Incarnation: the ability to humble oneself, shed (*kenosis*) and from that weakness surrender his peace and reconciliation. A weak spirituality (stripped of absolutist pretensions and ambitions of power) is a prerequisite for the fulfillment of the mission of reconciliation.

Key Words: Reconciliation, spirituality, weakness, incarnation, peace, *kenosis*.

“Ningún cristiano que desee gozar en su Señor puede usar el poder para coaccionar ni dominar. Pues el dominio de nuestro rey consiste solamente en la enseñanza y el poder del espíritu”.

Hans Denck

Dios es inocente

José Saramago, el escritor portugués Premio Nobel de Literatura, fue uno de los críticos más lúcidos y vigorosos de la religiosidad que se ampara tras la figura de Dios para fomentar la violencia, excluir a los que piensan de forma diferente y para encubrir las injusticias. En varias de sus obras, como *El evangelio según Jesucristo* (1991) y *Caín* (2009), hizo un llamado a considerar lo que llamó *El factor Dios*, porque, según él:

Dios es inocente [...] de haber creado un universo entero para colocar en él seres capaces de cometer los mayores crímenes para luego justificarlos diciendo que son celebraciones de su poder y de su gloria, mientras los muertos se van acumulando, estos de las torres gemelas de Nueva York, y todos los demás que, en nombre de un Dios convertido en asesino por la voluntad y por la acción de los hombres, han cubierto e insisten en cubrir de terror y sangre las páginas de la Historia. (Saramago, 2001, *El País*)



Su crítica feroz no es en contra Dios, pues para él Dios no existe; es contra quienes en su nombre ejecutan las violencias. De allí que el Nobel insistiera una y otra vez en la necesidad de conversar acerca del tema religioso. Así se explica el interés que este «santo ateo» tenía en Dios. Él mismo reconocía «paradójicamente y humorísticamente, que, sin Dios, su literatura perdería sentido» (Gómez, 2010, p. 133).

En una de sus pocas obras de teatro, la titulada *In nomine Dei*, el tema es el anabautismo radical del siglo XVI. En ella arremete contra la violencia protagonizada por algunos sectores extremistas, en particular los lamentables hechos ocurridos en la ciudad de Münster, donde los 14.000 habitantes se mataron, torturaron y degollaron hasta que sólo quedaron 2.000. Es una obra escrita contra la intolerancia religiosa que su mismo autor presenta así:

No se tomen estas palabras como una nueva falta de respeto a las cosas de la religión [...] No tengo yo la culpa, ni la tiene mi discreto ateísmo, de que en Münster, en el siglo XVI, como en tantos otros tiempos y lugares, católicos y protestantes anduvieron despedazándose unos a otros en nombre del mismo Dios **-In nomine Dei-**[...] Los acontecimientos descritos en esta pieza representan, tan sólo, un trágico capítulo de la larga, y por lo visto, irremediable historia de la intolerancia humana. Que lo lean así, y así lo entiendan, creyentes y no creyentes, y se harán, tal vez, un favor a sí mismos. (Saramago, 2003, p.7)

Siempre que la fe se absolutiza, la espiritualidad degenera en intolerancia y la teología en sistema de opresión, traicionando el sentido cristiano de ambas. Tiempo faltaría para citar tantas violencias *In nomine Dei*, la de la Conquista española, la quema de brujas, la persecución contra los llamados herejes, la de los cristianos contra los paganos, la de los cristianos contra los cristianos... en fin, la vergüenza es mucha.

Esa es una historia que contradice en lo más profundo la espiritualidad cristiana. Ésta es, por esencia y definición, pacificadora; encarna la paz como principio de vida cotidiano y la construcción de la paz como vocación social y política. Es una espiritualidad, al decir de Juan Driver, enraizada en la gracia de Dios. Dice él que...



Esta espiritualidad [...] se expresa en la esperanza, y consiste en creer en aquello que parece ser imposible: la reconciliación de los seres humanos entre sí y con Dios en una convivencia radical caracterizada por la justicia y la paz. Por eso el gozo es una característica fundamental de la comunidad mesiánica, la cual confía más en el poder de Dios que en sus propias posibilidades, esta esperanza gozosa otorga a los discípulos de Jesús esa seguridad y confianza necesarias para vivir –contra la corriente– los valores propios del Reino de Dios. En la economía de Dios no se echará a perder ningún esfuerzo que corresponda al reino de Dios y su justicia (Drive, 2005, p. 13)

Es, en resumen, una espiritualidad pacificadora que da testimonio de la reconciliación, la justicia y la esperanza, en el contexto de una comunidad que convive su fe con radicalidad, confiando en el poder de Dios más que en sus propias fuerzas. ¿No es este, acaso, el mejor testimonio que se pudiera dar en esta América Latina llena de tantas violencias y despojos?

La debilidad de un Dios todopoderoso

A propósito del poder de Dios, del que habla Driver como fondo de la fe radical, se hace necesario que consideremos la relación intrínseca entre ese poder y la espiritualidad pacificadora. No hay que dar por sentado que se entiende de la misma manera lo que significa declarar que se cree en un Dios de todo poder.

Por ejemplo, en diversas épocas y circunstancias el poder de Dios sirvió para legitimar los peores absolutismos, o para fomentar una espiritualidad excluyente e intolerante. Por ejemplo, el querido abad Bernardo de Claraval (1090-1153), estaba convencido de que el poder de Dios le pertenecía por igual a la Iglesia y a sus representantes, por lo que abanderó acciones de espantosa intolerancia hacia los que él y la Iglesia denominaban enemigos de Cristo. Si el poder de Dios era absoluto, entonces absoluto era también el poder de la Iglesia, incluso para usar la espada contra los que se oponían a ella.



Bernardo, en el año 1130, en su Elogio de la nueva milicia templaria, equiparó esa milicia con los ejércitos divinos: Aspira, decía él, «a exterminar a los hijos de la infidelidad [...] combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso y contra las fuerzas espirituales del mal» (Martín, 2004, p. 531). Creía que la creencia en Dios era un hecho infundido por la divinidad y por lo tanto incuestionable. Y en ese mismo escrito cita uno de los salmos como parte de su argumento intolerante: «¿Acaso no aborrezco, Señor, a los que te odian, y abomino a los que te rechazan?» (Sl 139:21).

Hay imágenes -y teologías- del poder de Dios que conllevan al autoritarismo, a la intolerancia y la violencia. Quizá convenga que, en lugar de sobredimensionar el discurso teológico acerca de Dios como soberano absoluto (Señor de los Ejércitos), se rescate y se pronuncie la imagen del Dios que «se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo» (Flp 2:7). Dios, en este caso, se hace fuerte gracias a su debilidad.

El texto evangélico que narra los acontecimientos del llamado Domingo de Ramos dice que cuando los discípulos fueron a buscar el pollino solicitado por el Maestro, un hombre les preguntó: “¿Por qué desatáis el pollino? Ellos contestaron: Porque el Señor lo necesita” (Lc 19:33). Esta imagen del Jesús que necesita un pollino, nos comunica la debilidad del Dios que nos redime. Porque lo que nos redime no es la prepotencia de Dios -ninguna prepotencia es redentora-, sino su sencillez y su abajamiento puesto al servicio de nuestra salvación.

“Pensamiento débil”

Sobre este abajamiento de Dios ha hablado con insistencia ya desde hace varios años el reconocido pensador italiano Gianni Vattimo. Se considerará a continuación algunas de sus ideas y la pertinencia de éstas para la promoción de una espiritualidad pacificadora.

Vattimo, en palabras de uno de sus presentadores, «es el filósofo que ha luchado durante toda su vida contra la rigidez de la objetividad y

3. Piorgiorgio Paterlini, *Analogías*, en: Gianni Vattimo, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 13.



de los absolutos que nos aprisionan» (Paterlini, 2008, p. 13)³; es uno de los más reconocidos voceros de la posmodernidad y como tal afirma que en ella se han dejado de aceptar los postulados absolutos de la metafísica. Para esta época posmoderna han caducado los «metarrelatos» (Lyotard, 1979, p.7) y demás «pensamientos fuertes». Entonces él, como católico profesante, plantea la *kenosis*⁴ de Dios en Jesucristo (Flp 2:5-11) y, desde esta imagen opta por lo que ha denominado «pensamiento débil». La disolución de la metafísica no es un dato negativo, por el contrario, permite redescubrir la única forma posible de hablar de Dios a partir de su encarnación en Cristo.

La encarnación es para Vattimo el núcleo central de la historia de la salvación y el fundamento, tanto de nuestra espiritualidad como de los valores cristianos. En ella se asientan la fraternidad, la caridad y el rechazo de la violencia. En una de sus obras declara:

La única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la *kenosis*, es decir, el haber puesto en juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes que, por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso también a la defensa del autoritarismo de la Iglesia y de muchas de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho. (Vattimo, 1996, p. 62)

En otras de sus obras más recientes titulada *Después de la cristiandad*, desarrolla de manera más amplia su formulación teológica acerca de la encarnación, diciendo:

Cristo, al encarnarse, ha legitimado también muchas cifras naturales de lo divino. Pero éstas siguen valiendo para nosotros justamente porque son los modos en los que Dios desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva le situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el

4. Término griego usado en Filipenses 2:7 que significa *vaciamiento*.



Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos, [...] sino amigos. (Vattimo, 2002, p.53)

En otras palabras, para Vattimo, el pensamiento absoluto, fuerte y trascendente está asociado, casi siempre, a prácticas absolutistas, totalitarias y violentas, por lo que se hace necesario considerar un *pensamiento débil* que, desde la grandeza de su humildad, genere prácticas dialogantes, inclusivas y pacificadoras. Es un cambio en la relación entre Dios y los seres humanos, del Dios que nos trataba como siervos al que nos considera sus amigos. «En términos más claros: la herencia cristiana que retoma al pensamiento débil es también y sobre todo herencia del preconcepto cristiano de la caridad y de su rechazo a la violencia» (Vattimo, 1996, p.46).

Las principales propuestas de Vattimo acerca de estos temas relacionados con la fe y la teología no provienen sólo de un ejercicio intelectual, sino, valga saberlo, de una experiencia de reencuentro con la fe. En particular, escribió un texto titulado *Crear que se cree* (1996), en el que expone esta experiencia y confiesa haber encontrado de nuevo la religión -un cristianismo no religioso, según sus propias palabras-. Y su círculo explicativo de la fe se desarrolla entre la herencia cristiana, la ontología débil y la ética de la no-violencia.

Para nuestro propósito les propongo ahondar un poco más en la relación antes planteada, entre pensamiento débil y espiritualidad pacificadora. El pensamiento débil es, para nuestro autor, la forma como se configura la posmodernidad. Mientras que a la modernidad la caracterizó, entre otras, un pensamiento que hablaba en nombre de las verdades absolutas, de la unidad y de la totalidad (es decir, un *pensamiento fuerte* propio de la metafísica), a la posmodernidad, por el contrario, le deberá caracterizar un *pensamiento débil*, posmetafísico, que rechace las categorías absolutas, que no proponga con arrogancia verdades únicas y rebata las legitimaciones totalitarias. El sujeto de este pensamiento es débil porque no busca imponer su discurso, sino que negocia su propio punto de vista con los demás.

La crítica al pensamiento fuerte es, entre otras, una crítica a la ciencia, a la tecnología, a los sistemas políticos y a los grandes tratados teológicos, que a nombre de sus verdades inobjtables resultaron ser, en la práctica, impositivos e intolerantes. Ejemplo de lo anterior fueron



las políticas monolíticas, la verticalidad de los partidos, la soberbia de la ciencia y el fanatismo religioso. Esas verdades absolutas, por otra parte, se enunciaron desde la perspectiva del hombre blanco, occidental, heterosexual y de clase media. Hasta aquí un breve resumen de Vattimo.

Más interesante aún resulta saber que Vattimo arriba al pensamiento débil tras la búsqueda de nuevas alternativas éticas. Dice él: «Hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto, estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como ontología del debilitamiento» (1996, p.45). Porque lo que le interesa es cómo aportar a una cultura de paz, que rechace la violencia y, en este sentido, retome lo mejor de la herencia cristiana. En sus palabras:

En términos más claros: la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y del rechazo a la violencia. De nuevo, otra vez, «círculos»: de la ontología débil [...] «deriva» una ética de no-violencia, pero a la ontología débil... nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo a la violencia [...](Vattimo, 1996, p.45)

Y pocos renglones después, complementa:

[...] porque hemos sido educados por la tradición cristiana para pensar a Dios, no como dueño, sino como amigo, para considerar que las cosas esenciales no han sido reveladas a los sabios sino a los pequeños, para creer que quien no pierde su alma no la salvará... Si ahora digo que, al pensar la historia del ser en cuanto guiada por el hilo conductor de la reducción de las estructuras fuertes, estoy orientado a una ética de la no-violencia [...] 1996, p. 46)

Al *pensamiento débil* de Vattimo lo acompañan otros conceptos de igual interés para la teología y la espiritualidad cristianas, como el de *secularización* –una forma de fe purificada–, la historia de la *salvación* –como historia de la interpretación–, la *encarnación* –como hecho arquetípico de la secularización–, la *hermenéutica* bíblica –como



producción de sentido–, el *Espíritu* –como la persona exquisitamente hermenéutica–, la *caridad* –como criterio fundamental para validar la interpretación– e Iglesia. Sobre esta última, dice algo que merece destacarse:

La Iglesia, ciertamente, es importante como vehículo de la revelación, pero sobre todo como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y, por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano. (2000, p. 17)

Pero nuestro interés, en esta ocasión, se mantiene en el *pensamiento débil* y su relación con la ética y espiritualidad compasivas. Sus intuiciones filosóficas y teológicas son provocadoras e iluminan nuevas posibilidades de pensar la fe en el escenario posmoderno. Intuiciones que también deben ser evaluadas críticamente a la luz de nuestras convicciones teológicas; pero eso será para otro lugar y momento⁵.

¿Espiritualidad débil?

Habiendo dicho lo anterior, nos corresponde ahora considerar las insinuaciones de Vattimo en el contexto del tema que hemos venido desarrollando: la espiritualidad pacificadora. Ésta, como lo planteé desde el inicio, demanda que rescatemos la imagen del Dios despojado (*kenosis*), que tomó naturaleza de siervo y a partir de su debilidad nos entregó su paz (Ef 2:17). Otra expresión del *despojamiento* de Dios lo encontramos en los evangelios cuando Jesús se puso una toalla en su cintura para lavar los pies de los discípulos (Jn 13:1-17). Jesús sabe que «el Padre había puesto todas las cosas bajo su domi-

5. También será necesario evaluar el pensamiento de Vattimo de manera crítica. Para este fin, sugiero: Alberto Roldán, *La kenosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad*, Revista Kairós #35, Seminario Teológico Centroamericano, SETECA, Guatemala, 2004, pp. 121-139. Nicolás Panotto, *Kenosis, cristianismo y la debilidad de la Historia como apertura de sentido socio-político en Gianni Vattimo: algunas notas críticas*, en: <http://religioneincidenciapublica.wordpress.com/2011/12/22/kenosis-cristianismo-y-la-debilidad-de-la-historia-como-apertura-de-sentido-socio-politico-en-gianni-vattimo-algunas-notas-criticas/> Enrique Dussel, *De la posmodernidad a la transmodernidad*, Revista de filosofía A Parte Rei #54, México, noviembre 2007, en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>



nio, y que había salido de Dios y a él volvía» (Jn 13:3), sin embargo, sabiendo el poder que derivaba de su relación filial con el Padre, no se aferró a eso.

Precisamente, como Jesús sabía que tenía tanto poder y dominio fue por lo que decidió asumir la condición de siervo ante sus discípulos. El poder eterno se tradujo en servicio temporal. Jesús cree que no hay necesidad de renunciar al poder -el Padre se lo había concedido-, ni de diluirlo, ni de desconocer su existencia, sino de reorientar su función para que se convierta en poder para servir. Para él, la verdadera grandeza está en hacerse pequeño, como lo enseñó a sus discípulos (Mr 10:43-44). Y es en esta debilidad (o pequeñez) donde se devela el secreto de su paz redentora. Quizá pudiéramos acuñar aquí el término *espiritualidad débil*, como una forma de expresar que es a partir de la debilidad, vivida a la manera de Jesús, como se construye la paz y se da testimonio del reino, en lugar de buscar los atajos del poder arrogante.

Hablar de una espiritualidad débil significa, en primer lugar, que nuestra manera de seguir a Jesús esté marcada por la humilde disposición al diálogo, en lugar de afirmar con altivez los absolutos que nos distancian de quienes piensan diferente, de quienes creen lo que nosotros no creemos y de quienes decidieron vivir con patrones de vida que no son los nuestros. Bien conocida es la pretensión eclesíástica de querer conocer las verdades y, desde su conocimiento dogmático, dictar las normas finales para la vida de la sociedad. Una iglesia así, confunde la diferencia entre pecado y delito, entre la fe como propuesta de vida personal y la fe como patrón de vida impuesto por la ley. Desde estas ínfulas no se promueve la paz, sino, por el contrario, se incitan las discriminaciones excluyentes y se marginan las posibilidades de dar testimonio de la caridad que acoge y pacifica. Volvamos con Vattimo quien dice al respecto de esta modalidad de predicación autoritaria:

Una vez más, aquí encontramos, bajo formas diversas, el «escándalo» de una predicación cristiana que pretende dictar las «verdad» sobre «cómo están de veras» las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la familia. Es decir, Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia. (2010, p.67)



Porque, dice el mismo autor:

[...] la superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es “conocimiento” objetivo; ante todo de Dios [...] y luego de las leyes de lo «creado», de las cuales derivan todas las normas de la vida individual y colectiva. Tal superstición también puede ser un apego a ideas del pasado, pero con mucha más probabilidad tiene que ver con una tendencia al autoritarismo que nunca desapareció de la tradición de la Iglesia (2010, p.67).

Del mismo modo, hablar de una espiritualidad débil⁶ significa tener la disposición, como individuos y como comunidades de fe, de vivir en una sociedad donde la religión cristiana está perdiendo sus prerrogativas de religión oficial y en su lugar, se instauran modelos laicos de convivencia plural. Vivir en el laicismo, condición propia del actual momento cultural, requiere de una espiritualidad centrada en el espíritu de Jesús quien vivió una *fe no religiosa*, libre de encasillamientos institucionales y de manipulaciones del poder. En este aspecto, la voz de Dietrich Bonhoeffer, el mártir alemán, tiene plena vigencia cuando enseñaba que los cristianos son la «comunidad de los hijos de la tierra». A Bonhoeffer, explica Eduardo Delas,

[...] no le convence un cristianismo que hable en exceso de las cosas santas y que olvide el sentido y el valor de nuestra realidad profana y secular. Es necesario, decía, proteger los misterios cristianos de la profanación; hay que aprender a guardar silencio ante el misterio del dolor y ante el ocultamiento de Dios en el mundo. Lo fundamental es un cristianismo capaz de dar vida en un mundo no reducido a la impotencia para que el elemento religioso triunfe sobre él, sino reconocido en su «mayoría de edad» y en su propia autonomía. (Delas, 2011, p.30)

-
6. Hablar de debilidad siempre tiene un riesgo, sobre todo en un continente como el nuestro tan lleno de mujeres, niños, niñas, indígenas, negros y negras, ancianos y ancianas, enfermos y enfermas que ya por su condición física o de exclusión social son débiles. ¿Qué significa hablar de debilidad entre los que ya son, en este sentido, débiles? Pues significa recordar que el evangelio invierte la escala de valoración social: a los fuertes los llama a la debilidad... y a los débiles los invita a reconocer su fortaleza. Baste tan sólo leer las bienaventuranzas (Mateo 5-6) para recordar de qué manera Jesús empoderó a los débiles y desenmascara a los fuertes.



La espiritualidad pacificadora, convive también con libertad entre el pluralismo religioso, la interculturalidad y el laicismo; allí da testimonio de convivencia radical, dialogante y compasiva, porque la fuerza de su mensaje se funda en la grandeza de su pequeñez y en su compromiso con la justicia y la reconciliación del mundo (2 Co 5:20). Esta espiritualidad se descarga de su fardo dogmático a favor de opciones de moral práctica; se apoya en una reflexión teológica firme, sin que esa firmeza le impida escuchar las diversas voces de la verdad; camina seguro de que Jesús es la fuente de la vida y anuncia su nombre con pasión, mas sin imponer su discurso con intenciones proselitistas; cultiva la piedad, pero sin sucumbir a las tentaciones de religiosidad vacía de sentido ético y de proyección social.

Referencias

- Delás, Eduardo(2011). *Dietrich Bonhoeffer, un teólogo a contratiempo. Comprender la iglesia desde Cristo*, Nashville: Grupo Nelson, Biblioteca Teológica, 171 p.
- Denck, Hans (1985). *Sobre el verdadero amor*, en: Walter Klaassen, (redactor), *Selecciones teológicas anabautistas*, Pensilvania: Herald Press, 261 p.
- Drive, Juan (2005). *Convivencia radical. Espiritualidad para el siglo 21*, Buenos Aires: Ediciones Kairós, 189 p.
- Gómez Aguilera, Fernando (2010). *José Saramago en sus palabras*, Bogotá: Alfaguara, 136 p.
- Paterlini, Piorgiorgio (2008). *Analogías*, en: Gianni Vattimo, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona: Paidós, 214 p.
- Saramago, José (2001). *El factor Dios*, Diario El País, 18 de septiembre: http://elpais.com/diario/2001/09/18/opinion/1000764007_850215.html
- _____ (2003). *In nomine Dei*. Madrid: Alfaguara, p. 244 p.
- _____ (2009). *Caín*. Montevideo: Editorial Alfaguara, 329 p.

_____ (2010). *El Evangelio según Jesucristo*. Barcelona: Santillana, 417 p.

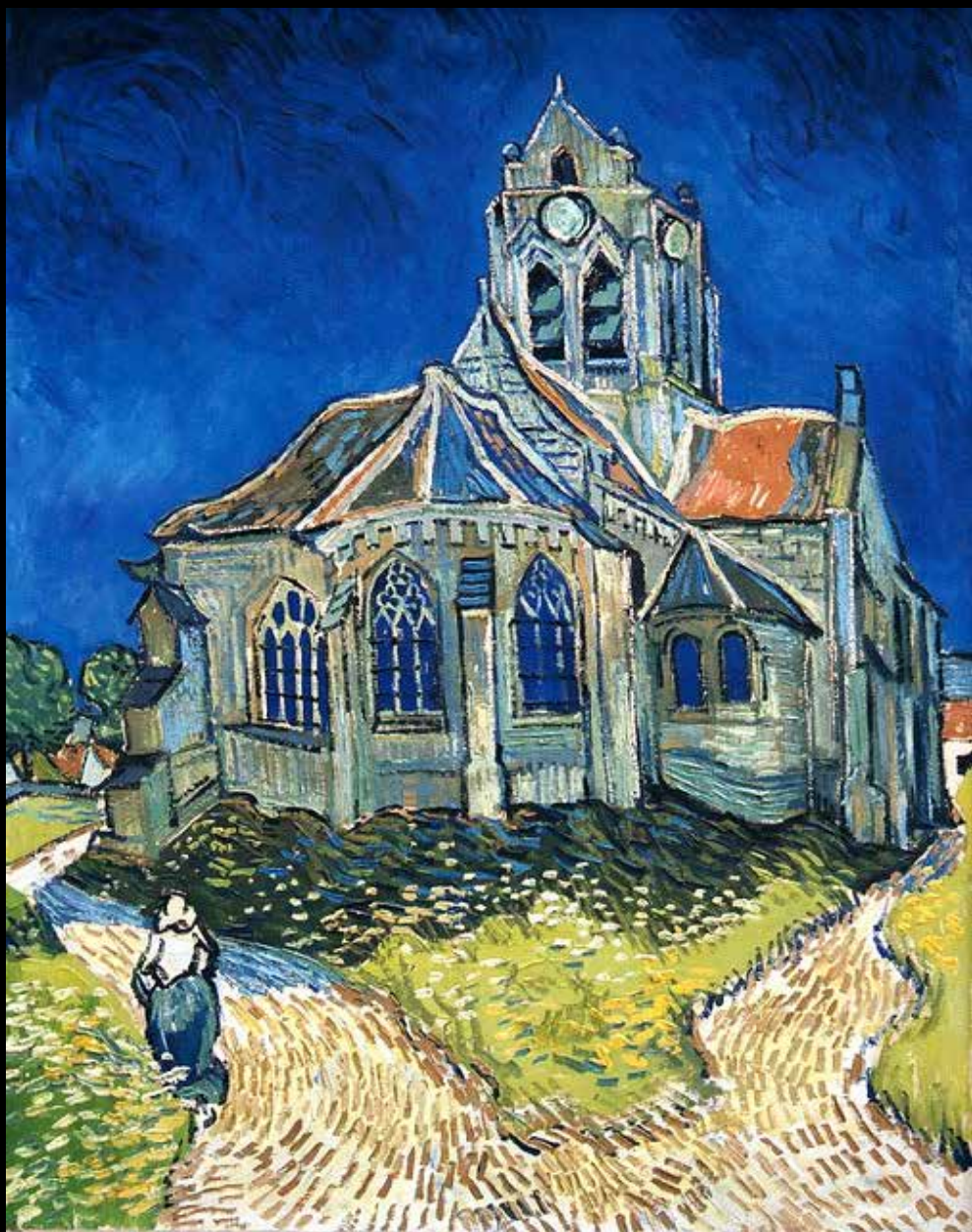
Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 197 p.

_____ (2002). *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 321 p.

_____ (2010). *Adiós a la verdad*, Gedissa, Barcelona, 2010, 155 p.







Vincent van Gogh, 1890

La iglesia de Auvers-sur-Oise (L'Église d'Auvers-sur-Oise)
Óleo sobre lienzo • Postimpresionismo94 • cm x 74 cm



La moral en el pensamiento teológico y bíblico en la interpretación cristiana¹

Morality in the biblical and theological thought on the Christian interpretation

LEONEL RUBIANO VILLA²

Artículo de reflexión recibido el 09/08/11 y aprobado el 27/05/12

Resumen

El artículo tiene la intención de hacer un análisis de la moral en el pensamiento teológico y bíblico en la interpretación cristiana. Se introduce el tema hablando sobre la actualidad de la ética y de la moral. Se trabaja el legalismo ético planteado por Aristóteles y Emanuel Kant dentro del marco teológico. Luego se analiza la teología moral, y la moral en el pensamiento bíblico. Al mismo tiempo se tiene en cuenta los fundamentos de la moral de la iglesia católica, de los griegos y de los pueblos antiguos. Se hace un acercamiento a la biblia en especial al mensaje ético y moral del Antiguo y Nuevo Testamento.

1. Este artículo es resultado de un trabajo de investigación sobre la moral fundamental, en el seminario sobre teología moral del programa de doctorado en teología que el autor realiza en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
2. Leonel Rubiano Villa, licenciado y magister en teología del Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, Teólogo de la Fundación Universitaria Bautista de Cali, Licenciado en Ciencias religiosas de la Universidad Javeriana de Bogotá, Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Candidato al doctorado en Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá.
Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia. nesticor_leo@yahoo.com



Palabras claves: Teología, moral, ética, legalismo, secularización, pensamiento, humanidad.

Resume

The article intends to analyze the moral in the theological and biblical thinking on Christian interpretation. It introduces the subject by talking about current ethics and morals. It works ethical legalism by Aristotle and Immanuel Kant within the theological framework. After it analyses moral theology and morals in biblical thought. At the same time it takes into account the moral foundations of the Catholic Church, Ancient Greeks and ancient civilizations. It is an approach to the Bible especially the ethical and moral message of the Old and New Testaments.

Key Words: Moral Theology, biblical thinking, ethics, legalism, secularization, humanity.

Introducción

En la actualidad se vive una verdadera crisis moral en todos los ámbitos de la vida. No se trata en este caso, de las crisis habituales de la moral que se han desarrollado en todas las épocas de la historia, sino de un sin número de teorías sobre la moral; analizadas desde las perspectivas de autores católicos y evangélicos. Quienes presentan diversas teorías morales que tienen un contrasentido a la práctica diaria de la vida ética de la comunidad.

Después de leer y estudiar a los autores que plantean el tema de la moral, el autor desarrolla este tema de la vida moral desde una perspectiva, teológica y bíblica, para escudriñar en estos aspectos fundamentales el comportamiento moral de la iglesia en la actualidad y como los seres humanos de hoy viven esta moralidad. El problema de la ética, es mucho más profundo y novedoso ya que se trata de un verdadero estudio de la moral. No es sólo que los seres humanos sigan practicando como en tiempos pasados faltas contra la moral, sino el poder observar a la luz de la filosofía, de la teología y de la Biblia

cuál ha sido ese comportamiento moral y el manejo de la conciencia ética del ser humano, ante las avalanchas de inmoralidad que vive nuestra sociedad. Como dice Trigo “La cuestión que se discute no es propiamente si la moral cristiana aporta o no alguna novedad respecto a otras morales filosóficas o religiosas. En realidad, son escasos los autores que han negado la existencia de la originalidad cristiana.” (2006, p. 1)

Lo que se ha tratado de hacer en la moral es analizar si existe una moralidad autónoma, heterónoma, una moral de la especificidad plena y general, la cual ha mostrado que la salvación del hombre depende en gran manera de su conciencia moral y de su entendimiento del Cristo ascendente y descendente, que se hizo hombre y que vivió para proyectar bases morales al hombre. Por ello, el problema que el autor analiza es cómo la iglesia afronta el tema de la moral, teniendo como bases la posición filosófica, teológica y bíblica de la ética y la moralidad.

Este equilibrio de juicio entre el conocimiento, la moral y las experiencias son principios que han de acompañar a toda persona que desea profundizar en el problema de la moral y de la ética.

El legalismo ético moral y sus características

La búsqueda aristotélica de la felicidad ha influido principalmente el pensamiento cristiano acerca de ética moral, a través de la mente formativa de Tomás de Aquino, ya que se puede decir que la ética cristiana está dentro del pensamiento del catolicismo romano y de la iglesia protestante. Se hace una afirmación paralela con respecto a la filosofía crítica y el pensamiento ético de la Reforma. Ya que propone, proveer el principio sobre el cual está basada la filosofía griega; su física, ética, moral y lógica que tiene como propósito clarificar y poner las bases de unos principios puros que tiene como objeto el conocimiento ético y moral del bien. Con respecto a la ética moral, se puede señalar que la teoría ética griega no muestra claramente la relación entre el fin de la felicidad, al cual se direccionan todas las cosas, y por el cual todas las cosas existen, y las experiencias de la persona individual que se supone vive por la exigencia moral. Se puede decir



que lo que busca la filosofía Aristotélica no es tanto la búsqueda del bien, sino la base determinante de la voluntad. La realidad de la experiencia moral proporciona la base positiva para la singularización de la buena voluntad como principio supremo de la moralidad. Esto indica que la ley regula la acción mediante mandatos que son los que gobiernan la acción. Según Kant:

[...] una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear [...] el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley (1990, pp. 62-63).

Un acto moral, sin embargo, implica un principio de volición subjetivo a la vez que uno objetivo, el cual Kant llama *Máxima*, al principio subjetivo de una acción y varían según las condiciones del sujeto. Por ejemplo, la ignorancia o las inclinaciones, pero deben ser regidas por el principio objetivo de acción que es válido para todo ser racional. La legalidad universal exige que los principios en que basamos las decisiones en torno a las acciones morales, deban ser compatibles con el querer hacer de ellos una ley que gobierne las acciones de los seres racionales. Salmerón citando a Kant dice:

[...] Un hombre puede saber lo que es bueno o malo en general, y también puede entender por qué es así, y sin embargo puede llegar a ser un ideólogo, un hombre sin criterio acerca de la aplicación de las reglas a casos particulares (2000, p. 12).

Podemos concluir que el pensamiento ético legalista de la explicación kantiana de la moral, nos proporciona como sucede con el principio de felicidad de Aristóteles, una respuesta clara a la pregunta de cuál es el bien o el fin principal del ser humano. Decimos a ello que el bien es la buena voluntad, y éste es principio de moralidad, que asegura la felicidad como fruto de la virtud. Esta formación de la acción es regida por lo categorial del deber y sus máximas concernientes a la

universalidad y la humanidad. La propuesta de Kant es interesante y cuestiona todo legalismo ético- moral que pretende ser vivido en la comunidad.

Teología moral

El cristianismo que muchos recibieron de sus padres, es un cristianismo que podemos llamar *moralizante*, y se llama así, porque se dio primacía a la moral. Entendida muy extrínsecamente, ya que lo que importaba era obedecer los mandamientos y esto no se ve mal, pero tenemos que ver la teología moral de Jesús, cuando enfatizó grandemente la moralidad como parte fundamental del cristianismo. Sabemos que la originalidad del cristianismo va mucho más allá de los mandamientos. Salmerón “Si un cristiano en el plano de lo moral se contentase con no robar, no matar, no adulterar, cualquier ateo podría ser cristiano y en nada se distinguiría la conducta” (2000, p. 96). El principio de la moralidad cristiana, está basado en el fundamento teológico de la misma; ya que sabemos que el principio, es evidente en sí mismo, y tiene una fuerza a priori sea en las frases de un filósofo o para los individuos que escuchan a Cristo.

La moral está entretejida en la teología y en la filosofía a través de los siglos. Se puede ver en el esfuerzo del hombre por tener un acercamiento moral desde la perspectiva teológica y no simplemente desde las experiencias y, del divagar en una doctrina de la moral singular y romántica. Además con el tiempo, paulatinamente los mandamientos fueron cambiando de contenido; una cosa llegó a ser buena simplemente porque estaba ordenada; y mala porque había sido prohibida, sin atender a los motivos intrínsecos que había detrás de todo ello. La moral era más una moral de presiones externas que de aspiraciones internas. Esto ocurrió hasta el siglo XV con el nominalismo y después por el *deber por el deber* de Kant. Así fue más o menos la moral que fue transmitida por nuestros antepasados. Todo lo demás giraba alrededor de la moral: ya que existía una fe monolítica, había fe pero era demasiado pasiva, los fieles no tenían nada que decir, sino aprender el catecismo de memoria y no podían olvidarlo. La Biblia, la teología, escrita en latín era una jerga escolástica incomprensible



para oídos profanos, era tabú e inaccesible a los seculares; la oración se había convertido, más individualista que colectiva, más ritualista que vivencial. Cuando se trataba de los sacramentos, se vivía frecuentemente en función casi exclusiva de la moral.

La vida de la iglesia giraba más en el cumplimiento de las órdenes tradicionales y morales, que en la reflexión y en la vivencia de una fe moral que verdaderamente sirviera de apoyo al ministerio de la iglesia de hoy. Esta herencia la estamos viviendo en la vida de la iglesia, puesto que los contenidos morales y éticos son más relativistas que principios que generan vida, cambio y una respuesta para la vida de los creyentes.

Es necesario tener hoy en la iglesia cristianos más abiertos que antes, más analíticos y no solamente tradicionales, más comprometidos en los asuntos morales con los cuales puedan estar afectando la sociedad, antes que estar viendo la paja en el ojo del hermano; cristianos capaces de cambiar la crítica por una reflexión desde la vida moral y desde las perspectivas de la especificidad de la moral, una moral ontológica; que es una dignidad ética, una moral fundamental; que son base de una teología sistemática y una moral autónoma del ser, que se dignifica en el ser humano.

El cristianismo moralizante que recibieron nuestros antepasados creó una generación de seculares, religiosos y hombres muy santos que estaban condicionado por las circunstancias que no eran las nuestras y resultaban muy anacrónicos y desadaptadas para los tiempos de hoy. En los tiempos pasados se vivía una vida moralizante pasiva, que era transmitida por los líderes religiosos, pero hoy vivimos una moralidad activa que es transmitida por la familia, los maestros, los pastores, sacerdotes y moralizantes de todo tipo.

La teología moral en la perspectiva católica

La diferencia entre la ética cristiana y teología, la ética cristiana y la revelación cristiana, el pensamiento cristiano y el pensamiento teológico de la ética moral nos pone frente a la radicalidad distintiva de diferenciar entre la definición etimológica de teología y teología moral



que incluye necesariamente el análisis filológico de las palabras teología y moral. El término “teología” se define desde diferentes puntos de vista, del helenismo cuyo término significaba más poesía y era un himno dirigido a alguien en particular y tenía como objeto estudiar a su ser supremo como objeto relacionado al mismo dios. La Teología Moral es el estudio de las costumbres y comportamientos de una sociedad partiendo desde la antigüedad. En la tradición cristiana existía cierta resistencia a emplear la palabra “teología” por el carácter sacropagano que debía y tenía que dar pie al estudio de Dios. Es por ello que en la teología moral se prefiere en vez de definir teología como estudio de Dios, mejor se piensa en una reflexión acerca de Dios.

En Tomás de Aquino la palabra teología significaba en general *sermón de Deo* o Palabra de Dios. La palabra se usa en el sentido estricto tradicional, en cuanto a que es un estudio de la persona y la esencia divina y que tiene relación a Dios. A partir de Santo Tomás empezó a considerarse como algo cognitivo, es decir, la doctrina sagrada. Actualmente la palabra teología se fue haciendo cada vez más racional al eliminar todos los elementos de carácter poético e independizarse del estudio directo del texto revelado. Hortelano citando a Urs Von Baltasar dice: “La teología no puede ser sólo una teología sentada (*ciencia*), sino que ha de ser también una teología de rodillas (*himno*) y una teología en marcha (*praxis*) (1979, p. 106)

El término moral viene etimológicamente del término latino *Mos*, en un sentido general que significa costumbre, manera de comportarse física o moralmente, no por determinación legal, sino en virtud de una especie de hábito. *Moralis* tiene etimológicamente de *mores*, en el sentido de costumbres, se deriva del neologismo *moralie*. Es el estudio de las costumbres morales y éticas del ser teniendo en cuenta el *Ethos*, que es el término griego y significa estabilidad, costumbre y acción propia; la ética es algo más del tecnicismo y que hace una escisión entre los dos vocablos ética y moral

La teología moral aparece en la historia con un carácter netamente místico. Se centra en un tipo de teología moral substancialmente en el misterio de Cristo. La moral cristiana es un *vivir en Cristo* y la iniciación moral se consideraba como parte importante de la iniciación del ministerio cristiano. La teología moral católica es escolástica



e influenciada por dos grandes teólogos San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. La teología moral es una ciencia en el sentido aristotélico, pero una ciencia que no puede separarse de la contemplación Cristocéntrica del misterio cristiano. En la época escolástica se ven varios agregados importantes a la teología moral. El aporte de la Suma Teológica, que es la obra de Santo Tomás de Aquino integra los valores especulativos de la tradición media.

En la teología moral casuística quien aporta es Ambrosio de Milán (339-397), un pastor de almas; posteriormente Gregorio Magno (604), baja de la contemplación a las aplicaciones prácticas de la moral. La casuística degenera en el libre penitencial, que aparecen probablemente en Irlanda y luego se extiende por medio de los monjes misioneros. Después de Trento, se impone la acusación específica y numérica de los pecados y por el influjo de la radio studiorum aparecen las instituciones morales con pretensiones morales y científicas.

Es importante tener en cuenta dentro de estudio de la moral, la teología moral integral, que Antonio Hortelano plantea en su libro *Problemas Actuales De Moral* en medio de las crisis que vive el mundo de hoy es necesario replantear a la luz de la ética cristiana, la moral integral, ya que hoy podemos ver a propósito una diversidad de tendencias actuales en teología moral, que han ido apareciendo a lo largo de la historia. La teología mística centrada en Cristo, la teología personalista centrada en el ser, la teología escolástica con el pensamiento moderno especialmente personalista y social, y la teología de la praxis: que conlleva a la práctica de una teología que se baja del balcón y se sitúa en el camino.

Todo esto se ha enmarcado dentro de un contexto de renovación moral, donde han participado estudiosos como Leclerq, Sailer, Hirscher, Moler, Tillman y G. Thies, entre otros. Esto significa que dentro del marco de la teología, la moral es básica e importante, queriendo decir con esto que la teología moral es parte de la teología como ciencia de estudio.

La renovación de la teología moral, es un instrumento elaborado desde el interior de la revelación cristiana, y no debe ser considerada opuesta a la *koinonia*. Esta renovación de la teología moral ha sido



planteada desde distintos ángulos de la moral, la ética y la misma teología.

En conclusión, la teología moral debe tomar seriamente en consideración por lo menos tres factores que son positivos para la moral cristiana. En primer lugar, la teología moral es reflexión crítica en el contexto de las iglesias. En segundo lugar, la teología moral enfrenta realísimamente los problemas morales y en tercer lugar, para hacer realidad esta combinación de percepción racional y poder sacramental. La teología moral recurre a la ciencia de la casuística. Esto significa, que el principio de la casuística no es la ciencia del oportunismo ético, sino que es la manera de poder racionalizar los comportamientos morales de la sociedad cristiana ya sea católica como evangélica. La teología moral es una participación en el sacrificio de Cristo, y esta teología debe orientarse a la consolación de los hombres y no tanto a la racionalización del pensamiento.

La especificidad de la moral cristiana

La teología moral siempre ha existido. Autores como Vidal (2000) y Trigo (2000) plantean que la ética cambia con sus especificidades y que existen diferencias, ya que la moral trabaja con la racionalidad religiosa, y la ética con principios y normas. La moral católica desde el siglo XVI impregnó una ética basada en principios bíblicos, ya que en esta época existían filosofías de la racionalidad ocasionando y permitiendo que la moral se convirtiera en una ética religiosa con planteamientos éticos y morales que tiene como fundamento la visión trinitaria de la moral, teniendo en cuenta el aporte de grandes teólogos como Baltasar y Alfaro que planteaban una visión ética de la fe. En este escenario es importante destacar el aporte de Karl Rahner que hace un puente entre Heidegger y la modernidad de Cortina, Sabater y Pípper, quienes eran filósofos neoplatónicos y seguidores de San Agustín.

El problema de la moralidad específica radica en los moralistas tradicionales, quienes al hablar de la moral fijan la atención en los actos concretos del bien y el mal y analizan si la acción era buena o mala.



Aquí es importante considerar el aporte de Santo Tomás quien inicia el análisis de los actos humanos, queriendo decir que lo que importa es el acto y esto nos lleva a la necesidad de establecer un puente en lo que planteaba Aristóteles, según Trigo quien decía: “la diferencia entre el bien y el mal moral está el hecho del pecado y de la actuación del hombre como un ser pensante” (2000, p. 187).

Prácticamente con esto se rompen los esquemas y se propone una teoría moral y religiosa que está basada en el acto concreto -bueno o malo-. Es por ello que la moralidad o acción no se desprende de los actos, está en la realidad de las personas y se debe mirar de dónde salen los actos y no qué hace el individuo. Los actos no hacen buenas a las personas y se desprende de esto que las leyes concretas están enfrentadas a los hechos concretos.

Por otra parte, es importante hacer un análisis, si el acto bueno o malo tiene que ver con los actos del ser humano. En este análisis de la especificidad se pueden ver varios momentos que son planteados a partir de una racionalidad de la teología.

El primero de estos hechos es la secularización de la moral. Poco a poco, a partir del siglo XVIII y de la burguesía medieval, el mundo occidental cristiano empieza a recorrer un camino que terminará por llevarlo a la autonomía y mayoría de edad respecto a lo religioso. La teología secular nos pone frente a una situación problemática; y es entender la moral como parte fundamental en la vida del hombre. Aquí se debe considerar lo que autores como Hortelano refieren: “El dinamismo dialéctico de la secularización de la moral debe ser ascendente y descendente y debe partir de la secularización del cosmos” (1979, p. 155).

El segundo es la crisis de la ley natural monopolizada por la moral cristiana. La palabra ley natural es una expresión ambigua, si se entiende por ley natural la moral humana no sobrenatural, es decir, previa al salto cualitativo de su divinización ya que la ley natural coincide con la ley escrita en los corazones.

El tercero es la posición Hortelano que encuentra la solución al problema de la ley natural y la ley de Cristo, que es clave para la teología



moral, y lo encuentra a partir de la ley natural que es básica en la economía de la salvación y tiene significación moral y salvífico para quien vive en el orden sobrenatural (p, 155).

El cristiano puede discernir el bien y el mal sólo a través de Jesucristo, este misterio se esclarece solo con el verbo encarnado y se realiza a través de la iglesia la cual es enviada a anunciar el evangelio a toda criatura.

Aquí es importante tener en cuenta lo que Enrique Hamel presenta en cuanto a la ley de Cristo, dentro de la comprensión moral del hombre. Hamel se pregunta sobre el valor del mensaje de Cristo y como la moral viene a ser clave en este momento donde el hombre, tiene su encuentro en esta ley nueva y la de Cristo, puesto que los preceptos dados por Jesús se inscriben dentro de esa moral cristiana y no es monopolizada por la ley natural. Es por ello que uno entiende a Trigo y Hamel cuando dicen: “que extienden la ley natural a los preceptos conocidos por la revelación, designándolos de diversas maneras: Leyes naturales supernaturales, natural, divino que presupone la revelación histórica sobrenatural; pero son admitidas en cuanto a la revelación” (1970, p. 12). Lo que implica la participación del hombre en este proceso natural de revelación. La responsabilidad de confrontar al hombre con su moral, es labor de los pastores de la iglesia. La iglesia sabe que la cuestión moral incide profundamente en cada hombre, implica a todos, incluso a quienes no conocen a Cristo, y su evangelio. El problema moral del hombre es contrarrestado a través del conocimiento del evangelio liberador ya que la moral específica, tiene como propósito desarrollar una enseñanza moral sobre los múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana, en la autoridad de Jesucristo.

Se hace necesario de verdad reflexionar sobre el conjunto de enseñanzas morales de la iglesia, las cuales son deformadas por los hombres. Se observa que aún la iglesia no hace nada para combatir el problema moral, y más cuando vemos que aún los mismos clérigos de la iglesia son inmorales.

Se sabe en el caso de la moral judeo cristiana, que las normas morales del hombre han sido dictadas por los diez mandamientos de la ley de Moisés, y que en el ámbito moral del hombre es afectado por el desarrollo de su conciencia moral.



En verdad que es interesante ver como se afronta el problema de la teología moral y en especial, cuando esa moral debe vivirse a partir de una experiencia cristiana.

“¿Maestro bueno” que he de hacer para heredar la vida eterna?” (Mateo 19:6) Este maravilloso encuentro de Jesús con el joven rico, siempre ha planteado la vida moral desde la respuesta de éste y no desde la experiencia del mismo. Si notamos el comienzo de la frase *Maestro Bueno* está frase encierra todo un problema moral-ético y social. El joven rico había guardado todos los mandamientos desde su niñez, pero le faltaba cumplir uno y era el compartir con los pobres y necesitados. Para el joven rico la pregunta va más allá, sobre la fórmula moral que hay que observar, es una pregunta de pleno significado para la vida en tanto que la vida moral tiene un significado grande para la vida del hombre.

La pregunta “Maestro Bueno ¿Qué he de hacer para conseguir la vida eterna?”. La pregunta va al centro moral del hombre con la esperanza de una vida eterna. Como teólogos morales debemos profundizar en el interrogante y pensar en lo que plantea la moral para el hombre de hoy. La pregunta del joven es una pregunta religiosa más que moral. Y por ello Jesús vuelve a usar la mayéutica ¿Por qué me llamas bueno?

La iglesia iluminada por las palabras del Maestro, debe enseñar la vida moral que se presenta como respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica al hombre. Así la vida moral es inmersa en la gratuidad del amor de Dios y está llamada a reflejar su gloria. Aquí es clave el amor del hombre a Dios.

La afirmación de que “Uno sólo es bueno” nos remite a las primeras tablas que exigen darle el culto solo a Dios. Mediante la moral de los mandamientos se manifiesta la pertenencia del pueblo de Israel al Señor, porque sólo Dios es bueno.

Si Dios es bien, los más rigurosos mandamientos morales quedan en la deriva, a no ser que el hombre busque a Dios desde una perspectiva de reconocimiento, no de cuestiones morales. El pedido es que si quieres vida eterna guarda los mandamientos. El centro de la parábola queda explícito es un mandato o ley. El amor al prójimo, compartir con él, no basta ser religioso, ni espiritual si no se tiene amor al prójimo.



La respuesta de Jesús no deja satisfecho al joven y éste pregunta ¿Qué me hace falta? ¿Todo lo he guardado? Pero Jesús trata de hacerle reflexionar en su conciencia moral del amor al prójimo. Esto lo podemos comparar con las bienaventuranzas.

Podemos observar que las bienaventuranzas velan y muestran la esencia de una vida moral. La comparación en el diálogo o coloquio parece no darse, ya que el joven desconoce toda la esencia moral y ética, desconoce lo que significa la esencia del amor al prójimo y su relación con los demás. Ser libre de esta conciencia moral se hace latente solamente con Cristo y dejar que él nos libere y nos perfeccione y solo esto se logra en la relación de vida, moral y la presencia del amor.

Ven y sígueme. La centralidad de esta moral, se vivifica en “seguir a Jesucristo” que no significa solamente tener una conciencia moral, sino el compromiso de seguirle. Esto significa que al seguirle se debe tener una regla moral y un compromiso moral y social.

El desenlace es triste en el diálogo. El joven se va triste, ya que seguir a Jesús no se puede hacer a partir de nuestras fuerzas sino en Cristo.

El centro de todo mensaje se vive hoy en la vida del hombre, ya que todos deseamos la vida eterna. En este aspecto, el papel de la iglesia es promover y custodiar la unidad de la iglesia, la fe y la vida moral que es la misión que Jesús nos ha confiado.

El texto bíblico de Romanos 12:2 “No os conforméis a la mentalidad del mundo”. La reflexión moral se ha hecho en la cruz de Cristo y a partir de la teología moral, que es la ciencia que interpreta la revelación. Esta moral se vive a partir de la libertad y la ley. Dios quien pone al hombre a decidir entre el bien y el mal, individualizando su escogencia. Se ha tratado de mantener la vida moral en un contexto cristiano, pero siempre dejando que el hombre tome sus propias decisiones y su autonomía entre razón y libertad.

La libertad del hombre esta modelada sobre Dios. La dignidad del hombre es modelada por su libertad en Cristo y por esto el hombre debe saber distinguir entre el bien y el mal. Una doctrina que separa el acto moral de la presencia de Cristo y del ejercicio de la escritura, es contraria a la fe y a la razón.



La autonomía que se ha dado hoy al hombre, ha influenciado la teología moral católica y aquí tiene connotación su fe y su razón. Se ha tratado de mantener la vida moral en un contexto cristiano, dejando que el hombre tome decisiones entre razón y libertad. La verdadera autonomía moral del hombre no significa el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios. La relación de heteronomía y teonomía implica al hombre la obediencia a Dios y su voluntad para la cual el hombre requiere sabiduría.

La vida moral del hombre está determinada por su propia naturaleza y el comportamiento entre el bien y el mal. La doctrina moral cristiana en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la importancia de una elección fundamental que cualifica la vida moral, y esto compromete la libertad a nivel radical ante Dios y se da la elección de la fe. Jesús siempre habló de la conciencia del hombre, y respetó sus decisiones teniendo en cuenta el libre albedrío. Las teorías de la moral, de la nueva alianza conciben la opción fundamental con una verdadera elección de la libertad que está moldeada por la fe

En cuanto a los pecados mortales y veniales la Iglesia Católica Romana plantea que los pecados mortales separan al hombre de Dios y, señala que una persona para poder permanecer unido a Jesucristo y a su iglesia no puede cometer pecados mortales.

Llama la atención lo que se plantea en cuanto a la penitencia necesaria. Esta debe medir la gravedad del pecado desde el grado de compromiso de libertad de la persona que realiza el acto y no desde la materia de dicho acto. El pecado mortal es una opción fundamental como se suele decir contra Dios y el prójimo. En el acto moral es importante destacar la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, el cual se encuentra en la conciencia moral, los actos humanos se expresan ya sea en la bondad o malicia. La moralidad está determinada por la relación de la libertad del hombre con lo auténtico. Es contemplada desde la fe y la razón natural del hombre. La pregunta del joven rico evidencia el vínculo moral de un acto y el fin último del hombre, el cristiano a través de la revelación de Dios y la fe conoce la novedad que marca la moralidad de sus actos.

La vida moral se plantea desde la teología del sumo bien que es el fin último del hombre. Los católicos buscan distanciar el utilitarismo y



el pragmatismo, ya que los actos de moralidad son juzgados en una vida moral.

Marciano Vidal (2000) presenta la antropología teológica y la moral fundamental bajo varios aspectos: El origen del ser humano -de dónde vengo-; lo constitutivo -quién soy- y el destino -para dónde voy-. Lo anterior, teológicamente lo podemos denotar de la siguiente manera: El origen -la creación-. Lo constitutivo -justificación y gracia- y el destino -la escatología-. Cuando uno analiza este tipo de antropología teológica, la moral como ciencia del comportamiento humano, tiende a mirar los actos y los comportamientos concretos de ese sujeto, que conlleva a pensar y a deducir su comportamiento.

La teología moral y la ética

La diferenciación de la ética cristiana de la teología moral nos pone frente a los términos en que puede ser superada la separación entre la demanda ética y el acto ético. Esta separación es el problema crítico de la conducta humana, lo cual involucra a creyentes y no creyentes.

La radicalidad distintiva de la ética moral cristiana, se ve entre la revelación cristiana y el método que centraliza al hombre en el problema de la libertad y la obediencia de la conducta ética. El padre P. Henri Davis, según Trigo explica que:

La teología moral es aquella rama de la teología que formula y explica las leyes de la conducta humana con referencia al destino sobrenatural del hombre e investiga el bien moral y el mal moral en relación con el fin último del hombre (2003, p. 108).

La teología moral es distinta y a la vez más comprensiva que la ética. Es distinta, puesto que la teología moral supone una revelación divina como base de su análisis de la conducta. Así, pues, la teología moral se preocupa por la conducta que puede ser racionalmente analizada y guiada, pero conducta entendida e interpretada en el contexto de una revelación divina, una tradición eclesíástica y un orden sobrenatural. La ética considera lo bueno y lo malo en relación con cualquier acción dada sobre la base de la razón humana sin ayuda de la revelación.



Podemos empezar señalando la creciente inquietud entre los mismos teólogos morales acerca de la persuasividad de teólogos como el padre Davis, con su intrínseco y rígido tomismo. La crítica católico romana es un intento corriente de renovación de la teología moral que es particularmente evidente en el catolicismo romano europeo y que no ha tenido efecto sobre la posición oficial de la iglesia ya que en este aspecto como en otras cuestiones, surge en el Concilio de Trento, un ensayo metodológico, presentado por el padre Guilleman. El ensayo da por sentado que la situación ética contemporánea es de anarquía moral, en el cual el edificio macizo de las virtudes tradicionales ha desaparecido en gran parte. Según Guilleman, al amor o caridad es el origen de las virtudes. Esta crítica de la interpretación tradicional de Santo Tomás, lleva a Guilleman a una muy importante alteración del análisis de la acción tradicional en la teología moral. El intento de renovación de la teología moral ha sido evidente en el catolicismo romano europeo. No ha tenido efecto sobre la posición oficial de la iglesia.

Esta crítica moralista busca hacer una autocrítica a los problemas que continuamente están siendo confrontados por los teólogos morales, los filósofos, los novelistas, los sociólogos y los grandes intelectuales buscando un nuevo fundamento para la teología moral, con el propósito de poder corregir los graves problemas morales de la sociedad; lo que pretende hacerse es un examen de Santo Tomás, con el acento sobre una interpretación existencialista de la relación de la caridad y la conducta humana responsable. Rauschebusch citando al padre Haerring:

[...] considera la responsabilidad como el eje de una moralidad religiosa, y por lo tanto también de la teología moral. Aquí las virtudes son analizadas aún en términos de la tradicional distinción entre virtudes teológicas y cardinales y cada virtud es tratada como medio para entrar en comunión con Dios, y el hijo de Dios (1986, p. 311)

Un tipo diferente de renovación de la teología moral caracteriza la ética de Dietrich von Hildebrand, quién intenta orientado por el pensamiento tomista considerar la moralidad como una extensión, y un



enriquecimiento de los problemas que la moralidad ha presentado a lo largo del pensamiento tomista y agustiniano.

La teología moral es reflexión ética en el contexto de la iglesia y es más comprensiva que la ética y, subsume el material de la ética bajo las directivas derivadas de la revelación divina, la tradición eclesial y del orden sobrenatural.

La teología moral recurre a la ciencia de la casuística donde la situación moral del hombre depende de las circunstancias que el mismo vive en su entorno.

La moral del hombre es afectada en gran manera por su comportamiento, sus valores, y sus principios éticos morales. Teniendo en cuenta que la moralidad del ser humano está siendo determinada por diversas corrientes teológicas, sociales y éticas de su entorno y esto significa que el principio de la casuística no es la ciencia del oportunismo ético, ya que la teología moral trata los problemas morales, sus detalles, su complejidad, su necesidad de una guía segura y de confianza

La renovación de la teología moral desde adentro debe tomar en cuenta el vigoroso interés de los teólogos carolinos en lo que ellos llamaban *la divinidad práctica*, ya que siempre se pretendió mejorar el error que por años se había cometido en cuanto a mantener la teología moral y la teología ascética, unidas entre si en una conexión viviente.

La moral en el pensamiento bíblico

Por teología puramente bíblica moral se entiende que solamente tiene elementos bíblicos y elaborados por las ciencias bíblicas, y que son parte fundamental de la moralidad cristiana. En este capítulo pretendemos esbozar lo que ha sido la moral en el pensamiento bíblico. La teología moral bíblica contiene elementos bíblicos elaborados a través de los métodos de las ciencias sociales, que son básicos en la interpretación bíblica de la moral. Josep dice:

La moral teórica, no vale en el sentido de la práctica, y, por tanto, de realización propia de la vida moralmente buena. Muchos que vivieron de acuerdo con la Biblia se han santificado



ya; y muchos otros lo conseguirán sin considerar la escritura con los ojos del exegeta y sin profundizar” (1969, p. 65)

La moral en el pensamiento bíblico presentada por los autores de la moral, requiere de diversos aspectos fundamentales para la vivencia moral del hombre de hoy.

La ética cristiana moral tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras. La vivencia moral del creyente tiene su carácter especificado en la Biblia, y hoy vemos como la teología moral ha puesto un énfasis particular en la ética cristiana. El Concilio Vaticano II afirma:

La teología moral se apoya en cimiento perdurable en la moral, que es mostrada por las Sagradas Escrituras, unida a la tradición, así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la verdad escondida en el ministerio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios, y en cuanto a inspirada es Palabra de Dios, por eso las Sagradas Escrituras deben ser el alma de la teología (1986, *Veritatis Splendor*)

El Concilio indica que la relación de la moral con la teología es nutrida por las sagradas escrituras. La *Veritatis Splendor*, hace eco al concilio, diciendo que estas son fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la iglesia, como lo ha revelado el Concilio Vaticano II. Son una fuente para la moral y se ha constituido en un aliento de unificación y en fuerza dinámica para la reflexión teológica moral. No son usadas por los moralistas como justificación posteriori, de elucubraciones puras, ni como depósitos del que se sacan soluciones prefabricadas simplemente han sido usadas como una norma moral para los cristianos. La *Veritatis Splendor* (Nn-6-12) analiza contenidos esenciales de revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo testamento, sobre el comportamiento moral, y subraya:

La centralidad del decálogo

La moral evangélica cuya “carta magna” es el Sermón del Monte donde se destacan las bienaventuranzas.

El seguimiento de Jesús, en cuanto a norma suprema de la moral cristiana, su modo de actuar, sus palabras y acciones.

La ley del Espíritu o Ley nueva, tal como aparece en Pablo.

Uno de los valores principales del estudio de la moral del Antiguo Testamento es el poder reconocer los orígenes de las leyes actuales que gobiernan las naciones y trazar la historia de la moralidad.

La catequesis de la moral primitiva en la comunidad está reflejada en el Nuevo Testamento. La encíclica resume estos contenidos morales en la subordinación del hombre y de su obrar a Dios y el bien moral.

Los diez mandamientos contienen un sumario de los deberes de los seres humanos en su relación con Dios y con el prójimo. En todos los pasos hacia la justicia que la jurisprudencia Mosaica ha desarrollado en los diez mandamientos y que han sido superados por muchas culturas. Este bien moral se da en todos los libros del Antiguo Testamento:

- 3.1. La moral en la ley. Aquí se destaca el fondo ético de las tradiciones primitivas, el mandato mosaico en la vida moral, lo ético religioso, la teologización parte del marco religioso de la alianza, las adherencias de la reflexión profética, sacerdotal y sapiencial. El tema de la ley es columna vertebral de la ética veterotestamentaria.
- 3.2. Las leyes, mandamientos y normas de la conducta, reflejan la vivencia moral de la nación y lo que más llama la atención, es la de ley mosaica; ya que representan la revelación moral y espiritual más alta que el ser humano ha recibido. Dios dio mandamientos a un pueblo comprometido después de su salida de la esclavitud en Egipto.
- 3.3. Al hacer referencia a los diez mandamientos tenemos que reconocer que son base para el código de leyes de otras religiones o grupos nacidos posteriormente. Claro que no pretendemos profesar que el contenido del decálogo se originó con la revelación de Moisés.
- 3.4. La historia antigua confirma que siete de los diez mandamientos contienen prohibiciones que ya formaban parte de la vida moral de los habitantes de Egipto y Babilonia, quienes consideraban que eran crímenes matar, cometer adulterio, hurtar, dar falso testimonio. Y esto estaba en el Código de Hammurabi, que data de 400 años antes de Moisés.



- 3.5 Debemos recordar que el decálogo es más que un conjunto de reglas para los hebreos de hace miles de años. Son más que leyes establecidas por los hombres; son mandamientos que tienen su origen en Dios y son para toda la humanidad. James Giles dijo: “Las leyes de los diez mandamientos son valores eternos y universales, que son indispensables para el cumplimiento de los deberes del individuo y la sociedad” (1994, p. 78)
- 3.6 Los mandamientos o el decálogo no tiene interpretación, sino a partir del profetismo. Uno puede resaltar para la vivencia moral evangélica del hombre de hoy algunos aspectos como lo son:

La moral profética es enmarcada dentro de un paganismo y de un sincretismo religioso, al igual que la injusticia social que se vivía en todos los ámbitos sociales y culturales de la época. El papel del profeta era el de anunciar, denunciar y hacer juicio.

El mensaje profético se basa en principios teológicos y morales que los hombres habían recibido en las revelaciones anteriores de parte de Dios. Tales principios son: (1) que Dios es creador, (2) que Dios es omnipotente y soberano, (3) el ser humano es creación de Dios y tiene en su mano la responsabilidad social.

Además del mensaje teológico para el pueblo, los profetas pronunciaron muchas palabras que tenían que ver con las necesidades morales, y dentro de esta moralidad está la justicia, la rectitud, la santidad, la misericordia y el amor. Los profetas subrayaron más el carácter moral. Ellos lo profundizaron y al mismo tiempo lo simplificaron reduciéndolo a algunos temas claves. Se trata de actitudes fundamentales que reflejan el rostro de Dios. Giles dice: “Los profetas invitaron al pueblo a copiar ese modelo” (1994, p. 7). La sabiduría es inseparable de la llamada moral sapiencial y es indispensable para la ley y los profetas. Esto se ve reflejado en los siguientes aspectos.

La verdadera ética moral que presenta los Proverbios, con temas que tienen que ver con la vida del hombre como: la pereza, la honestidad, las relaciones morales, en su comportamiento social, familiar y elemental de la vida.

La apertura de la ética moral a la experiencia y la reflexión humana. Una experiencia que se vivencia en el diario vivir, en los devenires de



la vida y en los acontecimientos, en los cuales la sabiduría moral es fundamento y sustento para su vida. La situación del entorno social. Un entorno que es favorable para la moral, la vinculación de la ética a la cultura popular, vivida por el pensador sapiencial: Conceptos como la sabiduría, el orden, el comportamiento social, la pereza, las relaciones padres e hijos se orientan en la poesía sapiencial. El Concilio Vaticano II (1966) expone los criterios que iluminan el valor normativo del Antiguo Testamento para los cristianos y allí podemos encontrar aspectos: El decálogo: En relación con la ley, se encuentra el código del decálogo. Los moralistas deben sustentar su tesis moral y ética indiscutiblemente en el decálogo, que se encuentra en dos partes de la Torah. Éxodo 20: 2-17 y Deuteronomio 5: 6-21. La primera tiene que ver con el contexto de las alianzas y la segunda es la teología deuteronomista. Reconoce que este decálogo ayudó a la formación de la conciencia moral, nacional y religiosa del pueblo de Israel para orientar su ethos y que servía de cause a su moral. Esta base escritural de la moral es fundamentada por los elementos básicos de la moral humana de la época y sus implicaciones éticas de la alianza. En el Nuevo Testamento se puede ver el decálogo en Mateo 10: 17-22; 19:8-14; Lucas 18:18-23; Romanos 13:9. Es importante notar que el decálogo ha sido base para desarrollar la moralidad y la catequesis moral. Podemos nombrar a Santo Tomás, San Buenaventura y muchos moralistas pos tridentino que se sirvieron del decálogo para desarrollar el contenido de la moral cristiana. Esta moral del Antiguo Testamento viene a ser como la nueva promesa o alianza y sirve para fomentar la moral dentro del contexto de la vida del pueblo. Es importante que la iglesia de hoy regrese al estudio del decálogo como norma moral para el pueblo cristiano, en especial cuando vemos que no resalta la importancia que tiene el decálogo. Como norma moral, esta nueva moralidad se da en el hombre cuando tiene un corazón nuevo y habita el Espíritu de Dios (Jeremías 1:1; Ezequiel 36:24-28). La teología rabínica ve en la imitación de Dios uno de los vértices supremos de la moral, en esto se hace eco de Levítico 19:2. Gerlot indica que aunque antes del decálogo ya existían otras leyes que lo más importante de la moral del Antiguo Testamento no está en el contenido de la ley moral, sino en la estructura de las relaciones entre Dios y los seres humanos por lo que la moral del Nuevo Testamento debe ser interpretada, sin desconocer



las coordinadas religiosas del Antiguo testamento (1987, p. 135). Es importante notar el valor moral que la cultura helenística mostró en el Nuevo Testamento ya que existen movimientos que vienen a dar vida al concepto moral del Nuevo Testamento y como lo expresa Vidal “la moral paulina tiene bases místicas y muestra la vida nueva en Cristo, y que es nacida por el bautismo y la vida cultural” (2000, p. 359). La moral del cristiano es autónoma y parte de la relación del hombre con Cristo son elementos morales de la vida del hombre y su relación con el Cristo ascendente y descendente. La estructura de la moral en el Nuevo Testamento es: moral del indicativo moral del Espíritu. La razón transformadora en Cristo. La inculturación en la filosofía helenista que asume factores decisivos de la vida moral³. El discernimiento moral de los cristianos. Lo específico de la moral cristiana y la autonomía de esta moral cristiana, la esclavitud, la sexualidad, el matrimonio y la familia. La ética de Jesús depende de la interpretación histórica fundamentada en moral desde varias perspectivas en el Nuevo Testamento, partiendo desde su discurso en el sermón de la montaña. Jesús profundiza con autoridad suprema el mensaje esencial de la ley, al mismo tiempo que hace énfasis en el amor a los enemigos, la perfección, la justicia, el problema moral de la ofrenda, del adulterio y asuntos que son importantes de notar en la vida moral de la iglesia. Desde esta mirada se puede destacar algunos asuntos claves, es básico mostrar el efecto de la conciencia dentro de la salvación del hombre y los propósitos de Dios. Los apóstoles vieron a Jesús sólo en su humanidad y en su divinización. Los evangelios son escritos de fe y le acomodan rasgos de divinidad al Jesús histórico. No podemos ver a Jesús solamente en su humanidad, sino que también debemos verlo en su divinidad. La vida de Jesús, no se puede ver únicamente en lo histórico ya que Jesús fue totalmente humano y esto hace que la teología moral vea a Jesús en su *Kenosis* que se vació, dejó de ser Dios para humanizarse. La magnitud de la fe es creer en el Dios-Hijo humanado, pero que también es un Dios divino; es por ello que dentro de la teología moral bíblica y en la pastoral se debe creer en la divinidad de Jesús pero también ver su humanidad, esto daría una fe pura en un Jesús que tuvo conciencia de su humanidad -divinidad- lo que

3. Dos palabras resultan importantes al considerar su etimología: *nomos*: palabra griega que significa ley y *syneidisis* palabra griega que significa conciencia.

implica dentro del Nuevo Testamento que Jesús se fue haciendo Dios. Ranher dice: “Jesús fue totalmente humano, la conciencia de Jesús se fue dando, la divinidad del Jesús histórico-humano se da en el desarrollo de su vida y ministerio” (2004, p. 62). Reconocer que Dios es humano nos ubica dentro una teología moral que tiene su asiento en la humanidad de Jesús. En este sentido, es básico mirar todos los aspectos fundamentales que tiene la moralidad de Jesús en el Nuevo Testamento. En los evangelios abunda el contenido moral, Encontramos la ética del Sermón del Monte, la ética de las bienaventuranzas, la ética del reino explicada en parábolas, la ética de la comunidad, la relación entre criticismo y escatología y la vida concreta de la comunidad que lleva al hombre a ser perfecto. En esta moral vemos a un Jesús que ofrece descanso y que se aprenda a llevar el yugo. Mateo 11:28,29. Dentro del marco moral del Nuevo Testamento es oportuno ver desde el asenso y disenso de Jesús. Rahner lo expresa: “el hombre fue creado en la gracia, perdió la gracia, y en Cristo volvió a la gracia” (2004, p. 65). En el Nuevo Testamento se destaca la doctrina moral de Jesús normativa. Ciertamente Jesús no desarrolla un sistema de teología moral, ya que sus enseñanzas están a menudo motivadas por cuestiones ética planteadas a los largo de sus relaciones de vida con la humanidad. Cristo no miro únicamente las actitudes interiores del hombre, él quiso también que sus exigencias sean aceptadas como preceptos auténticos que deben ser puestos en práctica. Trigo dice: “Las exigencias de Cristo alcanzan a los contenidos morales, pues Jesús aparece, con derecho como intérprete de la voluntad de Dios y explica esta voluntad en los mandamientos” (2003, p. 365). El Nuevo Testamento transmite no sólo la ética de Jesús tal como él la vivió sino como sus discípulos la entendieron y vivieron, puesto que la ética moral de Jesús es presentada como una norma subjetiva de vida y de cambio. Es un llamado a la acción y a las exigencias concretas. Otro aspecto que muestra el Nuevo Testamento es que el creyente, no puede alcanzar la perfecta realización moral sin la ayuda de la gracia. Y que tiene como fundamento el mensaje neo testamentario, la caridad, el amor a Dios y al prójimo.



Podemos decir entonces que la moral del Nuevo Testamento, es una moral trascendente y que tiene valiosos aportes de las ciencias y de la ética de los pensadores.

En conclusión y analizando el aporte de Trigo, de Spicq, “vemos que esta moral se define como un conjunto de factores, principios o reglas que dirigen, orientan, condicionan y dan valor a la existencia humana en sus modalidades múltiples y concretas” (2003, p. 69). Y significa que la riqueza moral del Nuevo Testamento es muy específica.

Conclusiones

La moral del mundo de hoy es básica en el vivir el proyecto personal y de transformación de la historia de la humanidad, de acuerdo al plan de Dios, las perspectivas morales de la iglesia, en cuanto al ámbito mediador de la salvación cristiana en la historia tienen una perspectiva moral que tiene en cuenta el mundo, el proyecto de la salvación, y las bases escriturales en las cuales se ha desarrollado la ética moral de la humanidad. Podemos decir que la moral desde las diversas perspectivas teológicas y Bíblicas nos enmarca dentro de una ética situacional que desarrolla un concepto de lo que es la vida, y cómo debe vivirse en sociedad, que muestra que el mundo es una realidad, que es un mundo de hombres, una familia. La moralidad cristiana tiene relación con la mundanidad y ayuda a que el hombre pueda mantener una ética moral en el mundo que hoy vivimos y esto hace necesario plantear una unión ética con la vida civil, la moralidad ética, la ética racional, las limitaciones del poder y un pluralismo social. El tema del posible cambio de la moral cristiana suscita siempre posturas apasionadas y con frecuencias extremas. Las tonalidades van desde el escándalo hasta la bendición. Para unos, el escándalo es que cambie la moral, para otros es que no cambie, y como es bendición de Dios que cambie o no cambie, según el cristal de cada uno. Podrán cambiar las costumbres, y la cultura, la política o la economía. Pero la mentira no podrá ser verdad, ni lo malo bueno y aunque los filósofos pregonen nuevas éticas y nuevas posturas morales y aunque los teólogos también lo expresen. La moralidad es parte del hombre y no tiene que ver con el sistema, sino con la posición que cada uno tiene.



Referencias

- Aristóteles. (2006). *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, EUNSA, Pamplona, 184 p.
- Calvo, Quintín. (1987). *El espíritu de la moral cristiana*. Navarra, España. Editorial Verbo Divino. 226 p.
- Giles, James. (1994). *Bases Bíblicas de la Ética*. El Paso, Texas. Casa bautista de Publicaciones. 332 p.
- Gerlot, Romano. (1974). *Una Ética para nuestro tiempo*. Huesca, Madrid. Ediciones Cristiandad. 191 p.
- Hortelano, Antonio. (1979). *Problemas actuales de moral*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme. 603 p.
- Hortelano, Antonio, Capone Endres. (1971). *La conciencia Moral hoy*. Madrid. Editorial Carrubias. 182 p.
- Humbert, R. Koch. (1969). *Estudios de la Moral Cristiana*. Madrid. Editorial el Perpetuo Socorro. 141 p.
- Kant, Immanuel. (1978). *Crítica de la razón pura*, ed. P. Rivas. Madrid, Alfaguara. 341 p.
- Endres, Joseph. (1969). *Estudios de la Moral Bíblica*. Madrid. Editorial el Perpetuo Socorro. 144 p.
- Nyenhuis, James. (2002). *Ética Cristiana*. Miami, Florida. Editorial Logoi. 570 p.
- Rauschenbusch, Walter. (1986). *Los principios sociales de Jesús*. Buenos Aires. Editorial la Aurora. 261p.
- Salmerón, Ana María. (2000) *La herencia de Aristóteles y Kant en la Educación Moral*. España. Editorial Desclee. 172 p
- Trigo Tomás. (2003) *El Debate de la Especificidad de la moral cristiana*. Pamplona, España. Ediciones EUNSA. 754 p.
- Vidal, Marciano. (2000). *Nueva Moral Fundamental, el hogar teológico de la ética*. Bilbao, España. Editorial Desclee de Brouwer, S.A. 1021 p.







Vincent van Gogh, 1890
Casas con techos de paja de Cordeville en Auvers-sur-Oise
Óleo sobre lienzo



Una teología comprometida: El caso de tres teólogos del siglo XVI¹

Toward a committed theology:
The case of three theologians of XVI century

JUAN CARLOS GAONA POVEDA²

Artículo de reflexión recibido el 19/05/12 y aprobado el 11/06/12

Resumen

En este artículo se toma un periodo histórico específico, el siglo XVI europeo, para hacer un análisis de la multiplicidad de compromisos que puede adquirir el quehacer teológico, ya que con el estallido de la Reforma Protestante se abrió un gran abanico de opciones de hacer iglesia y ser comunidad. Hombres como Lutero, Münzter o Sattler tuvieron que responder a las demandas que su momento, su posición geográfica y su vida les impusieron. Se describirán los compromisos que cada uno de ellos asumieron para abrir un espacio de reflexión sobre la orientación que pueden adquirir las propuestas teológicas en contextos históricos determinados, como puede serlo el latinoamericano a comienzos del siglo XXI.

1. Este artículo es resultado de un trabajo de reflexión teológica producido a propósito del curso sobre Teología de la Reforma orientado por el Dr. Pablo Moreno Palacios durante el primer semestre de 2011 en la Fundación Universitaria Bautista de Cali.
2. Profesor hora cátedra de Investigación y Pedagogía en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Estudiante de Maestría en Historia en la Universidad del Valle. Teólogo de la Fundación Universitaria Bautista. Licenciado en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá.
juanked@hotmail.com



Palabras claves: Teología, compromiso, discurso, desafíos.

Resume

This article takes a specific historical period, the sixteenth century in Europe, to make an analysis of the multiple commitments that can acquire the theological task, since the outbreak of the Protestant Reformation opened a wide range of options to church and as a community. Men like Luther, Müntzer or Sattler had to respond to the demands that time, geographical position and life imposed on them. It Describes the commitments that each of them took to open a space for reflection on the direction to be purchased theological proposals in specific historical contexts, as can the Latin America in the early twenty-first century.

Key Words: Theology, commitment, discourse, challenges.

Introducción

La teología puede ser considerada como un cuerpo de discursos referentes a Dios y lo que concierne a su relación con lo creado –incluyendo al ser humano⁻³. Dicho carácter discursivo la hace susceptible al estudio histórico. En otras palabras, es posible buscar las coordenadas temporales y espaciales en las que un teólogo lleva a cabo su obra, y de esta manera encontrar las condiciones de enunciación de su producción intelectual. En este sentido, algunos de los factores que influyen tanto en el contenido como en la forma en que son expresados los enunciados teológicos son: la posición social del autor, la relación con los centros y periferias del poder, el estado emocional y las contingencias del momento. Desde esta perspectiva, la obra teológica puede ser entendida como un producto de las circunstancias históri-

3. Existen múltiples definiciones de teología y no es posible –ni deseable– un consenso que permita atribuirle hegemonía a una. Por tal razón, en este artículo se asume una mirada particular: la teología como producción discursiva, sin negar con esto la validez de los demás acercamientos al concepto.



cas. Afirmación que podría parecer fatalista o determinista, pero que no necesariamente niega la posibilidad de *originalidad*; ya que, la materia prima de una producción intelectual es la propia individualidad de su artífice. Estas afirmaciones tienen un carácter problemático -incluso paradójico-, pues ¿cómo es posible hacer una propuesta teológica singular si no se puede escapar de los condicionantes sociales? En este artículo se propone que el concepto de *compromiso* puede ser útil para afrontar dicho dilema.

La palabra *compromiso* tiene varias acepciones en el Diccionario Real de la Academia Española. Algunas son: obligación contraída, palabra dada, dificultad, embarazo, empeño, convenio entre litigantes, entre otras. Cuatro apuntan a una decisión voluntaria que adquiere obligatoriedad una vez tomada. Sólo una -dificultad- parece que es fortuita, aunque, aún ésta, puede asumirse como algo que se buscó. En este sentido, el concepto respeta la libre elección del sujeto, pero también hace visible la presión social que el comprometido experimenta una vez tomada su decisión.

La mejor manera de entender el concepto de *compromiso* en relación a la teología es mostrar cómo funciona en un caso concreto. Podría ser cualquier periodo del cristianismo en el que haya existido abundante producción teológica. Sin embargo, la época de la Reforma Protestante del siglo XVI es privilegiada para este propósito, pues fue un momento de gran agitación política, cultural y religiosa en Europa que obligó a los teólogos y a los creyentes en general a asumir compromisos bastantes definidos. Aún la apatía hacia las cuestiones temporales representaba una posición que demandaba fidelidad en medio de la dificultad. También el periodo se constituye en fuente importante de estudios comparados, ya que, en un espacio geográfico relativamente pequeño (Europa occidental), se dio una multiplicidad de opciones eclesiales que hacen posible analizar cómo en un mismo contexto se pueden postular teologías de naturaleza muy variada.

Estudiar este periodo de la historia, aparentemente lejano de nuestra situación vital como latinoamericanos a comienzos del siglo XXI, cobra relevancia al pensar los posibles puntos de contacto entre ambos contextos. En ambos se encuentra una gran variedad religiosa; además de dificultades, conflictos e injusticias análogas y la confluencia



de innumerables corrientes teológicas –consientes o no de sí mismas– que responden a un ambiente social precario de maneras completamente diferentes.

A partir del horizonte descrito se construyen los cuatro apartados que constituyen el artículo. Los tres primeros corresponden a un análisis de los compromisos adquiridos por cada uno de los teólogos tomados como estudio de caso y de las particulares condiciones de enunciación de su discurso teológico. El cuarto se presenta como un puente entre el contexto de los discursos analizados y nuestra situación actual, haciendo énfasis en los desafíos que conlleva a asumir un compromiso teológico.

Martín Lutero: Una teología comprometida con la espiritualidad individual

Martín Lutero, nacido el 10 de noviembre de 1483 y fallecido el 18 de febrero de 1546, fue el precursor de la Reforma en Alemania. Recibió el apoyo del príncipe Federico para poder llevar a cabo su ministerio en medio de las adversidades políticas de quienes por el lado católico buscaban su vida. No tuvo otra opción que cobijarse en la seguridad que le brindó su protector. Lutero, por tanto no fue un crítico del Estado, aunque en 1523 propuso una fórmula de separación entre los asuntos de la fe y los temporales. En una carta de ese año escribe:

[...] Además, cada uno corre su propio riesgo en su manera de creer y debe vigilar por sí mismo que su fe sea verdadera. Así como nadie puede ir al infierno o al cielo por mí, tampoco nadie puede creer o no creer por mí; y de la misma manera que no puede abrirme o cerrarme el cielo o el infierno, tampoco puede llevarme a creer o no creer. Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual, con lo que no se causa ningún daño al poder secular; también ha de estar contento, ha de ocuparse de sus asuntos y permitir que se crea de ésta o aquella manera, como cada uno quiera o pueda, sin obligar a nadie. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. (Lutero, 1986, p. 18)

En esta fecha Lutero apela a la fe de cada uno y defiende la libertad de los individuos de optar por su creencia. Sin embargo, el tono de



sus escritos varía considerablemente en tan sólo dos años. La revuelta campesina⁴ comenzó a poner en peligro a la Reforma. Aunque los motivos de la sublevación no eran exclusivamente religiosos -las raíces profundas se encontraban en una economía agraria medieval que había terminado por convertirse en una carga muy difícil de llevar-, la doctrina sí era un elemento central en la conciencia de quienes lucharon contra el orden establecido. Era fácil hacer la asociación entre las ideas de la reforma y la lucha por la reivindicación de la justicia que llevaban a cabo estos desposeídos. Por lo tanto, se hizo necesario establecer la diferencia clara entre los revoltosos y la auténtica comunidad reformada. Se necesitaba demostrar que los excesos violentos no tenían nada que ver con las tesis propuestas por el impulsor de la Reforma. Es así que el teólogo tuvo que escribir en 1525:

[...] Quien confunda estos dos reinos (el temporal y el celestial) como hacen nuestras bandas de falsos espíritus, colocaría la ira en el reino de Dios y la misericordia en el reino del mundo, lo cual sería situar al demonio en el cielo y a Dios en el infierno. Esto era lo que querían hacer los campesinos [...] Ahora que el reino del mundo cae sobre ellos quieren que haya misericordia, no quieren tolerar el reino secular ni quieren que nadie disfrute tampoco del reino de Dios. ¿Podría pensarse algo más equivocado? No amigos míos, si se ha merecido la cólera en el reino del mundo, aténgase a las consecuencias y sufra el castigo o pida clemencia humildemente. Los que están en el reino de Dios han de compadecerse de los demás y pedir por ellos. Pero sin impedirle al reino del mundo su derecho y su obra sino reivindicándolo. (Lutero, 1986, p. 110)

Aunque parezca que el Lutero que escribió en 1523 y el que lo hizo en 1525 fueran distintos -el primero, firmemente comprometido con la conciencia individual del creyente; el segundo, con el estatus quo

4. La siguiente explicación aclara mejor este acontecimiento: "Durante la Edad Media hubo brotes esporádicos de rebelión campesina en Europa Central. En tierras de habla alemana los campesinos lucharon por conservar los fueros antiguos contra la creciente introducción del derecho romano, que presentaba una amenaza para las libertades tradicionales de los pequeños agricultores en zonas rurales que dependían de las ciudades imperiales y de los territorios eclesiásticos... La así llamada gran guerra de los campesinos estalló en junio de 1524 en las cercanías de Schaffhausen, en la Selva Negra del suroeste de Alemania". (Cfr. Driver, 1997. P.161)



que permitía el avance de la Reforma-, necesariamente no es así. El historiador Lucien Febvre en su biografía del monje agustino (1998, p. 207- 233), defiende la tesis de una continuidad entre el vigoroso defensor de la conciencia cristiana y el eclipsado Martín Lutero. Febvre propone que el compromiso del reformador siempre fue el mismo. No era un cobarde que no fuera capaz de llevar sus ideas hasta las últimas consecuencias, pues se consideraba a sí mismo un “heraldo de la Palabra”, lo cual, le comprometía más con lo espiritual que con lo temporal, tal como lo expresa en la siguiente cita:

[...] Ahora bien, pensaba, la Palabra no se aplica a los problemas del siglo. El Evangelio no se ocupa de las cosas temporales, ni de saber si la justicia reina en esta tierra, o lo que hay que hacer para que reine. Por el contrario, enseña al cristiano a sufrir, padecer, experimentar la injusticia, llevar la cruz: tal es una carga humana, y debe aceptarla con un corazón sumiso; o si no, es que no es cristiano [...] Que no se busque, pues, en Lutero (y lo mismo en el Lutero de 1523 que en su antecesor, el Lutero de los grandes escritos de 1520) el deseo de actuar para producir en la tierra una mayor equidad. (Febvre, 1998, p. 217)

Su ataque a la rebelión campesina no fue una vindicación del Estado sobre los sectores populares. Su indignación era que “profetas” como Müntzer convirtieran el evangelio en una cuestión material y política. Lo que permite pensar, sin servir de apologista de Lutero, que su compromiso original no cambió. En sus años de vida pública defendió -por medio de sus escritos- la Palabra de Dios y sus implicaciones espirituales con vehemencia. En su “repliegue sobre sí mismo” –como llama Febvre al periodo que inicia desde 1525-, siguió siendo fiel a la libertad cristiana propiciada por Dios a través de la Escritura. Sólo que en este segundo momento su lucha cambió de campo de batalla: de la *supremacía de la conciencia* a la protección de las *sanas enseñanzas*.

En síntesis, Lutero asumió un compromiso con la libertad cristiana en términos espirituales desde una lectura bíblica con tintes subjetivistas. Lectura influenciada por sus años de lucha interna por la paz de su alma y su confrontación contra un sistema religioso que explotaba económicamente los medios de salvación, sumiendo a las personas en



una esclavitud espiritual aún después de la propia muerte. Sin embargo, es importante resaltar que no importa cuánto se intente hacer de la teología un asunto personal, interno y espiritual, siempre va a tener repercusiones colectivas, externas y materiales. Aún un alejamiento del mundo es una posición frente al poder temporal. No sentar una posición sobre la política -en su dimensión material y temporal- hace muy factible la manipulación del discurso cristiano por parte del Estado o de sus dependencias. Por tanto, una visión espiritualista puede terminar estando subordinada a los intereses de los poderosos del momento. Por eso, sin ser su intención original, el monje de las noventa y cinco tesis terminó legitimando la violencia de Estado frente a un grupo de pobres que lucharon por una mejor calidad de vida.

Es de resaltar que el compromiso teológico de Lutero ha sido emulado -consciente o inconscientemente- por sus herederos doctrinales. No es un secreto que muchas de las iglesias de corte doctrinal luterano han sido legitimadoras de la violencia de Estado. Un caso para reseñar son las iglesias alemanas de la época del Tercer Reich que terminaron impulsando el terror desde los púlpitos. Su visión personalista y espiritualista del cristianismo las hizo presa fácil de las manipulaciones del Estado. También en América Latina, algunas corrientes cristianas no han sido ajenas a la problemática. Su visión poco profética de la realidad, desconectada de las injusticias sociales que el pueblo vive, las ha hecho vulnerables al ataque de políticos inescrupulosos y se han convertido en legitimadoras de la violencia de Estado, aludiendo que no les compete tomar posición frente a los reclamos de los grupos que luchan de forma violenta o pacífica por la justicia material.

Tomas Müntzer: Una teología comprometida con cambios sociales

Tomás Müntzer, nacido en Stolberg, Harz en 1488 y fallecido en Mühlhausen, Turingia, en 1525, fue en sus inicios un académico. Estudió en la Universidad de Leipzig y posteriormente en la Universidad de Frankfurt, aunque se desconoce qué grado académico obtuvo. Inició su carrera eclesiástica como confesor en un convento de monjas en Beuditz donde dedicó gran cantidad de tiempo a la lectura de



libros sobre la historia de la Iglesia y la biblia. Sin embargo, al ser un hombre de púlpito y siendo encargado de una parroquia obrera en Santa Catalina tuvo contacto directo con personas que sufrían las desventajas del tránsito entre el antiguo sistema feudal y el muy incipiente capitalismo. Contacto que lo impulsó a hacer suya la causa de dos sectores de la población. Por una parte, el creciente número de artesanos que no habían logrado hacerse a un lugar en las nuevas relaciones comerciales impulsadas desde los centros urbanos. Por otra, los campesinos que tenían que vender su fuerza de trabajo a Señores cada vez más alejados del campo, los cuales, terminaban imponiendo cargas muy pesadas y con casi o ninguna remuneración de por medio. Es así que tuvo que salir de su vida primordialmente académica para estar en medio de las luchas concretas y materiales de las personas a las que lideraba.

Müntzer dejó de lado los discursos menguados y se lanzó a la empresa de denunciar corrupciones. Sus ideas se radicalizaron y terminó haciendo una ruptura profunda con los personajes de grandes posiciones sociales, tanto laicos como religiosos, a quienes consideró demasiado corruptos. Su lealtad y compromiso vendría a estar con los sectores de la base social y, por lo tanto, su teología estaría al servicio de las reivindicaciones por las que ellos luchaban. Este desarrollo vital del teólogo es el contexto para su discurso, descrito por Bloch en los siguientes términos:

[...] predicaba unas metas aparentemente más remotas e ideales todavía. Exhortaba a los campesinos a crear un fondo común; hacía desvanecer los breves ensueños de la democracia y el cesarismo, y aún el nacionalismo le era ajeno. En su concepción, el lugar el místico emperador popular lo llenaban con toda evidencia Jesucristo, una mística república universal, la teocracia y algo todavía más profundo. Postulaba una total comunidad de bienes, una conducta al modo del cristianismo primitivo, la supresión de todas y cada una de las autoridades y la reducción de la ley a términos de moralidad y formación en Cristo. (2002, p. 109)

El compromiso de Müntzer con las masas populares le llevó a una teología utópica, en la que el poder temporal tendría que ceder su dominio completamente a la soberanía absoluta de Dios en Cristo. Pero este enfoque teológico no significó una negación de las responsabilidades de esta vida, todo lo contrario, lo que buscaba era instaurar la justicia por medio de relaciones auténticamente justas. No creía que las reformas religiosas o políticas fueran suficientes, se debía cortar el mal de raíz y cortar este mal significaba exterminar a sus detentores. Por tal razón, enfatizó la legitimidad de la violencia en momentos decisivos. No podía tolerar a los pacifistas o espiritualistas que alegando razones bíblicas y de conciencia huían del compromiso radical con la transformación social.

El tipo de compromiso teológico que se evidencia en el discurso de Müntzer ha tenido eco en el de muchos teólogos, sacerdotes, pastores e intelectuales cristianos que han salido de los recintos académicos para trabajar hombro a hombro con las comunidades oprimidas socialmente, algunos de los cuales, han asumido el método de la violencia armada en la lucha contra un sistema socioeconómico al que no le encuentran salida alguna ni que consideran susceptible de reformas eficaces. Es el camino de la Revolución, de la subversión de un antiguo orden en aras de un futuro totalmente distinto. Es el ideal de Reino de Dios que irrumpe en la realidad social y que la transforma por medio de sus agentes, ideal que en su radicalización absoluta rechaza el camino del pacifismo como una forma válida de lucha. Entre quienes se podrían asociar a este tipo de ideas está el famoso caso de Camilo Torres Restrepo en Colombia, quien al igual que Müntzer dejó a un lado su vida académica en la Universidad Nacional para tomar las armas y quien al igual que el teólogo revolucionario del siglo XVI murió de forma temprana al entrar en la milicia.

Sin embargo, es importante dejar claro que quien asume el compromiso teológico representado por Tomás Müntzer no necesariamente sacraliza la violencia. Muchos han tomado la bandera de la lucha por la justicia y, al mismo tiempo, han rechazado con vehemencia el camino de la muerte y del exterminio del enemigo como maneras legítimas de irrupción del Reino. Por eso, más que legitimar la guerra justa, el discurso de Müntzer hace un llamado a producir teología no solo



para las masas populares, sino con ellas y desde ellas. Para lograr así responder a los anhelos y necesidades concretas de quienes son aplastados por un sistema cruel, animarlos a organizarse, crear economías alternativas y construir junto a ellos nuevas y más humanas perspectivas de la autoridad. En fin, construir tejido social fundamentado en las relaciones de justicia que Jesús enseñó y modeló.

Miguel Sattler: Una teología comprometida con la comunidad de fe desde un fundamento bíblico

Miguel Sattler nació alrededor de 1490 en Stauffen, Alemania, estudió en la Universidad de Friburgo y alcanzó el puesto de prior en el monasterio benedictino de San Pedro. Dominaba el latín, el hebreo y el griego. Su estudio de las epístolas paulinas lo llevaron a comparar la fe neotestamentaria con la realidad decadente de la vida monacal. Abandonó el monasterio el 12 de mayo de 1525, el mismo día en que se desató la revuelta campesina. Entró en contacto con los anabautistas, seguramente en Oberglatt -poblado cercano a la frontera suiza-, y rápidamente se comprometió con su causa, pues se constata que ya para 1526 enseñaba y predicaba en los mismos poblados suizos en los que los campesinos se habían alzado en armas.

En relación a su discurso teológico, Sattler al igual que Müntzer se alejó de hacer una teología subordinada al poder estatal. No obstante, más allá de tener un compromiso con el cambio social, buscó un cambio espiritual basado en los criterios de la biblia, comprometiéndose con un biblicismo radical. Cada uno de los puntos de la confesión de Schleithem escrita en 1527 -de la cual él fue el más importante gestor, y muy probablemente redactor final- está basado en un pasaje bíblico. En este documento, la idea de separación entre Iglesia y Estado no obedece a razones políticas o sociales sino a una intención de ser fiel al evangelio y no a otras fuentes de autoridad. Los artículos de la confesión se refieren a temas como el bautismo, la excomunión, la separación de los creyentes con respecto al mal, el perfil de los pastores y su adecuada conducta, la espada -su uso por parte del poder temporal y su no uso en la comunidad- y la imposibilidad del

cristiano fiel de ser magistrado. Pablo Moreno escribe con respecto a esta confesión:

Los siete artículos ponen las bases de una comunidad capaz de vivir y seguir cumpliendo con su misión sin apoyo mayoritario ni político. Se supone una membresía voluntaria, disciplinada y articulada en torno a la Biblia como base autoritativa. El pastorado surge de la congregación, elegido por esta y en constante relación con ella, no es autónomo de manera absoluta, sino que está condicionado por su apego a la Palabra de Dios. (Moreno, 2012, p.--)

Para Sattler, el compromiso con la biblia significaba también un compromiso pastoral, pues la biblia es autoridad en virtud de que haya un grupo de personas que por libre conciencia desean seguir sus principios. Por tanto, el discurso teológico se entiende en un sentido práctico, sus enunciados dan cuenta de las situaciones concretas por las que atraviesa la comunidad de fe y debe responder a problemas reales de la misma. El tono de esta teología es bastante eclesial, pero por Iglesia no se hace referencia a una institución rígida o burocratizada, sino a un cuerpo que tiene vida en la medida que las relaciones entre los miembros y con el mundo sean sólidas, justas, santas y cristocéntricas.

La teología representada por Sattler ha sido emulada por muchos teólogos y teólogas cristianas, para quienes el discurso teológico se construye desde y con la comunidad, desde la pastoral y no desde el escritorio. Por tanto, buscan encontrar en la Biblia aplicaciones directas a la vida de la comunidad más que la elaboración de grandes sistemas de pensamiento. Esto no quiere decir que todo teólogo bíblico -aunque en cierta medida todos los teólogos cristianos buscan ser bíblicos- tenga preocupaciones pastorales o haga sus exégesis pensando en las necesidades de una comunidad, lo que quiere decir es que una teología bíblica genuina no puede olvidar a sus receptores.



Desafíos que asumen los compromisos de la teología en América Latina

Después de haber señalado cada uno de los compromisos asumidos en el discurso teológico de tres personalidades importantes de la Reforma religiosa del siglo XVI en Europa, representantes tanto del lado protestante como del radical, es necesario señalar algunos desafíos contemporáneos que en América Latina se presentan a quienes deciden seguir alguna de las líneas teológicas planteadas.

El compromiso con la espiritualidad individual

Desde 1982 con la llamada “crisis de la deuda externa”, las sociedades latinoamericanas entraron rápidamente en la denominada “era neoliberal”. El neoliberalismo significó un retorno a las “políticas defendidas por la resucitada ortodoxia liberal” (Portes, 2003. p. 21), la cual da al libre mercado una posición de primacía en el orden social. En este contexto, los sujetos empiezan a entenderse principalmente en términos del consumo, pues el valor de la persona radica en su capacidad de poder consumir los bienes y servicios que se ofertan. Por lo tanto, el yo individual se pierde en un yo consumista. En un panorama así, la teología necesariamente debe comprometerse con el individuo en su dimensión trascendente, permitiéndole comprenderse a sí mismo de una manera íntegra y capacitándolo para encontrar un sentido a su vida más amplio que el determinado por la economía. Desde esta perspectiva, la preocupación de Lutero por encontrar la libertad individual en Cristo cobra plena vigencia.

La teología debe responder a la búsqueda del sentido existencial que ya no brindan las ideologías de antaño enfrascadas en cuestiones exclusivamente materialistas. Las personas ya no creen en las instituciones, en las promesas políticas, ni en la posibilidad de cambios sustanciales en el orden social. Sus expectativas con respecto a lo religioso son cada vez más individuales y místicas, y, por lo tanto, consumen las ofertas religiosas que más se acomodan a sus expectativas. En un contexto así, el teólogo cristiano comprometido con la espiritualidad individual se encuentra en una encrucijada: Por un lado, necesita arti-



cular propuestas que alimenten una espiritualidad relacionada con las demandas de trascendencia que las personas hacen a la religión –las cuales ya no pueden partir del sentimiento de culpa, como en caso de Lutero, sentimiento cada vez más lejano de la mentalidad de las personas– y, por otro lado, no hacer de su discurso una oferta más en el mercado religioso por medio de promesas analgésicas y alienantes.

En este sentido, un compromiso con la espiritualidad individual en América Latina requiere que el discurso teológico no se pierda en discursos exclusivamente estructurales -económicos, políticos o sociales-, ya que el teólogo o teóloga está llamada a identificar los elementos subjetivos que coartan la libertad del creyente -más allá del factor culpa-, y proponer nuevas miradas de relación con lo trascendente que permitan dar respuesta a estos factores.

La perspectiva discursiva propuesta implica no rechazar otras propuestas de espiritualidad por considerarlas nocivas o contrarias a la propuesta cristiana, como tampoco depender de terceros al momento de producir teología -gobiernos, grupos políticos, líderes eclesiales autoritarios, etc.- y articular un discurso integral de la espiritualidad, en el que no se asuma lo espiritual como oposición de lo temporal

El compromiso con el cambio social

El periodo histórico que le correspondió vivir a Thomas Münzter estuvo signado por la inestabilidad socio-económica y cultural propia de una transición del orden social: el paso de feudalismo medieval hacia el capitalismo emergente. Transición en la cual se hicieron más visibles las desigualdades sociales gestadas durante años y que con los vientos de cambio se recrudecieron, haciendo imposible la continuación del antiguo orden y generando violencia entre las clases subalternas y las dominantes.

Sin olvidar las distancias históricas y geográficas entre ambos contextos, se puede decir que la América Latina de hoy también se encuentra en un periodo de transición en su modelo social, el cual, se inició a finales de la década de 1970 y que no ha logrado la instauración de una nueva estabilidad. Como lo expresa el sociólogo brasileño Francisco



C. Weffort: "...si estamos en una nueva etapa de un proceso, digamos evolutivo, esta etapa no se nos presenta como tal sino como el caos que denuncia el fin de un Estado históricamente fracasado" (Reyna, 1995, p. 429). Caos que se ha intentado superar con experimentos neopopulistas, neoliberales y hasta neoestructurales, sin que ninguno se imponga como el paradigma a seguir. En este orden social marcado por la incertidumbre y el fatalismo, la lucha por la justicia ha tomado nuevos matices. A la clásica lucha de clases entre sectores subalternos y élites, se han sumado nuevas preocupaciones y arenas de conflicto, tales como la reivindicación de identidades tradicionalmente marginadas como las mujeres, LGTBI y grupos étnicos minoritarios, o como la emergencia de movimientos ambientalistas o antiglobalización. Es así que el discurso elaborado por el teólogo comprometido con el cambio social tiene que ampliarse, desligarse de una visión dualista del mundo –en la que hay buenos y malos– y transitar hacia la lucha por la inclusión, el respeto y la afirmación de identidades.

Desde el contexto de la lucha social descrita y el horizonte teológico representado por Münzter, el discurso teológico comprometido socialmente está llamado a asumir el caos desde la mirada de la posibilidad y no del fatalismo. De esta manera, podrá impulsar con fundamentos bíblicos y pragmáticos el fortalecimiento del tejido social; denunciar la corrupción del sistema social -en términos económicos, políticos y culturales-, como también articular la doctrina del reino de Dios a las luchas actuales de las comunidades subalternas y marginadas.

Un horizonte como el planteado implica rechazar la tentación de asumir la violencia como camino legítimo para lograr reivindicaciones sociales. Al contrario, tiene que fundamentarse en la participación, la diversidad, la igualdad, la justicia y la equidad, valores propios del Evangelio.



El compromiso con la comunidad de fe desde el fundamento bíblico

El gran crecimiento numérico de algunas iglesias no católicas en América Latina ha facilitado la creación de lazos clientelistas entre los liderazgos eclesiales y grupos de políticos, empresarios ilegales y otros detentores de poder político y económico. Hecho que ha subyugado la teología implícita de estas iglesias a las demandas de quienes les han prometido beneficios. Razón, por la cual, cobra vigencia el horizonte teológico representado por Miguel Sattler y el grupo de personas que redactaron la confesión de Schleithem, que descansa sobre la base de un biblicismo que sólo es posible en la medida que la comunidad de fe sea autónoma en sus determinaciones y no dependa de terceros para su subsistencia.

Una teología bíblica en América Latina debe también tener en cuenta el acercamiento como tal a los textos bíblicos. La diversidad de nuestra sociedad que se expresa en la diversidad de nuestras comunidades de fe hace necesaria la democratización de las interpretaciones. Cada iglesia, movimiento o grupo imprime preocupaciones y perspectivas particulares a la lectura bíblica, lo cual, hace necesario alejarse de visiones hegemónicas –patriarcales, monoculturales, heterosexuales– para reconocer la posición en el mundo de la persona o grupo que se acerca a los textos y, de esta manera, poder encarnar la Palabra en la comunidad.

A partir de los dos elementos mencionados –autonomía y diversidad– y retomando la perspectiva teológica representada por Sattler, la construcción de un discurso bíblico-teológico comprometido con las comunidades ha de vincular la experiencia comunitaria con la exégesis disciplinada de los textos. En este sentido, es necesario un apego a los principios bíblicos desde una mirada contextual y no literalista, como también, el respeto y validación de la identidad de cada comunidad.

El tipo de discurso propuesto tiene un carácter práctico. Por lo tanto, debe cuidarse de caer en divagaciones y abstracciones; superar las lecturas dogmáticas, homogéneas e impositivas de la biblia y proponer una imagen del Reino de Dios incluyente y diversa.



Conclusiones

La Teología de la Reforma es un tema de poco interés en la literatura teológica contemporánea. Se debe quizás a la distancia temporal y espacial que tenemos con respecto a estos teólogos, o también, porque muchos de sus planteamientos se creen ya revaluados o superados. Sin embargo, considero que el estudio de sus discursos tiene plena vigencia el día de hoy. No tanto en el sentido de los contenidos o de las declaraciones, sino, en la medida en que plantearon horizontes y preocupaciones teológicas con las cuales nos podemos identificar y que en este artículo se recogieron por medio de la categoría de compromisos. La perspectiva asumida, permite ciertas libertades al hacer los puentes entre el contexto europeo del siglo XVI y el nuestro, ya que, el horizonte trasciende la perspectiva misma de quien lo instaura. Nosotros hoy podemos, entonces, retomar el camino planteado por estos autores de antaño y llevarlo por nuevas rutas que den respuestas a las inquietudes y necesidades del hombre y la mujer latinoamericana contemporánea.

En este ejercicio de tender puentes discursivos tuve que reconocer las similitudes y diferencias entre los contextos de enunciación y en esa ruta me atreví a forzar algunas de las proposiciones de los teólogos tomados como casos de estudio, para darles sentido en la actualidad, y criticar o rechazar de plano algunos de sus postulados que no responden a la situación vital de la sociedad Latinoamericana de hoy. Finalmente, quiero dejar abierta las siguientes dos preguntas: ¿cuáles otros compromisos asume la Teología en América Latina? ¿Se pueden asumir esta multiplicidad de compromisos desde una perspectiva integradora?



Referencias

- Bloch, Ernst (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Machado libros. 266 p.
- Driver, Juan (1997). *La fe en la periferia de la historia*. Bogotá: Ediciones Clara-Semilla. 325 p.
- Febvre, Lucien (1998). *Martín Lutero: un destino*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 286 p.
- González, Justo (1994). *Historia del Cristianismo*. Tomo 2. Miami: Editorial Unilit. 573 p.
- Lutero, Martín (1986). *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos. 45 p.
- Moreno, Pablo (2012). *De la uniformidad a la unidad: Miguel Sattler*. Cali: Formato PDF. Trabajo inédito.
- Navarro, Rafael y Palomino, Rafael (2000). *Estado y Religión: textos para una reflexión crítica*. Barcelona: Editorial Ariel S.A. 475 p.
- Portes, Alejandro (2003). *El desarrollo futuro de América Latina: neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*. Bogotá: Editorial Ilsa. 205 p.
- Reyna, José Luis, compl. (1995). *América Latina a fines de Siglo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica de México. 306 p.







Van Gogh Museum, Amsterdam

Los comedores de patatas

Óleo sobre lienzo - Oil on canvas

1885



Injustos viviendo en el país de los injustos¹

Unjust people living at an unjust country

GUSTAVO SÁNCHEZ GUTIERREZ²

Conferencia para la reflexión recibida el 05/03/12 y aprobada el 22/06/12

Resumen

La justicia sigue ocupando el centro de las discusiones teológicas en Latinoamérica y el Caribe, razón por la cual este artículo busca problematizar sus contenidos e implicaciones desde un claro llamado a la contextualización en la situación colombiana. Tomando en cuenta el aporte teológico de Paul Tillich sobre la ontología del conflicto, y revisando, desde las ciencias bíblicas, la tradición paulina y judeo-cristiana, se intenta recrear los aspectos fundamentales de la justicia como realidad vigente y activa en la realización del reinado de Dios en la historia.

Palabras claves: Justicia, conflicto armado, pensamiento paulino.

1. Este artículo fue preparado como Conferencia inaugural del semestre febrero – junio del 2012.

2. Vicerrector de la Fundación Universitaria Bautista de Cali y profesor titular del departamento de Biblia en las áreas de Nuevo Testamento y Teologías bíblicas del Nuevo Testamento. Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia.

vicerectoria@funibautista.edu.co



Abstract

Justice still occupies the center of the theological debates in Latin America and the Caribbean, reason why this article seeks to problematize its contents and implications from a clear call for contextualization in the Colombian situation. Taking into account the contribution of Paul Tillich's theological ontology of conflict, and reviewing, from the biblical sciences, Pauline and Judeo-Christian tradition, we try to recreate the fundamentals of justice as current and active reality in the realization of God's reign in history.

Key Words: Justice, Armed Conflict, Pauline Thought.

«La Violencia» y sus efectos

Para nadie es un secreto el estado del mundo que nos rodea, del país donde vivimos y nuestra preocupación por él. Cada día nos sentamos frente al televisor, abrimos el periódico o prendemos el receptor para escuchar las noticias que solo nos hablan de guerras; hogares que se destruyen matándose unos a otros; amigos que se sienten traicionados y cometen homicidio contra quien fue su amigo para liquidar la deuda; mujeres que se enfrentan a los hombres desatando tragedias y crímenes pasionales, dejando familias desamparadas; todo porque hay que acabar con la injusticia del otro. Creando, de esta manera, no un remedio, sino un mal y revolviendo una sociedad que solo se limita a ver lo que sucede, sacar partido del asunto, clamar justicia en otros casos o simplemente siendo uno más del montón a quien no le interesa lo que pase, con aquella expresión coloquial del “vaya y venga con tal que no me toque a mí”.

Esta es una familia que vivía en una zona montañosa donde el padre bajaba cada fin de semana al pueblo para traer las provisiones. Sus hijos esperaban su llegada con expectativa por el pan y los dulces que él traía. Uno de esos domingos en la tarde llegó el padre sin las provisiones y por supuesto, sin el pan y los dulces. Solo suelta una noticia seca y con cara de preocupación. Los pequeños no entendían lo que implicaba este suceso. La noticia era corta y desgarradora. El padre

entre voz entrecortada dijo: *mataron a Gaitán*. Los adultos quedaron pensativos como diciendo: *nuestros días están contados*. Del otro lado, los niños siguieron jugando sin dar trascendencia a semejante noticia.

Esa misma noche los adultos se reunieron y trazaron sus estrategias de defensa de lo que se veía venir a la distancia. La orden llegó de parte del padre: *¡todos!, grandes y pequeños a dormir en el monte y esperar la hora del ataque*. Arriba en la montaña, los adultos vigilaron a qué hora llegarían a la casa para saquear y quemar todo, abajo en la casa todos miraron a su alrededor como diciendo *¿porque me han abandonado?, es una injusticia lo que hacen con nosotros*.

Para la primera noche los mayores hicieron enramadas improvisadas con hojas de palma, palos para evitar que la lluvia y los animales del bosque no les hicieran daño a quienes podían dormir. Fue noche de expectativa y angustia esperando que las bandas criminales hicieran acto de presencia. Llegó la mañana y una voz de esperanza decía: *¡de regreso a casa!* Con miedo y precaución, dejando quien vigilara y avisara del peligro, regresaron a la casa. Sin embargo, todo cambió. Llegó de nuevo la segunda noche y otra vez al monte, así pasaron tres días de subir y descender de la montaña. Hasta que llegó aquella cuarta noche donde a eso de las 9:00 de la noche, aparece una gran cantidad de hombres enruanados con linternas y armas, todos venían a caballo, gritando: *¡donde están los cachiporros de esa casa!* - es decir, los liberales-. Comenzaron a disparar en vista que nadie salía. Como ninguna persona salió la emprendieron con los seres indefensos, entre ellos: vacas, cerdos, perros, gallinas y todo ser moviente que venía a su paso. Los animales más veloces se refugiaron en la montaña, los más lentos murieron por las balas de los asesinos.

Arriba en la montaña una familia que venía sin poder hacer nada, como el fruto de años de trabajo comenzó a desaparecer bajo la mano de unos criminales que por solo ser del partido contrario estaban destinados a morir. Un frío corría por las venas de los adultos. Un susto para los pequeños que no entendían eso de partidos políticos; ni de razones para tanto odio. Sólo veían como sus mascotas morían defendiéndose de los asesinos. Eso sí, estaba prohibido llorar, mucho menos gritar, por el temor a ser descubierto.



Fue una noche interminable. Los niños fueron vencidos por el sueño. Los adultos permanecieron vigilantes, dispuestos a defenderse por si los bandidos trataban de entrar en el bosque.

Llega la mañana siguiente y solo se apreciaba muerte y desolación: la casa quemada, la cochera con los cerdos muertos. Al momento salieron buscando aquellos animales que se habían escapado al bosque, y lo poco que quedó. Escasamente quedaron dos caballos: uno que se le llamaba Chureco y la yegua, Lucero. Ya que no les sirvieron a los asaltantes para sus propósitos, fueron usados para seguir con su escape. Sobre estos dos animales se montaron las dos mujeres y sobre Chureco tres niños. Decendieron escondidos, sin transitar por los caminos principales.

Mujeres y niños llegaron al caserío más cercano tan solo con la ropa que tenían puesta. Y cuál fuera su sorpresa que al llegar, el lugar se hallaba desierto y a los lados de la calle solo se veían cadáveres de hombres, mujeres y niños mutilados. Cuerpos ensangrentados que pedían justicia. Los varones mayores buscaron los atajos por el monte hasta llegar al sitio de encuentro de la familia que había huído para preservar su vida. Lo máspreciado.

De este modo, dejándo campo, animales, casa en cenizas, solo con dar una mirada triste hacia atrás, se despidieron de lo que fue su hogar por muchos años. Ahora les tocaba enfrentar un futuro incierto viviendo en casa de familiares. En una zona extraña. Lo que fue de la alegría y el calor de hogar no quedaban sino recuerdos. Sus miradas llenas de dolor y retenidas lágrimas tenían que fortalecerse y mirar hacia el frente, prometiéndose siempre defender la vida con los tan nombrados derechos humanos.

Estos fueron los comienzos de lo que en Colombia se llamó el periodo de La Violencia, donde miles de personas perdieron sus propiedades y sus vidas y hoy siguen clamando justicia, ¿Quién les oiría? ¿Cómo recuperar lo perdido? ¿Quién les administrará justicia? Todo esto quedó en el olvido y comenzaron a alimentar odios por el hecho de ser despojados. Odios que nunca terminarán aunque se diga que vivimos en un país rico por naturaleza.



Lo que exalta a una nación es la justicia. Los pueblos piden justicia, pero ¿Estamos interesados en conocer toda la dimensión del significado de justicia? Más allá aún, ¿Estamos preparados para comprender el sentido bilateral de la justicia, o sea, el que le dan los que la imparten y el que le dan quienes la piden? ¿Por qué pedir justicia cuando el injusto es quien la solicita? No será que ¿Pedimos justicia para tener una felicidad con la cual aplacamos nuestras injusticias?

La Justicia un tema de siempre

Cuando se habla de hacer justicia o pedir justicia, se puede estar pensando en forma individual, dejando de lado la sociedad que nos rodea. Todo el mundo pide justicia, nadie niega que tal solicitud lleva de por medio el sentido de castigo para el culpable; justicia se toma como sinónimo de castigo y no como un estilo de vida hacia uno mismo; si se pide debe saberse que ser justo es una condición inaplazable, de manera que ¿de que vale pedirla cuando solo se quiere saciar una sed de venganza?

El obrero pide justicia porque se siente maltratado en su salario o atropellado por quien le emplea; por su parte el empleador pide justicia porque no ve rendimiento en su producción; el estudiante pide justicia porque las universidades no aceptan sus peticiones; la madre clama justicia por el mal trato de su esposo o compañero, así como los hijos claman justicia por ser maltratados en casa. Y así seguiría una larga lista. Todo este solicitar de justicia como un clamor general conlleva a obtener beneficios para quien la solicita. En un mundo donde se mueve la injusticia, el injusto busca siempre justicia. Cabe bien el dicho que *el cura predica pero no aplica*, pues la justicia debe venir del otro hacia mí; sin importar si maltrato a mi semejante o que sea a mi a quien le estén haciendo una petición de justicia.

Este sentido de justicia que va de un lado para otro, José Míguez Bonino la denomina “una bailarina de cabaret” (1986, p.14) la cual se muestra incansable en su afán de atender bien a sus clientes, pero al tiempo su rostro refleja su vulnerabilidad. Este sentido de la justicia de ir de un lado al otro se debe a sus partidarios que con gran facilidad hacen que ella cambie de pareja. Se le ve danzar con el poderoso que



dice tener en sus manos la justicia, pero también ella danza con el débil que la hace su pareja para reclamar lo suyo. Hoy con los grandes, mañana con los pequeños porque todos quieren tenerla como compañía de baile, convirtiendo la justicia en una prostituta que va de un lado para otro y al fin de cuentas ninguno es compañero permanente y todos se creen dueños de ella.

Es la justicia la que engrandece a una nación. Es quien eleva a la persona que actúa con rectitud, así que no es posible vivir sin evocar la compañía de ella. Si es el poderoso quien reclama justicia la ve como arma de defensa, si es el pobre que se siente que le han pisoteado y la pide, para él solo es una utopía que quisiera fuera su compañera.

Si consideramos la fórmula del derecho romano define la justicia con la frase *suum cuique tribuere* que traducido es “dar a cada uno lo suyo” (Marías, 1974, p.8), hasta aquí se diría que se entiende el sentido de justicia, pero la palabra *suum* lleva el sentido “de lo que es debido”, por eso, ¿Qué es lo que pido cuando reclamo justicia? ¿Cuál es el derecho que reclamo me sea resarcido? Si nos detenemos a pensar un poco en estas preguntas, lo más probable es que aflore la injusticia de nuestra parte antes que la justicia que estamos reclamando debido a que se mira con un valor o principio del cual echo mano cuando lo necesito.

Como personas clasificamos a las demás como justas e injustas. De esta manera emanan nuestras peticiones, reclamando un derecho que viene a tocar los principios de una ley que me protege pero que se ejecuta en desfavor de otro. Las leyes en muchos casos están hechas para buscar en ellas cosas minuciosas o para realizar un alegato desde allí para exigir que se atiendan algunos reclamos.

Parménides en una de sus poesías hace la pregunta sobre la razón del ser, a la diosa “justicia” de nombre *dike* -en griego-. Esta le introduce a que conozca la verdad porque ella está asociada a su nombre. Paul Tillich hace referencia a “Platón quien cree que la justicia tiene como función unir al individuo con el grupo social” (1970, p. 78) al cual pertenece, esta sería la fórmula para referenciar el poder único de la justicia. El hecho de obedecer a esta ley de individuo y sociedad puede llevar a su propia destrucción y no hacia donde encaminar la justicia.



Si la justicia tiene su asiento en el poder del ser y esto hace que se actualice, según Tillich debe llevar a que esta tenga un sentido dinámico el significado de la palabra justicia como poder que debe llevar a dar como resultado en “la propiciación del encuentro del ser con el otro ser” (1970, p.79) -individuo-sociedad- donde la justicia se dinamizaría. Entendiendo el pensamiento de Tillich, el objeto de justicia está en la persona que compone una sociedad, así tal sea el individuo tal será la justicia en la sociedad y la forma de aplicarla.

Para Tillich, el planteamiento anterior, requiere observar los principios de mediación de ese poder en “dos principios” (1970, p.81):

1. El principio de adecuación de la forma al contenido. Las leyes antiguas para aplicar justicia fueron duras y severas. Se pueden mencionar “ojo por ojo y diente por diente”, el que roba córtele la mano derecha, el que comete homicidio paga con su vida. Paul Tillich cree que ese poder que crea otro poder da como resultado un nuevo poder, impidiendo el acercamiento entre individuo y sociedad y logrando el distanciamiento.
2. Un segundo principio de la justicia es el de la igualdad. Toda ley que un país expide para sus habitantes busca el principio de igualdad, pero unos son los que las hacen y otros son los que sufren el rigor de la aplicación de la justicia, en este caso no se podrá conciliar el individuo con la sociedad porque cada uno esgrime el derecho a que se le haga justicia. Bajo este segundo principio se debe tener en cuenta que todas las personas somos iguales como lo pregona las mismas Escrituras; pero entre el pregón y la práctica hay un largo camino para recorrer porque aparece la injusticia en el derecho a la justicia.

La iglesia primitiva no luchó por abolir la esclavitud. También promovió la enseñanza de los niños a la forma clásica: niños varones con el padre, niñas mujeres con la madre. Las personas no fueron tratadas como personas por la antigua sociedad patriarcal que presenta la Escritura. En el Nuevo Testamento se presentan los primeros intentos de levantar la imagen del hombre y la mujer. Allí aparece un esfuerzo claro por ver a la persona no como un objeto sino un ser que tiene derechos y obligaciones. Son los escritores del Nuevo Testamento los que van dejando consejos éticos domésticos para que la nueva socie-



dad que se va levantando desarrolle el principio de justicia correcto; que no era más que un buen principio de equidad. Pero ¿hicieron caso de esas enseñanzas, o siguieron las enseñanzas y normas de la cultura patriarcal?

No olvidemos que el patrón judío predominó en los primeros cristianos.

Fundamento de la justicia

Partamos del hecho que por naturaleza tenemos derecho a la justicia, como también a ejercerla. Si bien, los derechos del niño no son iguales al de los adultos, la justicia trata en forma diferente y juzga según los casos y las edades de una sociedad.

Otro de sus fundamentos está en la justicia que se distribuye de acuerdo a unos méritos aristocráticos. Este tipo de justicia busca el mérito para aplicar el poder en manos de quien ejerza la autoridad en ese momento.

El desplazamiento de campesinos de sus tierras llegando a las ciudad empuja a estos a ocupar terrenos baldíos los cuales luego usando el poder del estado son desalojados generando conflictos entre quien desaloja y el desalojado que lo único que desea es tener un poco de tierra de la que le despojaron. La justicia que distribuye con equidad no aparece en el caso anterior y solo tiene que contentarse con ocupar los cordones de miseria. El darle a cada uno lo suyo no deja de ser sino una simple utopía.

Ante el ejercicio de una justicia por naturaleza y una distributiva, Paul Tillich nos presenta una tercera opción y es la justicia transformadora o creadora y esa la encontramos en las Escrituras, donde el símbolo de juez se aplica a Dios. Aquí el injusto recibe su castigo por su maldad. Esta justicia tiene un juez imparcial, una balanza que no está cargada, no hay favoritismos, todos por igual ante esta justicia. Esta justicia creadora surge con base en el amor predicado y ejecutado por Jesús, y sobre esta base del poder del amor se construye el nuevo individuo-sociedad.



Es el amor el que no va más allá de lo que le puede exigir la justicia a una persona. “El amor re-une mientras la justicia conserva lo que se debe unir” (Tillich, 1970, p. 94) Dicha unión se completa en su obra creadora. He aquí una nueva forma de pensar y ver la justicia que busca por todos los medios acercarnos a las Escrituras ajustándose al pregón que debe ser proclamado por todo aquel que entiende lo que es justo, dejando de ser injusto.

La justicia según Mateo y Pablo

La justicia en el Nuevo Testamento es un tema que busca clarificar el pensamiento de los autores del Antiguo Testamento. En el último, Dios es presentado como el soberano e imparte su justicia, en el otro -Nuevo Testamento- el que justifica se entrega como prueba de la correcta justicia. En el Antiguo Testamento solo hay que obedecer para ser cobijado por esa justicia que en muchos casos es presentada como implacable, no así en el Nuevo Testamento donde se ve a un Dios justo que manifiesta su justicia a través de la Salvación en Cristo a la cual se debe llegar creyendo en el autor de ella.

Este paralelo se enriquece entre dos pensamientos del siglo I que ilustran más el sentido de justicia cuando revisamos a dos escritores en el Nuevo Testamento, ellos son: Mateo y Pablo quienes con sus enseñanzas clarifican y engrandecen el sentido de lo recto y justo de parte de Dios para sus lectores de ese tiempo como del nuestro.

La justicia en el antiguo Israel llevaba el sentido de ser recto y leal de acuerdo con las normas establecidas donde había una correspondencia mutua entre el objeto que recibía la justicia y el juicio que se impartía en relaciones interpersonales. Ya como elemento ético se requería tener como referente a Yahweh quien se presenta como justo en todo. Él es la justicia, Él es el que hace justicia porque en todo su ser está el ser justo.

Para Israel, la justicia no tenía solo un efecto horizontal porque la ley lo dijera, sino que ese principio tenía una relación con lo establecido por Dios de alteridad hacia el otro. Si se es justo con Dios, se demuestra ante quien no es dios, es decir su prójimo, al cual ve con acciones justas.



La justicia en el evangelio de Mateo

Para el evangelista Mateo en su concepción de la justicia se debe partir de las enseñanzas de justicia que interpreta Jesús y narradas por el autor del evangelio. Esta enseñanza está ligada al concepto de ley que viene de los mandamientos dejados por Moisés al pueblo Hebreo y también hay que tener en cuenta el tinte que le imprime el escritor bajo su pensamiento judío para un cristiano tanto heleno como judío que le restaba importancia a la figura de Jesús y no podían ver la importancia del evangelio en su relación con las enseñanzas de la ley.

El autor del evangelio de Mateo observa que la justicia viene como el cumplimiento de la voluntad de Dios cuando coloca en boca de Jesús en 7:21-23 la sentencia “No todos los que dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de Dios, sino el que hace la voluntad de Dios,” luego finaliza en el v. 23 “ustedes me son totalmente desconocidos, ¡apártense de mí, pues se han pasado la vida haciendo el mal”. Esta declaración presenta que la justicia está en cumplir los mandamientos y preceptos dejados por el Señor y consignados en el decálogo y ratificados por Jesús y lo que hace es resaltar la soberanía de Dios al estilo de la Escritura hebrea.

Esto para el lector de Mateo en el siglo primero no se veía bien porque estaban subyugados por un imperio que a cualquier respiro o conato de rebelión respondía con un sacrificio masivo de los sublevados. A Jesús en Lucas 13:1-2 sus oyentes le hacen un comentario de los 300 galileos que el imperio a manos de Pilato había mandado a la cruz, sacando sus entrañas y dándoles de beber de su misma sangre. El lector de Mateo tenía fresco en su memoria al leer el evangelio y recordar ese evento. Además no se podía pensar en ser libre y menos ahora que se pide estar bajo la voluntad de Dios cuando se tenía la figura de un tirano que se podía ver, lo que se requería era que la justicia divina cayera sobre el invasor.

Bajo el sentido de la voluntad de Dios, Mateo quiere afianzar el concepto de la fidelidad del creador por sus criaturas que les invita a no salirse de este postulado ni perder de vista que el creador sí cumple con lo prometido a quienes le son fieles. Esta justicia tiene una dirección de arriba abajo, donde el que abajo solo debe circunscribirse



a obedecer colocándose bajo la sombrilla de una autoridad soberana como es la del Señor.

En Mateo 5:17-20, la justicia se mezcla con la ley para dar un orden jurídico, formando una triada entre justicia, ley y voluntad de Dios donde no se puede hacer diferencia entre alguna de ellas en vista de que se complementan. El evangelista pone en boca de Jesús las palabras “si ustedes no cumplen la voluntad de Dios, mejor que la de los maestros de la ley” (v.20) para acercar al lector a la verdadera justicia que está en Dios y una voluntad única por encima de aquellos que se decían ser seguidores, estos debían pensar en someterse a las exigencias de quien es justicia y con este sentir dejar que sea el Señor que muestre como el que está a mi lado pueda servirle sin retribución. Según el texto se requiere que tenga el temor de Dios para entender bien el sentido de justicia.

Mateo está recalcando que la justicia se muestra en la perfección de la misericordia de Dios y que esta se realiza en el hecho de darse por amor, por eso, justicia para que se vea mayor requiere de una lectura correcta de los mismos mandamientos -ley y profetas- Este sentido de justicia se gesta o incuba en el individuo, generando un verdadero acercamiento entre las personas.

El Jesús de Mateo recalca en sus enseñanzas que la justicia debe ser una actitud donde se demuestre piedad sobre el otro. En dos ejemplos, uno de la actitud correcta sobre el dar y otro sobre el orar, Jesús se dirige a sus lectores que buscan protagonismo, mas no corazón de perdón como paso para entender el principio de justicia. Jesús concluye este pasaje de las Escrituras diciendo “si no perdonan a los demás, tampoco el Padre les perdonará los pecados que hayan cometido” (Mt. 6:15). Al rechazar la hipocresía (Mt. 6:1-24) y dándoles a sus lectores dos ejemplos de la forma de cómo se vive. Jesús solo cree que la justicia debe siempre favorecer al que rectamente obedece y hace las cosas por el camino por donde el Señor desea que vaya. Según Francois Vouga, “Esta justicia se hace cada vez mayor y fácil de entender cuándo se va de la mano del autor de la justicia, porque así se aplica toda una misericordia, una gracia hacia el otro.”(2002, p. 61)

Dejemos ahora a Mateo en su concepción judía sobre la justicia desde la soberanía de Dios y observemos a Pablo en su aporte a la justicia.



La justicia en el pensamiento de Pablo

Mateo viene a servir como fuente para la interpretación que hace Pablo de la justicia. Esta se ve como la revelación de Dios en Cristo frente a la maldición de la ley por culpa del pecado en la persona.

Se podría definir la justicia uniendo los pensamientos de Mateo y Pablo en “un principio según el cual la persona se encuentra en la relación adecuada con Dios, consigo mismo y con su prójimo” (Tillich, 1970, p. 57). Pablo es más amigo de ver la justicia desde una relación, y para que se opere esa relación Pablo se propone demostrar que Dios es justo y al tiempo se da a la tarea de justificar a que se relaciona con él por medio de su voluntad como persona, en otras palabras, llega desarmado ante Dios y Él coloca todo el peso del perdón a través de su poder de justificar.

Pablo en las cartas de Romanos, Gálatas, Corintios y Filipenses demuestra que la justicia se da como un don, no una imposición por soberanía como en Mateo y este al transmitirse al hombre produce una transformación o cambio en su vida. La justicia pasa a ser ofrecida, no hay soberanía que impone su ley, sino que se da en forma incondicional a todos, en este caso tenemos “la bondad generosa y gratuita de Dios” (Tillich, 1979, p.62). Pablo reconoce que la persona al obrar en forma incondicional y recibir la justicia, se hace responsable por ser una persona independiente.

Al usar Pablo la palabra griega *dikaiosine* le da un significado más desde el hebreo “*sedeq*” para resaltar la conducta recta de Dios y que debe ser entendida así por las personas. El Apóstol no piensa tanto en una norma ideal de rectitud, sino más bien con respecto a las relaciones existenciales concretas que existen entre dos socios” (Balz y Schneider, 2005, p. 987). Los socios en el caso de Pablo están entre la persona y Dios. Como Dios actúa con su pueblo, así debe de actuar la persona con la sociedad que le rodea. La raíz “dik” -*dikaiosine*- tiene el sentido de “poner en el camino” y de esto se encarga el mismo Señor que proporciona al individuo el acercarse a través de señalarle hacia donde debe dirigirse y no es otra cosa que ponerse bajo la voluntad de Dios como Mateo lo expresa “buscad primeramente el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6:33)



Este ideal es más de actitud de tolerancia y respeto entre los individuos, así como el Señor respeta su creación. Pablo muestra a un Dios no tanto justiciero, sino un Dios que desea enseñar con su ejemplo a las personas como vivir en comunidad. Esta justicia nace de darse y no de dar, de ser ejemplo y no esperar ejemplos, de convivir y no de esperar como convivir, de ser más una personalidad, darse como persona por la causa que justifica a todos. “El sentido de justicia viene a ser comunicada a través de la fe como un objeto de esperanza.” (Balz y Schneider, 2005, p. 900).

La justicia en un país injusto

Todos queremos justicia y paz al tiempo. Las marchas van sobre estas dos consignas, las cuales siempre han sido principios de grandes revoluciones en nuestro mundo. Si triunfa la justicia que no es otra cosa sino sacar del trono a quien está haciendo mal y quien derroca el poder del contrario comienza cometiendo la injusticia del otro. La historia tiene el sentido cíclico en ese sentido de luchar, derrocar y volver sobre los mismos abusos. San Basilio escribió, “el rico se lleva las yuntas de bueyes, ara, siembra, recoge lo que no le pertenece. Si protestas, palo; si te quejas, proceso por injurias, si te condena a servidumbre, vas a parar a la cárcel.” (1979, p. 294) San Basilio es claro en sentar una protesta que para nosotros no es cosa del otro mundo, aunque hoy se utilizan otro tipo de estrategias engañosas, sacando al que poco tiene para que viva en la indigencia, generando los cordones de miseria en las ciudades y para abrirse paso entran en la mendicidad o la delincuencia organizada como la tenemos en las ciudades de nuestro país.

Cito las palabras de Calves Jean-Yves Calvez, quien en su libro *Fe y Justicia, la dimensión social de la evangelización* él nos recuerda que:

La justicia es violada, además, por las nuevas formas de opresión que se derivan de las restricciones de los derechos individuales, tanto en los casos de represión ejercida por el poder político como mediante la violencia, debida a las restricciones



privadas, y que llegan incluso al nivel de las condiciones elementales de integridad personal (Calves, 1985, p. 104)

Para hacer referencia a lo que el gobierno hoy en Colombia nos habla de recuperación de tierras, el derecho a la justicia del desplazado. Esto puede sonar bonito, pero ¿Quiénes regresan perdieron su memoria? O se van preguntando: ¿Dónde están los actores armados que nos desplazaron y masacraron a nuestras familias? ¿Será que esto se puede olvidar? Otra vez se trata de hacer justicia con injusticia.

Dice Paul Gauthier, el autor del libro *El evangelio de la justicia y los pobres* que “la paz es el fruto de la justicia.” (1969, p. 166) Otra vez la bailarina vuelve a llamar la atención del desprevenido que va en buscar de una mejor mañana, pero que su vida va corriendo peligro. ¡Oh justicia!

Bella palabra con sabor amargo. Bien pudiera decir alguien: *y de esto expuesto ¿A qué llegamos?*. No es bueno cortar aquí sin dejar algunas propuestas en esta corta reflexión.

Una de ella es preguntarnos cuando clamamos pidiendo justicia: ¿Cuán justos somos para hacernos merecedores de lo que pedimos?. Otra: ¿Soy lo suficientemente justo para solicitar justicia? O me paso la vida hablando de injusticia conociendo mi injusticia. Vivimos en un país de injustos donde como injustos buscamos justicia que se vuelve injusta por lo que solicitamos.

Otra propuesta es de acercarnos más a la propuesta de Mateo y Pablo de una justicia vertical que lleva a una horizontalidad para mejorar cada día nuestras relaciones. En esta justicia no se va con trampas, mentiras ni tapados, se llega a una transparencia que motiva a otros a imitar.



Referencias

- Baltz, Horst; Schneider, Gerard (2005). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1340 p.
- Gauthier, Paul (1969). *El evangelio y la justicia de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 321 p.
- Marías, Julián (1974). *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Ediciones Castilla. 201 p.
- Miguez Bonino, José (1986). *De la justicia a la ley*. Conferencia Carnahan. Buenos Aires: ISEDET. 45 p.
- San Basilio (1979). *Justicias e injusticias en la tradición cristiana antigua*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, p. 244 p.
- Tillich, Paul (1970). *Amor, poder y justicia*. Barcelona: Ediciones Ariel, 189 p.
- Vouge, Francois (2002). *Camino a la Justicia*. Pamplona: Verbo Divino, 136 p.





RESEÑA

CONTRATO INTERCULTURAL Crisis y refundación de la educación teológica

DR. MATTHIAS PREISWERK, AUTOR

CLAI-SINODAL/ EDITORES PLURAL

SERIE: COMPAÑERISMO EN LA MISIÓN DE DIOS.

LA PAZ: 2011

462 P.

JUAN CARLOS GAONA POVEDA¹

Contrato intercultural crisis y refundación de la educación teológica es un libro publicado en el año 2011 por *Plural Editores*, cuya autoría es del teólogo y pedagogo suizo-boliviano *Mathhias Preiswerk*. En la presente reseña, se hace un acercamiento crítico a la obra, a través de cinco ventanas que visibilizan aspectos puntuales -pero interrelacionados- de la artesanía intelectual que representa sus 462 páginas. Estas ventanas son: autor, estructura lógica, fundamentación conceptual-epistemológica, metodología y prospectiva.

Ventana 1: El autor

Respecto a la trayectoria profesional y ministerial de Mathhias Preiswerk, *Contrato intercultural* representa una autobiografía educativa, que en forma sumaria recoge trabajos anteriores como *Educación*

1. Profesor hora cátedra de Pedagogía e Investigación en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Estudiante de Maestría en Historia en la Universidad del Valle. Teólogo de la Fundación Universitaria Bautista. Licenciado en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá. juanked@hotmail.com

Popular y Teología de la Liberación (1994) y *Educación en la palabra viva: marco teórico para la educación cristiana* (1984). Libros que, a su vez, son reflejo de las preocupaciones, tanto teóricas como prácticas, que han motivado un caminar de más de treinta y cinco años de trabajo pedagógico-teológico en iniciativas e instituciones sumamente variadas, tales como: formación cristiana para colegios metodistas en Bolivia (década de 1960); el Centro de Teología Popular, constituido como un espacio ecuménico de reflexión y de producción al servicio de agentes pastorales en comunidades populares (década de 1980); el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, espacio de formación teológica al servicio de diversas iglesias y en busca de una teología intercultural (década de 1990); y, en años recientes, una consultoría al servicio de diferentes actores que intervienen en la Educación Teológica (ET) en América Latina.

En este caminar, el autor ha tenido la oportunidad de moverse en distintas instancias de la Educación Cristiana (EC), desde lo popular hasta lo universitario, pasando por la educación escolar. Movilidad que le ha permitido establecer puentes entre los discursos disciplinares de la Teología y la Pedagogía y los distintos escenarios educativos que se encuentran en la realidad latinoamericana. Además, dicho trayecto le ha permitido identificar, valorar y explicitar las contradicciones presentes al interior de las relaciones sociales, políticas y culturales establecidas entre los distintos actores que intervienen en los procesos de ET en la Región. En este sentido, el libro se constituye en la vitrina de un peregrinaje en el que teoría y práctica, reflexión y vida, se encuentran y alimentan recíprocamente.

Venta 2: La estructura lógica

Contrato Intercultural consta de siete capítulos articulados en una estructura concéntrica; organización no muy común en libros de corte académico, en su mayoría pensados desde una lógica lineal -propia de la mentalidad occidental-. Es así que esta propuesta de Preiswerk cobra originalidad y llega a ser innovadora desde su propia redacción, ya que hace una ruptura con el paradigma cultural-intelectual occidental, para permitir la entrada de una lógica indígena², bastante análoga a

ciertas formas de escritura veterotestamentarias. El centro del libro es el capítulo IV, *El Paradigma Intercultural*, el cual, tiene una función doble: por una parte, la sustentación conceptual-epistemológica de la propuesta; y por otra, la articulación entre la caracterización de la ET realmente existente (primeros tres capítulos) y la agenda teológica-pedagógica que podría seguir la ET con miras hacia su refundación (últimos tres capítulos).

La organización lógica del libro permite al lector, como lo señala el mismo Preiswerk en carta abierta, acercarse al texto en el capítulo que se desee, según las propias inquietudes. La primera parte tiene un carácter descriptivo y fenomenológico. El autor, por medio de la metáfora de una cartografía, traza en líneas generales una imagen de los escenarios, actores, relaciones, prácticas, ofertas y programas de ET en América Latina y el Caribe. Prosigue con un mapa geopolítico y teológico de la ET, enfatizando su inserción dentro del campo más amplio de la EC, para, finalmente, presentar un caso concreto de ET ecuménica y con proyección intercultural: El Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT). En la segunda parte, mucho más conceptual y reflexiva que la primera, se dan unas pistas programáticas para la refundación de la ET que, a semejanza de la trayectoria del autor, caminan sobre dos pies: la Teología y la Pedagogía. Desde una mirada más amplia, las dos partes se pueden entender como la presentación de una crisis de la ET y la propuesta de una posible solución, siempre en construcción, de la misma.

Ventana 3: La Fundamentación conceptual-epistemológica

El núcleo teórico del libro es el “Paradigma Intercultural”, cuyos conceptos centrales son culturas, interculturalidad y diálogo intercultural. Por *cultura*, Preiswerk, entiende “unas matrices dinámicas y com-

-
2. La influencia de esa lógica indígena fue constatada por el mismo autor en una conferencia dada en la Fundación Universitaria Bautista de Cali a comienzos del segundo semestre de 2012. Preiswerk, haciendo alusión a su labor docente con Aimaras, relató algunas experiencias en las que identificó modos de pensar y de escribir distintos al del academicismo hegemónico y que, según él, son invalidados en la ET, aún en aquella que pretende ser ecuménica e intercultural.



plejas de producción y reproducción de imaginación, creencia, comprensión, interpretación y acción”. Desde esta definición, se infiere lo cultural como una categoría de análisis de las relaciones sociales, diferenciada de lo político y económico, que aún siendo parte del “contexto” conviene singularizar, ya que en los análisis clásicos de coyuntura de los teólogos de la liberación, inspirados en el marxismo clásico, se dejaba por fuera esta dimensión al momento de reflexionar en torno a la causas de la desigualdad y la injusticia. En este sentido, el autor camina de la mano de algunos de los avances de las ciencias sociales y de las corrientes historiográficas que adjudicaron importancia a lo cultural, a lo étnico y al género al ampliar la noción de “clase” y, por lo tanto, de pobreza y exclusión.

Por *interculturalidad*, Preiswerk entiende “un proyecto de convivencia equitativa, de interacción, intercambio y diálogo entre culturas dentro de un proceso mayor de transformación de las relaciones económicas, sociales y políticas”. En este proyecto, las y los sujetos de diferentes culturas expresan, comparten, resignifican y producen juntos creencias, comprensiones, interpretaciones y acciones sin renunciar a su identidad propia. El prefijo “inter” indica una relación, posiblemente conflictiva, entre sujetos, grupos y fuerzas, lo cual diferencia a la interculturalidad de la simple constatación de una variedad de culturas dentro de un territorio (multiculturalidad). Respecto a la practicidad del concepto, el autor es bastante sincero, pues reconoce que en las actuales circunstancias sociales, económicas y políticas de los contextos latinoamericanos no se dan las condiciones para este encuentro entre culturas. Es así que se hace necesario crear las condiciones para un diálogo intercultural.

Por *diálogo intercultural*, el autor entiende “una acción vivida y asumida entre partes que apuntan explícita o implícitamente a la interculturalidad con sus diferentes exigencias. Implica la presencia o realización de condiciones de igualdad entre las partes que entran en comunicación”. Definición que se torna problemática porque las culturas llegan a poseer legitimidad social en la medida que sus portadores estén más cerca de los centros de poder, constatándose, de este manera, la existencia de culturas hegemónicas y de culturas subalternas. En condiciones así, es muy difícil que exista horizontalidad en



el diálogo, por eso, la dimensión cultural no puede desligarse de sus condicionamientos materiales y organizativos. El diálogo intercultural requiere, entonces, de reflexiones abiertas en torno a los desbalances económicos y políticos que acentúan las brechas entre culturas.

Por *Paradigma intercultural*, Preiswerk entiende la dimensión epistemológica de la interculturalidad. Dimensión que para él significa una pluralidad de racionalidades que entran en interacción al momento de aprehender la complejidad de las realidades sociales y eclesiológicas. Algunas de las racionalidades que menciona son: contextual, ético-política, crítica y liberadora, relacional e intersubjetiva, plural e incluyente, descentrada, inédita, inter y transdisciplinaria. Las implicaciones de este paradigma para la Teología(s) y las prácticas educativas cristianas son de fondo, ya que obliga a un descentramiento de los lugares supuestamente legítimos de producción discursiva, esto es: salirse del academicismo para dar apertura a lo popular y cotidiano, superar el eurocentrismo y validar las cosmovisiones propias, eliminar la distinción entre el quehacer teológico (el de los “teólogos de verdad”) y la ET (relegada a la “reproducción de lo que hacen los teólogos de verdad”), en definitiva, asumir una mirada del ser humano integral que no haga divisiones artificiales entre individuo y comunidad, intelectualidad y acción, espiritualidad y materialidad.

En relación a los autores que sirven de base para la construcción conceptual de Contrato Intercultural sobresalen *Raúl Fornet-Betancourt* -filósofo cubano reconocido por sus estudios en el campo de la cultura-, de quien Preiswerk toma el corpus teórico de la interculturalidad, además de ser el prologuista del libro; y *Raimon Panikkar* -filósofo, teólogo y escritor español-, cuya obra contribuye significativamente a los planteamientos sobre el diálogo interreligioso e intercultural con sujetos y tradiciones no occidentales, también retoma conceptos y horizontes de pedagogos como *Jean Piaget*, *Paulo Freire*, *Philippe Meirieu* y *Marco Raúl Mejía* y de teólogos como *Leonardo Boff*, *Mario Peressons*, *Jon Sobrino*, *Juan Luis Segundo*, *José Miguez Bonino*, *Samuel Escobar* y *José Estermann*, entre otros.



Ventana 4: La metodología

El libro se constituye en un ensayo cuya tesis principal recae en la necesidad de una refundación de la ET desde el paradigma intercultural. Para sostener su argumento, Preiswerk hace uso de recursos metodológicos variados. En la elaboración del mapa de la ET realmente existente usa su propia experiencia y observación directa, para luego, reunir la información que recopila, organizar e interpretar, caminando siempre entre el sentido común y los aportes teóricos de teólogos y pedagogos. En esta propuesta, es claro al indicar que su propósito no es hacer una caracterización sociológica o histórica, ya que no cuenta con estudios estadísticos y la información suficiente para un propósito así, pero si motiva a los lectores que se atreven a hacer este tipo de caracterizaciones en espacios locales y regionales.

En el capítulo medular, el paradigma intercultural, entabla un diálogo con las propuestas de Fornet-Betancourt, Panikkar y otros autores asumiendo algunas de sus directrices, pero personalizándolas al atreverse a formular definiciones propias. Finalmente, en los últimos capítulos desde un ejercicio dialéctico entre el “ser” de la ET y un posible “deber ser” desde la interculturalidad propone pistas y caminos, no como recetarios, sino como insinuaciones hacia una nueva realidad. El elemento de interdisciplinariedad se hace evidente a lo largo de todo el texto, la Pedagogía, la Teología y la Filosofía interactúan al momento

Ventana 5: La prospectiva

El panorama que presenta Preiswerk de la ET realmente existente llega a ser desolador. Es mono cultural, atomizada y fragmentada en sus contenidos y prácticas, como también excluyente e incluso alienante. Parece que la crisis ha tocado fondo y se encuentra amenazada la existencia misma de la ET, por lo menos en sus vertientes más institucionalizadas. Ante tal panorama, el autor hace un llamado casi agónico para que se reconfigure todo el andamiaje, no sólo de la educación cristiana sino del quehacer teológico en su totalidad. Lo primero que habría que hacer es tomar conciencia de la situación crítica por la



cual se atraviesa. En segundo lugar, reubicar los discursos y prácticas teológicas y pedagógicas desde un reconocimiento de la diferencia y la diversidad. En tercer lugar, acercar contextos y escenario, sujetos y comunidades desde el llamado evangélico de romper las barreras divisorias entre los seres humanos. Para, finalmente, acercar la ET al mundo de la vida y de la cotidianidad de cristianos y cristianas, y no solo de estos, sino también a la sociedad que por su naturaleza diversa se escapa de las pretensiones de una cristiandad homogénea e impositiva.

Este camino parece un sueño, una quimera que escapa de lo verosímil. Sin embargo, puede ser asumido también como una utopía, al estilo de la planteada por Eduardo Galeano:

Ella estaba en el horizonte.
Me acerco dos pasos,
ella se aleja dos pasos.

Camino dos pasos y
el horizonte se corre
diez pasos más allá.
Por mucho que yo camine,
nunca la alcanzaré.
¿Para qué sirve la utopía?
Para eso sirve: para caminar

El libro de Preiswerk es entonces una invitación a caminar para todos aquellos que estamos involucrados con la ET. La interculturalidad es sólo una propuesta, si no fuese la indicada nos tocaría buscar otra o replantearnos alguna ya existente. Lo importante es reconocer al carácter liberador del Evangelio, de la Teología y de la ET, si este carácter se mantiene siempre será pertinente formar y ser formados desde nuestra fe. Si se pierde no habría más que hacer.

En la Fundación Universitaria Bautista hemos estado inquietos en la búsqueda de nuevos horizontes para el desarrollo de nuestra ET. Contrato Intercultural ha sido una fuente de inspiración para la reestructuración pedagógica de nuestra Facultad de Teología. Aunque es muy pronto para asumir un paradigma intercultural, si hemos to-



mado herramientas que articulamos a la propuesta de la enseñanza problémica. Algunas de ellas son: la vinculación entre EC y ET, la transversalidad e integralidad del currículo, la problematización de las realidades vividas por los actores del proceso educativo y la apertura a propuestas metodológicas populares como la lectura comunitaria de la Biblia.

Consideraciones finales: el lenguaje del libro es claro, en ocasiones coloquial. Al lector quizá pueda resultarle engorrosa la repetición hasta la saciedad de algunos conceptos e ideas. Sin embargo, y a pesar de la extensión de la obra, la lectura resulta amena y desafiante.



Artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos a la dirección electrónica:

comunicaciones@funibautista.edu.co

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA de publicación.



Artículos publicados en esta edición

**Espiritualidad pacificadora: La espiritualidad cristiana,
expresión del Dios despojado**

Harold Segura Carmona

**La moral en el pensamiento teológico
y bíblico en la interpretación cristiana**

Leonel Rubiano Villa

**Una teología comprometida:
El caso de tres teólogos del siglo XVI**

Juan Carlos Gaona Poveda

Injustos viviendo en el país de los injustos

Gustavo Sánchez Gutiérrez

Reseña

CONTRATO INTERCULTURAL

Crisis y refundación de la educación teológica.

Matthias Preiswerk, investigador

Juan Carlos Gaona Poveda



Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia

Tels: (57-2) 513 2320 - 513 2323 - 513 2324 Fax: 513 0781

comunicaciones@unibautista.edu.co

investigaciones@unibautista.edu.co

www.unibautista.edu.co

Cali - Colombia