



ISSN 2145/7468

KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 1 No. 1 Junio - Diciembre 2009

Fundación Universitaria Bautista
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector Académico

Mg. Leonel Rubiano
Director de Medio Universitario

Lic. Gloria Ángel
Directora Administrativa

Consejo de Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector académico

Mg. Leonel Rubiano
Director de Medio Universitario

Mg. William Castaño
Director de Extensión y Educación Continuada

Dr. Ausberto Guerra
Capellán

Otto Figueroa
Representante Estudiantil

Lic. Isaí Romero
Coordinador de Ministerio Práctico

Lic. Eneried Arboleda
Directora de Programa a Distancia

Lic. Claudia Isabel Mejía
Profesora de la Facultad



Directora

Lic. Claudia Isabel Mejía

Comité Editorial

Mg. Betty Ruth Lozano
Com. Social Vanessa Mejía Muñoz
Mg. Pablo Moreno P.

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

Dr. Juan Stam
Mg. Gustavo Sánchez
Dr. Fernando Mosquera

Kronos Teológico es una publicación semestral
de la Fundación Universitaria 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

Separadores:
Obras de César Santafé

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 US 40 dólares. EE.UU y Europa US 60 dólares, incluyendo envío.

Mayor información:
En los teléfonos (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324
rectoria@funibautista.edu.co
revistakronos@funibautista.edu.co

Diagramación e impresión:
Impresora Feriva S.A.
Calle 18 N° 3-33
PBX 524 9009
www.feriva.com
Cali, Colombia



Contenido

Presentación.....	5
Entrevista.....	11
Artículos	
Entre autonomía y heteronomía: la teonomía: Un acercamiento a la Ética de Barth.....	25
<i>Pablo Moreno</i>	
¿Se puede hablar de una ética cristiana? Una perspectiva evangélica.....	61
<i>William Castaño Barón</i>	
Memoria de Jesús, memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lucas 22.14-22.....	83
<i>Roberto Caicedo</i>	
Reflexión	
Perspectivas de la psicología pastoral hacia los ministerios de la iglesia de hoy en Colombia	111
<i>Ausberto J. Guerra</i>	
Reseña	
La Acción Social de las Iglesias Evangélicas en Colombia. Pablo Moreno, director de la investigación	127
<i>Claudia Isabel Mejía G.</i>	





Presentación

CLAUDIA ISABEL MEJÍA GUAYARA

Es realmente gratificante presentar a todos y todas el primer número de nuestra revista **KRONOS TEOLÓGICO**.

El objetivo general de esta revista es aportar significativamente a la reflexión e investigación teológica en Colombia e Iberoamérica y difundir los resultados de dicha reflexión e investigación para que se enriquezcan los debates actuales con un pensamiento teológico contemporáneo desde Colombia e Iberoamérica.

*¿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 transdisciplinar. 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 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, familia, 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 tiene para la realidad social 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 exegesis 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 reflexión e investigación teológica. En esta ocasión las y los participantes del comité consultivo son presentados a través de una entrevista especial sobre la importancia de la teología para el mundo de hoy, concretamente en el campo de la difusión y la publicación académica y sus recomendaciones hacia el futuro para nuestra revista.

El primer artículo, *Entre autonomía y heteronomía: la teonomía: un acercamiento a la Ética de Barth*, escrito por Pablo Moreno, afronta el problema de la conexión de la especificidad de la moral cristiana con la razón. El autor hace un acercamiento al pensamiento de quien llegó a ser, quizá, el más destacado teólogo del siglo XX, Karl Barth, para mostrar de qué manera Barth abordó el problema, integrándolo a un sistema teológico complejo. El autor destaca que por lo general se puede considerar que la respuesta de Barth como una defensa mejorada de la heteronomía; sin embargo, propone la posibilidad de encontrar en el pensamiento del teólogo suizo una respuesta alternativa entre autonomía y heteronomía: la teonomía, que implica *la activa participación de Dios por medio de su revelación a la concepción de ética para el ser humano y la respuesta libre y responsable de este en esa nueva relación establecida con Dios*. El autor quiere mostrar que en el pensamiento de Barth existe una valoración de la mundanidad de la moral y la responsabilidad del ser humano en el mundo.

Este artículo es producto del trabajo de nuestros profesores y rector en su formación a nivel de doctorado, ahora candidato al título. Su aporte en el campo de la recuperación de tradiciones teológicas históricas con perspectivas protestantes como la de Karl Barth es de sumo valor. Él se desempeña como orientador de las cátedras de historia del protestantismo en América Latina, y teología latinoamericana.

El segundo artículo, *¿Se puede hablar de una ética cristiana? Una perspectiva evangélica*, escrito por William Castaño Barón, esboza la discusión acerca de la posibilidad de una ética específicamente cristiana y bíblica. En todo el texto describe diferentes posiciones con respecto al carácter normativo de los preceptos bíblicos y cómo



los cristianos de hoy conectan la teología, la fe y la Biblia al tomar decisiones ético-morales.

Este artículo es consecuencia del trabajo de nuestro profesor y coordinador del departamento de extensión continuada, durante la formación a nivel de doctorado en la que actualmente se encuentra. Reflexión enriquecida con su trabajo como orientador de las cátedras de teología contemporánea y ética contemporánea.

El tercer artículo, *Memoria de Jesús, memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lucas 22.14-22*, escrito por Roberto Caicedo, realiza una relectura del texto de Lucas sobre la última cena de Jesús con sus discípulos en el contexto de la cena pascual judía, y analiza la categoría bíblico-teológica de “MEMORIA”. Para el autor, la invitación de Jesús no solo puede ser entendida como la perpetuación de un acto litúrgico, sino que tal invitación tiene connotaciones sociales y más específicamente pastorales que hoy tienen una aplicabilidad en nuestro contexto, precisamente de respecto de las víctimas del conflicto colombiano. El examen en la categoría “MEMORIA” aplicada a este texto bíblico, provoca un sentido renovado del acto litúrgico de la cena del Señor a partir de la consideración de Jesús como víctima de un sistema social, político y religioso adverso. Tal consideración tiene implicaciones para la búsqueda de la justicia sin olvido de las actuales víctimas del conflicto en nuestro país.

Este artículo de Roberto Caicedo forma parte de su investigación para el trabajo de grado en su formación a nivel de maestría en la ciudad de Bogotá. Roberto Caicedo es *profesor visitante* de nuestra universidad y ha orientado las cátedras de hermenéutica y semiótica y exégesis bíblica del evangelio de Juan.

La reflexión *Perspectivas de la psicología pastoral hacia los ministerios de la Iglesia de hoy en Colombia*, de Ausberto J. Guerra, muestra el valor de adelantar ministerios con una posición participativa multidisciplinaria en los que se puede integrar alma, mente y cuerpo. Áreas que deben estar en armonía para un desarrollo equilibrado de la personalidad más saludable y más humana.



Este escrito es resultado del trabajo reflexivo de nuestro profesor y capellán, enriquecido con el trabajo de su cátedra de teología del cuidado pastoral y la coordinación del diplomado de psicología de la familia.

Esperamos, pues, que **KRONOS TEOLÓGICO** pueda iluminar el quehacer teológico iberoamericano en la búsqueda de la comprensión de realidades, paso necesario para la transformación de las mismas.



Entrevista para el comité consultivo de la revista

ENTREVISTA

Si las reflexiones e investigaciones en teología deben responder a necesidades de la realidad social, también es necesario responder adecuadamente a las consideraciones de la tarea de difusión y publicación. Por lo anterior, para el lanzamiento del primer número de KRONOS TEOLÓGICO presentamos a ustedes la entrevista realizada a nuestro comité consultivo.

Quienes hacen parte del comité consultivo tienen amplia experiencia y trayectoria en el quehacer teológico, de manera que agradecemos públicamente su disposición para compartir con nosotros a través de esta entrevista sus valiosos aportes.

Nancy Elizabeth Bedford es Profesora Extraordinaria No Residente del ISEDET, donde sirve como Asesora del Foro sobre Teología y Género; así como Catedrática de Teología en el Seminario Metodista de Garrett-Evangelical de las afueras de Chicago. Su doctorado en teología magna cum laude es de la Universidad de Tubinga, Alemania (1994), donde escribió una disertación sobre la cristología de Jon Sobrino. Es miembro de la Comisión sobre Doctrina y Relaciones Intereclesiales de la Alianza Mundial Bautista y de

la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Sirve como Asesora Internacional del proyecto Teologanda.

Daniel Carro. Licenciado en Teología, Seminario Internacional Teológico Bautista. Licenciado en Filosofía, Universidad del Salvador. DMin, Southeastern Baptist Theological Seminary. Actualmente trabaja como profesor titular en The Jhon Leland Center for Theological Studies.

René Padilla. El doctor Padilla hizo su doctorado en Nuevo Testamento bajo la mentoría del erudito, sabio y pastor F.F Bruce, cuya obra final fue *El canon de las Escrituras*. En 1969 y en el marco del Primer congreso latinoamericano de evangelización (CLADE I) Inició un proyecto que se cristalizó en 1970 y sigue vigente hasta ahora: La Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Samuel Escobar. Es catedrático emérito de Misionología en el Seminario Teológico Palmer de Pennsylvania, EEUU, y profesor del Seminario teológico de la UEBE en Madrid. Nació en Arequipa (Perú). Estudió en las Facultades de Letras y Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, y obtuvo el título de Profesor de Educación Secundaria en 1966. Doctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid, donde se graduó (Cum Laude) en 1990, con una tesis acerca del educador brasileño Paulo Freire. En 1997 la Universidad McMaster de Canadá le concedió un doctorado honorario en Teología. En 1970 participó en la fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Harold Segura: Administrador de Empresas, pastor (Bautista), teólogo y conferencista en toda América. Oriundo de Cali, Colombia. En 1984 se graduó de Administrador de Empresas por la Universidad Santiago de Cali, Magister en Teología del Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali con la tesis *una consideración crítica de la Logoterapia y el Análisis Existencial de Viktor Emil Frankl como recursos para el asesoramiento y cuidado pastoral*. Candidato a doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Ha servido como pastor en su ciudad natal, donde también fue rector del Seminario Teológico Bautista Internacional (1995-2000).

Desde el año 2000 trabaja con World Vision Internacional como Director del área de compromiso cristiano y relaciones eclesíasticas. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y de la Comisión Teológica Latinoamericana del CLADE.

Todos y todas muy cordialmente han aceptado la participación en este comité y su primera labor fue responder una sencilla pero importante entrevista a propósito de importancia de las publicaciones periódicas en el quehacer teológico. A continuación sus pertinentes reflexiones.

Entrevistados por Claudia Isabel Mejía Guayara (CM)

CM: La Teología tiene una amplia tradición académica y sus reflexiones en el pasado han influenciado en alguna manera el devenir de los pueblos. ¿Cuál cree usted que es la importancia de la teología en nuestro mundo hoy? ¿Qué tiene para decir a la realidad actual?

Nancy Elizabeth Bedford (NB): La teología es importante en primer lugar porque ayuda a que los y las que seguimos a Jesús articulemos las implicaciones de ese seguimiento en el lugar donde estemos; implicaciones que no solamente tienen que ver con la comunidad de fe (dimensión eclesial), sino también con la sociedad de la que formamos parte (dimensión política, social y económica), así como con la Creación misma (dimensión ecológica o cósmica). La teología puede ayudar a discernir cuando las prácticas y los discursos de raigambre cristiana realmente ayuda a la vida abundante y cuándo la quita, por lo que debería ser modificados o descartados. A mí me gusta pensar la teología como “teoría crítica para la gloria de Dios”; un Dios cuya gloria es que su creación viva en justicia y alegría. La teología cristiana, en cuanto teoría crítica, ayuda a desarticular discursos y prácticas que llevan a la inequidad y a la injusticia, en cuanto ejercicio constructivo, ayuda a imaginar alternativas. Puesto que estas alternativas siempre se expresan como realidades materiales concretas, la teología debe ser ágil y estar dispuesta a aceptar que sus propuestas son tentativas e imperfectas, sin dejar de ser importantes. Esta agilidad y ductilidad característica de la buena



praxis teológica es sumamente relevante para nuestras iglesias y sociedades, para ayudarlas a pensarse a sí mismas y a transformarse de manera que como cristianos y cristianas reconocemos como el obrar del Espíritu de la Vida.

René Padilla (RP): En el pasado, la influencia de la teología en el devenir de los pueblos se ha dado generalmente de manera indirecta, excepto cuando ha habido cristianos que, con una base teológica sólida, se han atrevido a participar en los debates públicos sobre temas socioeconómicos y políticos. Tal fue el caso, por ejemplo, del famoso parlamentario inglés William Wilberforce, que luchó por la abolición de la esclavitud. Hoy, como siempre, la teología en el mundo actual tiene importancia en la medida en que muestra la relación entre la voluntad de Dios para la vida humana y la Creación, revelada en Jesucristo, por un lado, y los problemas que afectan a la humanidad, por otro lado. Y ese tiene que ser el foco de la teología hoy.

Samuel Escobar (SE): En la medida en que la teología es reflexión de los cristianos sobre su práctica como cristianos, a la luz de la Palabra de Dios, no se limita al mundo académico y antes de “influenciar” el devenir de los pueblos ayuda a purificar y mejorar la práctica cristiana. Por ello sigue asistiendo pase lo que pase en el mundo académico.

Daniel Carro (DC): si bien es cierto que la teología tiene una amplia tradición académica, no creo que haya sido por eso que sus reflexiones influenciaron en el pasado el devenir de los pueblos. En el mundo pre-moderno la teología era la madre natural de todas las ciencias, porque se entendía el mundo de un modo hierofánico, donde lo sagrado se manifestada directamente en lo profano. No había separación entre lo sagrado y lo profano, el mundo era un cosmos sagrado, con barreras que lo sostenían dentro del caos circundante. En un mundo así las narrativas teológicas venían a proveer el centro o eje sobre el cual el mundo giraba. El mundo cósmico real era legitimizado por esas narrativas teológicas. Desde el nacimiento de la modernidad, y acentuadamente en la postmodernidad, todo eso (¿desgraciadamente? ¿Felizmente?) ha



desaparecido. Hoy ni siquiera se cree en las narrativas. La teología tiene que volver a encontrar un cauce de impacto e importancia ante la pérdida de legitimidad que ha experimentado frente al discurso científico y al discurso político. La teología tiene mucho que decir al mundo actual aunque no sea más que descubrir las falacias que se esconden dentro de los auto-legitimizados discursos científicos y políticos. La teología como denuncia del pecado social e individual, la teología como base de asentamientos comunitarios que se centran en la Palabra, la teología como experiencia viva con un Dios vivo, siempre tendrá un lugar en ésta y en cualquier sociedad del mundo.

Harold Segura (HS): Los tiempos de la teología como ciencia reina ya pasaron; es cierto. Fue allá en el Medioevo cuando se le llamó así, «la reina sobre las ciencias». Pero lejos que estamos de aquellas épocas. Hoy es una ciencia más (y aun ese carácter habría que redefinirlo). Despojada del «reino», entonces, la teología queda libre para ser lo que siempre ha debido ser: reflexión peregrina del Pueblo de Dios acerca de lo que significa ser cristiano en el mundo y llamarse seguidor de Jesús. Reflexión que se produce mientras se camina (bien que nos lo recordaron ilustres teólogos de estas tierras). Reflexión que surge de la pregunta por quién es Dios y qué significa tener fe en él en medio de las tristezas, angustias y sorpresas del mundo. La teología cristiana no es más que el ejercicio libre y liberador que practicamos los seguidores de Jesús en procura de respuestas que nos permitan ser pertinentes y relevantes (así lo recordaba J. Moltmann) en este mundo. Es la forma como intentamos dar razón de nuestra fe y hacer relevante su sentido en el mundo. Planteada así, la teología es hoy más importante que nunca. Tiene voz propia. Ella, aunque mira hacia arriba, nunca pierde (nunca debe perder) el sentido real delo de abajo. Por eso dice algo a la realidad. Es eficaz en cuanto a «misterio santo» (para no olvidar a K. Rahner) que da forma a las esperanzas humanas y alienta nuevas utopías; que ofrece el misterio de Dios como reserva de humanidad. He dicho humanidad. ¿No es acaso esto lo que más falta hace a nuestra realidad?



CM: Las universidades son los principales centros del saber. ¿Qué importancia tiene para la universidad la producción y difusión de una revista académica, específicamente en una facultad de teología?

NB: La universidad debe caracterizarse no solamente por la transmisión de los saberes, sino por la producción del conocimiento en muchas disciplinas y desde muchas perspectivas diferentes. Sin embargo, las dinámicas de la globalización capitalista exigen una producción de saberes muy específicos y estrechos en vistas a su privatización y luego a su comercialización. La tarea teológica se resiste a esta estreches privatizadora y propone la exploración de la realidad tanto en sus particularidades como en su relación con un horizonte normativo que apunte a la justicia y a la vida abundante para toda la Creación. Por ese motivo es importante que se hagan escuchar las voces de teólogos y teólogas solventes académicamente, que se preocupen por explorar el horizonte normativo que propone la fe, así como de cuestionar los mecanismos de mercantilización de los saberes que pueden terminar por destrozar el corazón de lo que debería significar la universidad. En particular la tradición teológica protestante, que en sus mejores momentos siempre ha sido una expresión de libertad y de liberación, tiene experiencia en velar por el derecho a la expresión intelectual y religiosa de todos los sectores, sean o no de raigambre evangélica.

RP: La revista tendrá valor para la universidad en la medida en que refleje un compromiso con la realidad en la cual la Iglesia está llamada a cumplir su vocación como agente de transformación integral. Esto significa, entre otras cosas, que los temas que se traten no deben ser meramente doctrinales, sino bíblicos y contextuales, es decir, temas que demuestren que la universidad está empeñada en la búsqueda de una teología bíblica pertinente a la situación en que la Iglesia tiene que dar testimonio del Reino de Dios y su justicia.

SE: En la tradición europea y norteamericana la teología se hacía en la universidad y a medida que la universidad se alejó de la frontera



misionera en la que vivía la Iglesia la teología se volvió un saber meramente académico. Aunque la universidad sea un buen ámbito para el quehacer teológico, éste no debe alejarse de la frontera misionera en el día a día de las iglesias.

DC: La teología tiene ciertamente un lugar relevante dentro de la universidad. Su lugar más importante, sin embargo, está dentro de la comunidad de fe. Si la universidad quiere tener relevancia teológica tiene que centrarse en dialogar y sostener las comunidades de fe, del mismo modo que los otros saberes que se imparten en la universidad también tienen referentes directos en la vida y realidad de los pueblos. Para una universidad como la Fundación Universitaria Bautista en Cali, la teología como disciplina expresada a través de una publicación periódica en tanto y en cuanto esa revista o publicación (de Internet, blog, etc...) le ayude a acercarse a las comunidades de fe que sostienen el sentir tanto cristiano como ampliamente religioso en la comunidad colombiana. Una revista que no acerque la universidad con las comunidades de fe será tan inocua como una revista de medicina que no sea consultada por los médicos.

HS: Tiene mucha importancia. Por eso celebro la aparición de esta iniciativa. Es una forma más de hacer su aporte distintivo a la comunidad teológica y de decir su palabra a la sociedad en general. Es una forma de protegerse contra el aislamiento (tentación siempre presente para las instituciones teológicas) y de exponerse al diálogo creativo con una comunidad más amplia que la de su propia casa. Una revista, pienso ahora, es una forma de dialogar en público, de interrogar y de dejarse interrogar.

CM: En América Latina, España y la población hispana de los Estados Unidos existen diversas reflexiones teológicas difundidas a través de varios medios y publicaciones, ¿Cómo cree usted que una revista de teología de una universidad colombiana protestante aporte a este campo?

NB: En su rica tradición intelectual y cultural, Colombia tiene mucho que aportar al mundo teológico latinoamericano, caribeño



y latino en América del Norte. Me interesaría mucho leer aportes, por ejemplo, acerca de cómo el fenómeno de la migración o el desplazamiento interno en Colombia afecta tanto la reflexión como la educación teológica. También me gustaría leer más acerca de la teología hecha por mujeres colombianas – ya sea a nivel popular o lo académico - y acerca de la resolución no – violenta de conflictos con base en la praxis del seguimiento de Jesús. Sería bueno también que la revista pudiera entrar en ATLA como ya ocurrió con *Cuadernos de Teología*, ya que en ese banco de datos hay muy pocos artículos en castellano y menos todavía que reflejen aportes latinoamericanos y caribeños.

RP: El público evangélico hispanolector está bombardeado con literatura generalmente traducida del inglés, la cual refleja realidades ajenas a las nuestras. Hacer falta una reflexión enraizada en nuestra propia situación y a su vez fiel al Evangelio de Jesucristo como Señor de la totalidad de la vida. Ese sería un gran aporte que esta revista podría hacer

SE: Habrá de procurar mantenerse cercana a la vida de las iglesias y al mismo tiempo alerta a las voces que van surgiendo como portadoras de una reflexión sobre la práctica, a la luz de la Palabra de Dios. es lo que hemos hecho en la Fraternidad Teológica Latinoamericana, que aunque no sea distinguida en los ámbitos académicos va iluminando la práctica misionera de las iglesias evangélicas hoy.

DC: Colombia tiene su lugar en el mundo. La reflexión de autores colombianos en el mundo va más allá de los personajes como Gabriel García Marques, o del antiguo obispo de Bucaramanga. En este sentido, sería muy bueno para la revista desarrollar y presentar ante el mundo aquel pensar y aquellos pensadores que estén haciendo propuestas ciertas y válidas para las situaciones humanas globales corrientes. Desde mi punto de vista como maestro de teología en los EEUU, siento muchas veces la falta de expresión de esos pensares en inglés. Sé de las dificultades que se tiene aún de producir en castellano y no quiero agregar a los dolores de parto de una publicación que está recién pensando en

cómo subsistirá. De todas maneras, y de un modo periódico, o a través de la Internet, sería interesante que desde un principio se planteara el objetivo de plantear sus ideas más allá del idioma de Cervantes, para hacer su pensamiento disponible a la comunidad global.

HS: Aporta precisamente por esa particularidad de querer ser colombiana y protestante al mismo tiempo. Son dos coordenadas necesarias para alentar el diálogo entre esas otras publicaciones a las cuales hace referencia la pregunta. Bienvenida la Colombia protestante.

CM: ¿Cuáles son, en su opinión los temas o problemas que la teología en América Latina debería tomar en cuenta para la próxima década?

NB: Algunos de los temas importantes para nuestras teologías hoy son la migración; la interculturalidad; la convivencia interreligiosa; el desarrollo de una pneumatología latinoamericana; el papel de la teología publica desde las tradiciones evangélicas; el problema de la violencia dentro y fuera de las iglesias; la desarticulación de los autoritarismos y los caudillismos en nuestras sociedades y en nuestras comunidades eclesiales; el rescate de fuentes teológicas alternativas, tales como la literatura, la música y el arte; la discriminación y el racismo en nuestros países y tradiciones eclesiales; la pobreza endémica en nuestro países; y propuestas de misión no coercitivas. En todos estos temas hace falta tomar en cuenta transversalmente el eje de la justicia de género.

RP: Son múltiples, pero considero que los siguientes son prioritarios: el papel de la iglesia frente a la globalización del sistema capitalista neoliberal incrementa notablemente la distancia entre ricos y pobres; la responsabilidad de la Iglesia en relación con la corrupción, la violencia y la falta de equidad y justicia, en función del propósito de Dios de una sociedad caracterizada por *Shalom* o plenitud de vida para todos por igual.

SE: El tema de poder que otorgan los carismas en relación con las estructuras de poder vigentes en las diferentes iglesias, el de la



misión transcultural ante la situación evangélica latinoamericana de pobreza y fragilidad institucional, el de la catolicidad de la Iglesia en la perspectiva protestante y evangélica, el de la migración como contexto y motor de la acción misionera de las iglesias, el de la cultura del espectáculo y la forma en que condiciona el ministerio de las iglesias.

DC: Uno de los más importantes debiera ser la relación de la teología con la responsabilidad social del cristiano (pobreza, desnutrición, ecología, los objetivos del milenio, corrupción, y otros males sociales endémicos de América Latina). Un segundo tema sería el repensar la Iglesia para el siglo XXI. No solo pensar las eclesiologías posibles, sino pensar también el diálogo ecuménico e interreligioso en modos de la práctica eclesial del diario vivir. Un tercer grupo de problemáticas que debiera tratar la revista se relaciona con el carácter de los ministros religiosos en el siglo XXI. El autoritarismo, la manipulación, el hiper-individualismo, el “cortarse solo”, el desconocimiento de la historia del cristianismo, para mencionar solo algunos de los males que aquejan a estos ministros que “en el nombre de Cristo” se presentan a la sociedad latinoamericana como sus representantes.

HS: Se me ocurre, por ejemplo, la urgencia de reflexionar sobre nuevas formas de ser iglesia en el mundo de hoy. Tema necesario sobre todo para una universidad apegada a la rica tradición bautista-anabautista. También la importancia de decir una palabra nueva y actual sobre otros viejos temas que los protestantes de raíz conservadora (lo digo por quienes nos formamos en esta casa) dimos por sentados y que hemos repetido por décadas. Me refiero a la soteriología (¿qué significa la salvación en el siglo XXI?), la cristología (¿quién es Jesús hoy?), la misionología (¿para qué somos iglesia?). Bueno, no sigo. La lista la conocemos bien. Valdría agregar los otros temas no siempre tratados por las sistemáticas nuestras, pero que surgen como nuevos campos de misión: ecología, pobreza (no tan nuevo) género, personas diferentemente capacitadas (discapacidad), niñez, en fin, temario para varios años.



CM: ¿Qué recomendaciones le daría usted a esta nueva revista teológica para que cumpla un papel importante en la publicación de la reflexión teológica entre los hispanolectores?

NB: Pienso que es conveniente promover a los teólogos y teólogas jóvenes que vienen emergiendo y darles un espacio para socializar los importantes descubrimientos que están haciendo. También me gustaría ver comentarios o resúmenes de tesis o de libros publicados en nuestros países.

RP: (1) Que la revista no incluya únicamente artículos sino también crónicas, entrevistas, debates y reseñas de libros y documentos o declaraciones que surjan de encuentros o consultas. (2) Que la revista fomente el diálogo con la posibilidad de que algunos artículos vayan acompañados de dos o tres comentarios escritos por diferentes autores.

SE: O por descuido, o por envidia, no se comentan libros que van apareciendo de autores evangélicos iberoamericanos. *Kairós* en Argentina, *CLIE* en España, *Mundo Hispano* en EE.UU. han publicado en los últimos cinco años un buen caudal de libros teológicos que nadie comenta no hay revistas con secciones bibliográficas adecuadas. Aparte de *Kairós* en Guatemala, (SETECA) y *Alétheia* en España (Alianza Evangélica) no conozco publicaciones que tengan secciones bibliográficas. Para mí hay urgencia en ese sentido. Ojalá esta nueva revista salga del provincialismo cerrado típico del mundillo evangélico. Eso sería más protestante y más universitario.

DC: (1) La recomendación más importante, me parece, es ser verdaderos. Hablar de lo que realmente importa en Cali y en Colombia, de modo que los lectores sientan que la revista está respondiendo a sus más caras inquietudes. Ser verídicos. (2) también, mantenerse los suficientemente chicos como para poder decir las cosas “desde abajo”, y lo suficientemente humildes como para poder decirlas con autoridad. (3) integrar desde un principio el medio electrónico con el gráfico, así como lo hacen los diarios y las revistas de actualidad. El medio electrónico llega a otro público,



y llega más lejos. Además se lee más livianamente pero impacta más fuertemente.

HS: Hoy proliferan, como nunca antes, las publicaciones teológicas. Esto gracias a los medios virtuales que facilitan su publicación y difusión. En medio de esta nueva realidad tienden a surgir y a permanecer aquellas que demuestran calidad. Y hoy, la verdad sea dicha, de las de mala calidad hay demasiadas. Calidad, contextualización, perseverancia, disciplina, y mucha creatividad para llegar a nuevos lectores y lectoras.



Una pequeña fantasía.
Óleo sobre lienzo
190 cm x 120 cm.
1977

Entre autonomía y heteronomía: La teonomía. Un acercamiento a la Ética de Barth

PABLO MORENO P.*

Fecha de recepción: 28-09-09

Fecha de aceptación: 27-10-09

Fecha de aprobación: 09-11-09

Resumen

La amplia producción teológica Karl Barth no solamente incluyó un tratamiento de la ética, sino que la articuló como parte esencial de la teología misma. El presente artículo hace un seguimiento de la ética en la teología de Barth desde una perspectiva cronológica, identificando los debates que produjo y el contexto en que se realizaron.

Abstract

The broad Karl Barth's theological production not only included a treatment of ethics, but that was articulated as an essential part of the theology itself. This article follows up on ethics in Barth's theology from a historical perspective, identifying discussions that occurred and the context in which they were made.

* Profesor titulado de Teología Contemporánea en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Magíster en Teología e Historia del Seminario Bautista Teológico Internacional y de la Universidad Nacional de Bogotá, respectivamente. Estudiante doctoral en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. rectoria@funibautista.edu.co



Palabras clave

Ética, mandamiento, Teología liberal, Neo-ortodoxia, Revelación.

Key words

Ethics, order, liberal theology, neo-orthodoxy, revelation

1. Planteamiento del problema en la teología católica

En los años posteriores al Concilio Vaticano II comenzó un debate sobre la especificidad de la moral cristiana en el que participaron un número importante de teólogos católicos del período. Respecto a este hecho hay que hacer dos aclaraciones: la primera, que en el fondo lo que se discutía no era tanto la existencia de la especificidad u originalidad de la moral cristiana, sino su alcance; la segunda que el debate no era nuevo y que tuvo sus raíces en el siglo XIX, cuando algunos autores promovieron una renovación de los ejes sobre los cuales había girado la ética cristiana.

La importancia de este debate radica en que permitió elaborar una respuesta o asumir una actitud de diálogo con el mundo moderno, respecto al cual la iglesia católica se había mostrado resistente durante varios siglos; había llegado el momento para dar razón de su fe y las bases de sus postulados, tal como lo habían hecho desde muy antiguo los primeros Padres de la iglesia. Este debate conmovió cimientos, despertó polémica y avivó la producción bibliográfica sobre el tema.

Uno de los principales interlocutores en este debate ha sido el pensamiento filosófico ligado a idealismo trascendental kantiano y al existencialismo heideggeriano. Dicha interlocución animó no sólo una respuesta católica en el plano filosófico, sino que incentivó una renovación de los estudios bíblicos, de la teología moral y de la reflexión teológica ligada a los desafíos de la secularización con otras culturas y religiones.

El trabajo de Tomás Trigo *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*,¹ que trata ampliamente sobre este tema y recoge las diferentes tendencias surgidas a través del debate, sostiene que los orígenes de la discusión se pueden encontrar en el movimiento de renovación liderado por Sailer y Hirscher que culmina en la escuela de Tubinga, a la que se vincularon varios moralistas católicos. “Estos autores centran la moral cristiana en la vida de gracia, que constituye un llamamiento personal a una vida superior; tratan de enraizar la moral en la Escritura; intentan construir orgánicamente la teología moral en torno a un principio fundamental”.² Esta postura se contraponía a la predominante desde el siglo XVII en la que el ámbito de la moral se redujo a leyes y preceptos obligatorios para todos y en la que el principio de justicia, entendida como obligación del hombre hacia Dios, predominó por encima de la caridad.

En la búsqueda de ese principio fundamental el teólogo católico F. Tillmann³ afirmó que el principio fundamental de la moral es la imitación de Cristo, es decir, el seguimiento de Cristo tanto en sus enseñanzas como en su vida de amor por los demás. El problema era cómo relacionar este principio con la razón, cómo se puede llegar a ese ideal de santidad propuesto para todos los hombres.

El tema de la especificidad de la moral cristiana no fue planteado de manera frontal sino después de los años cuarenta del siglo XX, con la oposición entre la escuela del derecho natural y la corriente que proponía el retorno evangélico a las virtudes teologales. Esta tendencia pedía cabida para la Sagrada Escritura y la orientación de la moral en la perspectiva de la gracia; además, anhelaba una mayor atención a los valores humanos.

Trabajos como los de Jacques Leclercq y Ph. Delhaye invitaron a centrar la moral cristiana en la imitación de Cristo, y al mismo tiempo plantearon el tema de la especificidad de esta moral

1 Tomás Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003

2 *Ibíd.* p. 33

3 *Ibíd.* p. 36



en relación con otras doctrinas y con los problemas que los cristianos enfrentan en el mundo de hoy. S. Pinkaers dijo que el proceso se centraba en dos categorías de problemas: el contacto con el pensamiento y la ciencia moderna y las nuevas perspectivas abiertas al cristianismo contemporáneo; sin embargo, aclaró que no se trataba de hacer concordar la moral cristiana con el pensamiento moderno sino destacar lo específico de la moral cristiana en ese contexto. Para lograrlo invitó, como sus antecesores, a volver a las fuentes de fe, entre las que destacó al Espíritu Santo prometido a todos los cristianos. De esta manera el tema de la especificidad planteado por los que propugnaron la renovación se identificó con la práctica de la caridad del cristiano, nacida de su encuentro con la imitación de Cristo y el redescubrimiento de la Sagrada Escritura, en particular el Nuevo Testamento.

Este debate se dio de manera semejante en la teología protestante europea. Autores como R. Bultmann, K. Barth y E. Brunner se plantearon el problema en diálogo con el existencialismo heideggeriano y la teología protestante liberal. Durante los años veinte del siglo pasado apareció un movimiento teológico conocido como “teología dialéctica”, resultado del impacto producido en el mundo protestante y católico por la obra de Karl Barth. Este teólogo, que llegó a ser, quizá, el más destacado teólogo del siglo XX, planteó una respuesta al problema de la especificidad de la moral cristiana al incluirla en su sistema teológico como parte integral y no como un aspecto más de la teología o la dogmática. Esta es la primera razón por la cual abordaremos la propuesta de Barth en torno a la moral cristiana y a las posibilidades de que exista o no una moral autónoma.

Generalmente se puede considerar que la respuesta de Barth fue un reforzamiento de la heteronomía, que entiende la moral como algo impuesto desde afuera por una voluntad y cuyos preceptos se conciben como un límite a la libertad de la persona; este supuesto se deja ver en la referencia que Marciano Vidal hace de Barth:

El momento ético de la única fe y de la única teología consiste para K. Barth en la interpelación de la palabra de Dios como mandamiento



para mí. Aceptando un exagerado “positivismo bíblico” como metodología de la moral cristiana, afirma que es la Biblia la fuente de la normatividad cristiana, no valorando la normatividad puramente intramundana y autónoma.⁴

Nos parece que al acercarnos al pensamiento de Barth se puede encontrar una respuesta alternativa entre autonomía y heteronomía: la teonomía⁵, que implica la activa participación de Dios por medio de su revelación en la concepción de la ética para el ser humano y la respuesta libre y responsable del hombre en esa nueva relación establecida con Dios; además, que su concepto de Palabra de Dios no se limita a la Biblia, y por tanto existe una valoración de la mundanidad de la moral y la responsabilidad del ser humano en el mundo; esta constituye la segunda razón por la que consideramos relevante referirnos a Barth.

No obstante, debemos decir que es válido hablar de “heteronomía” en Barth porque reconoce la existencia del “Otro”, pero éste libera al ser humano y no lo somete para sí. Barth sigue a Agustín y a Lutero en que la única libertad está en la voluntad de Dios. Juan Stam⁶ recuerda que en una clase comparó este concepto con un aviador que recibe instrucciones de la torre desde la que le dicen que no puede aterrizar pero insiste en hacerlo. ¡Claro que puede!, pero se mata. Las leyes de Dios son las leyes de la vida y de nuestro bien.

Para comprender la teología de Barth es importante dar una ojeada a su itinerario teológico, su ministerio pastoral y su quehacer docente y académico, pues su vida estuvo profundamente marcada por estas facetas, por los roles que desempeñó.

4 Marciano Vidal, *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000 p. 443

5 Es importante aclarar que fue Paul Tillich quien trabajó estos conceptos en *Teología de la cultura y otros ensayos*. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 119-129) y en su *Teología Sistemática*.

6 Juan Stam hizo comentarios a este trabajo, que muy amablemente y bajo mi responsabilidad he incluido.



2. Aspectos biográficos

Karl Barth (Basilea, 1886- Basilea, 1968) es considerado uno de los más influyentes teólogos del siglo XX. El ambiente de su familia estuvo relacionado con la vida académica. Su padre, Fritz Barth, fue profesor de Nuevo Testamento e Historia de la Iglesia, y uno de sus hermanos mayores fue filósofo. Karl se formó en las universidades de Berna, Berlín y Tubinga, y sus estudios estuvieron influenciados por las corrientes filosóficas de su tiempo, como el existencialismo de Heidegger y de Kierkegaard. Barth también fue profundamente afectado por el desastre que había significado para Europa la Primera Guerra Mundial, y desilusionado por el derrumbe de la ética del idealismo religioso, empezó a cuestionar la teología de sus maestros alemanes y sus raíces en el racionalismo y el historicismo. Su primera gran obra, *Carta a los Romanos*, se publicó en Berna en 1919, y en 1922 reaparece una versión totalmente revisada que señalaba ya su orientación teológica futura. Fue profesor de la Universidad de Gotinga en 1921 y de la Universidad de Münster en 1925. Poco después publicó en dos volúmenes su *Ethics*, en 1927 y 1928. En 1930 fue nombrado profesor de la Universidad de Bonn, y a partir de entonces empezaron a aparecer los primeros tomos de su *Church Dogmatics*. En 1935 fue separado, bajo la figura de jubilación anticipada, de su cátedra por el gobierno nazi, y pasó a ser profesor en Basilea, donde permaneció hasta su muerte.

En su obra y pensamiento Karl Barth manifestó una gran independencia. Su labor teológica llevó la impronta de un retorno a la Biblia, de un contacto vivo con los problemas actuales de la Iglesia y la sociedad y de una labor continua en contacto inmediato con las gentes. Su teología estuvo en constante evolución y por eso es necesario seguir cada paso de su movimiento. Uno de los mayores énfasis en su acercamiento a la Sagrada Escritura fue el cristocentrismo; por eso se dice que su teología es cristología.

En los años veinte se dio la convergencia de varios teólogos que tenían en común su rechazo de la teología liberal y el optimismo antropológico que ésta había generado. Desde 1922 apareció



una publicación periódica llamada *Zwischen den Zeiten* en la que escribieron entre otros teólogos Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Georg Merg, Emil Brunner y Rudolf Bultmann.⁷

En 1933 Barth publicó un artículo cuya traducción es “El primer mandamiento como axioma teológico”.⁸ A partir de este momento la revista dejó de publicarse y cada uno de sus autores siguió un rumbo diferente. En ese artículo Barth rechazó la idolatría de los dioses ajenos, pues éstos se introducen en la tarea teológica con la conjunción “y”, que implica que algo puede ser colocado al lado de Dios. “Así decía el siglo XVIII: revelación y razón. Así decía Schleiermacher: revelación e historia de las religiones. Y así se dice hoy por todas partes: revelación y creación, revelación y protorrevelación, Nuevo Testamento y existencia humana, el mandamiento y los órdenes”.⁹

En 1934 escribió el ensayo *Nein! Antwort an Emil Brunner* (¡No! Respuesta a Emil Brunner), en el que respondía negativamente a las posibilidades de consideración de la teología natural al lado de la revelación y dejaba en evidencia lo que era el centro de la discordia entre él y Brunner, adicionalmente denunciaba a los antisemitas “cristianos alemanes”, que intentaban pervertir el cristianismo histórico adaptando la teología a la nueva ideología nazi. El lema de los nazis era “Cristo y Hitler”. Karl Barth intervino decisivamente y defendió el señorío absoluto de Cristo en su doctrina de la relación Iglesia-Estado. Desde la ascensión de Hitler al poder, Barth mantuvo una verdadera lucha por la integridad y autonomía de la iglesia; contra los esfuerzos del régimen nazi de establecer una iglesia “cristiana alemana”, Karl Barth fundó junto con otros teólogos (Dietrich Bonhoeffer) la llamada **Iglesia Confesante** como reacción vigorosa y digna contra el régimen nazi. En 1934 tuvo lugar el *Sínodo de Barmen*, cuya Declaración, preparada por Karl Barth, expresó la convicción de que el único modo de ofrecer resistencia a la secularización y paganización

7 Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas*. Buenos Aires. Metho-press, 1964 p. 297.

8 *Ibíd.* p. 297.

9 *Ibíd.* p. 297. Cita del artículo de Barth.



de la Iglesia en la Alemania nazi era adherirse firmemente a la doctrina cristiana.

Aunque era ciudadano suizo, Karl Barth no pudo ser inmune a la persecución; su rechazo a una alianza incondicional con el Führer le costó en 1935 la cátedra de teología en Bonn, como se señaló antes. Sin embargo, rápidamente le fue ofrecida la cátedra de teología en su ciudad natal, Basilea. Desde entonces hasta el final de la guerra Karl Barth continuó luchando por la causa de la Iglesia Confesante, la causa de los judíos y la de los oprimidos en general. Luego de la guerra siguió manteniéndose muy interesado en la teología de su tiempo. Su autoridad y prestigio dejaron una profunda impresión cuando dirigió su discurso inaugural en la Conferencia del Concilio Mundial de Iglesias celebrado en Amsterdam en 1948.

Barth fue duro con la teología y la iglesia católica en general. En el Prólogo de *Church Dogmatics*, en 1932, rechazó la *analogía entis* “como la invención del Anticristo, y pienso que por esto uno no puede ser católico”;¹⁰ sin embargo, Barth tuvo eco en la teología católica y logró acercamiento importantes al ser estudiado por autores como Henri Bouillard, Hans Urs Von Balthasar, Hans Küng,¹¹ con quien mantuvo conversaciones y discusiones en los años previos y durante el Concilio Vaticano II. Del Papa Juan XXIII y su actitud evangélica en el concilio dijo: “Ahora puedo oír la voz del Buen Pastor”.¹² En 1966 decidió viajar a Roma, entusiasmado por la nueva situación de la Iglesia, y conversó amablemente con diversas autoridades. Así pudo decir con un tono más conciliador: “La Iglesia y la teología de allá se han puesto en movimiento en una medida que yo no hubiese imaginado”.¹³ No se hizo católico pero al final de su vida otra fue la actitud que mostró hacia la iglesia católica.

10 Karl Barth, *Church Dogmatics The doctrine of the Word of God volumen I, 1*. Edinburg: T & T Clark, 1949 p. X

11 Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos, una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trotta, 1995 p. 186 y Bibliografía sobre Barth pp. 224,225. Küng también hizo su tesis doctoral sobre la justificación por la fe en la teología de Barth.

12 *Ibíd.* p. 191

13 *Ibíd.* p. 192

Barth fue un teólogo de la trascendencia y la alteridad de Dios; por gracia de Dios y por la revelación que hizo de sí mismo podemos hablar de Él, y esta acción es resultado de la comunidad que estableció libremente con el ser humano. Al comenzar la Primera Guerra Mundial (1914-1918) Barth se vio sorprendido por la posición que sus profesores y amigos habían tomado respecto al emperador Guillermo II y comenzó a distanciarse de la teología del siglo XX por su cuestionamiento tanto en lo dogmático como en lo ético.¹⁴

La publicación en 1919 de la primera edición del comentario a la *Carta a los Romanos*, que fue revisada y reeditada en 1922, se convirtió en un símbolo de la ruptura con los ambientes teológicos alemanes y le granjeó el calificativo a su teología como *Teología de la Crisis* o de la ruptura. Según Bosc, “ruptura con el mundo teológico en medio del cual creció Barth y cuyas enseñanzas recibió: ruptura con el subjetivismo, con el pietismo, con el historicismo, con el liberalismo”¹⁵.

Para Barth, el ser humano y la realidad humana están signados por la crisis; la entiende como vanidad, debilidad, impotencia y pecado. Esta realidad se ha hecho evidente por la autorrevelación divina, que no sólo ha mostrado la trascendencia de Dios sino las limitaciones del ser humano. De ahí que para Barth la revelación de Dios sea entendida también como un **no** a la propuesta humana por la autonomía y su poder. La religión es entendida como el deseo del ser humano de atraer para sí a Dios y de esa manera hacerlo manejable. Frente a estas aspiraciones Dios, **el totalmente otro**, ha dicho el **no** que implica juicio de dicha realidad y de todas esas aspiraciones; pero al mismo tiempo ha dicho **sí** al encarnarse e invitar al ser humano a estar **en Cristo**. De esta manera el **sí** está en el **no** y el **no** en el **sí**.¹⁶

14 Jean Bosc y otros, *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968 p.48.

15 *Ibíd.* p. 50

16 *Ibíd.* p. 51



3. Hacia el pensamiento ético de Barth

Dicho lo anterior, estaría de más continuar explicando una respuesta rotunda acerca de la posibilidad de la autonomía moral del ser humano. Sin embargo, el pensamiento de Barth no es fácil de encajar en un solo molde y por eso se justifica el esfuerzo por mostrar la amplitud de su Ética, en la que no se limita a la afirmación simple de la heteronomía, sino que ofrece la posibilidad de releer el concepto de responsabilidad en el mundo. Además, encontramos una manera muy pertinente de abordar los temas de la centralidad de Cristo, la relación entre la ley y el evangelio y la implicación del nuevo ser para el obrar moral del ser humano.

Después de aparecida la obra de Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, y ante el renacimiento de Kierkegaard la palabra decisión parecía estar en labios de todos. En 1928 Barth, mientras estaba en Münster, ofreció unas conferencias en las que el tema principal era la ética, y fue abordado con la pregunta: ¿Qué es lo que Dios demanda de nosotros? La Palabra de Dios es el mandamiento para el ser humano; pero esta palabra no es sinónimo de la Sagrada Escritura, que puede ser explicada y comprendida en algún lugar o momento, sino la irrupción de la revelación del mandamiento de Dios, que es un evento presente en medio de la realidad humana que no puede ser pasado por alto. No se limita a la lectura de la Biblia para encontrar preceptos y normas, sino que ve la Palabra de Dios de una manera dinámica y existencial porque se actualiza en el aquí y el ahora por medio de la predicación.

Esas conferencias fueron publicadas en alemán en dos volúmenes (1928 y 1929) y luego aparecieron en inglés en un solo libro (1981) con el nombre de *Ethics*.¹⁷ Esta obra demoró mucho tiempo en ser publicada porque el mismo Barth le confesó a un amigo, Eduard Thurneysen, que en ella aparecía el autor “como aún en defensa de la doctrina de los órdenes de la creación que después él rechazó apasionadamente”.¹⁸ Para el autor de esta edición, *Ethics* no hace

17 Karl Barth, *Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1981

18 *Ibíd.* Prefacio del editor Dietrich Braun p. vii

parte en sentido estricto de la fase dialéctica del desarrollo de la teología de Barth, pero estas conferencias pueden ser entendidas como un puente entre sus inquietudes de principios de los años veinte y la ética que desarrolló en *Church Dogmatics*, por los años treinta.

Geoffrey Bromiley, traductor de la edición inglesa de *Ethics*, dice que en *Church Dogmatics* se reflejan las preocupaciones tempranas de Barth, que fueron obviamente revisadas, ampliadas y alteradas conforme a la nueva situación, especialmente para abandonar el concepto de órdenes en la creación.

El devenir del pensamiento ético de Barth

Justo González, historiador del pensamiento cristiano, subraya la diferencia existente entre el Barth de *Carta a los Romanos* y el de *Church Dogmatics*. Al respecto dice: “El desarrollo posterior de Barth lo lleva cada vez más hacia el cristocentrismo, que desde hace algunos años ha señalado él como nota necesario en toda dogmática”.¹⁹ En los primeros años del teólogo Barth la eternidad y el tiempo están alejados, distantes y son intocables; por esa razón la revelación del totalmente Otro irrumpe de manera tangencial y apenas toca el tiempo. Esta afirmación quería subrayar la diferencia, la trascendentalidad del Dios, que el liberalismo quiso identificar con la posibilidad del conocimiento humano. Pero en el tercer volumen de *Church Dogmatics* (1945-1951) dirá:

La cuestión de la Palabra de Dios en la proclamación cristiana, y por tanto en la dogmática, incluye necesariamente la cuestión ética i.e., la cuestión de lo que es la buena acción humana. Para la proclamación cristiana es el mensaje de Jesús Cristo y de la gracia de Dios manifestada y activa en él. Él es la Palabra de Dios acerca de la cual la dogmática inquiriere. De este modo las preguntas de la dogmática conciernen al pacto entre el verdadero Dios y el verdadero hombre establecido en Él desde la eternidad y cumplido en Él en el tiempo.²⁰

19 Hugh R. Mackintosh. Op. Cit. Apéndice II p. 306

20 Karl Barth, *Church Dogmatics* volume III, 4. Edinburg: T & T Clark, 1961 p.3



Esta es una muestra de esa ruptura en el pensamiento de Barth, o mejor, la evidencia de una evolución hacia el cristocentrismo. Hay otra opinión respecto a esto. Recientemente David Clough publicó una obra sobre la ética de Barth,²¹ reseñada por Matthew J. Aragon-Bruce,²² en la que se afirma la continuidad en el pensamiento de Barth alrededor de la ética teológica y busca corregir la interpretación que afirma que propuso una ética irresponsable al darle poco espacio a la libertad del ser humano para la buena acción y que además negó la posibilidad del conocimiento ético para terminar en una norma sin contenido que solo debe ser adorada. Clough considera que estas críticas sólo han mirado un lado de la dialéctica: el negativo.

En este sentido, Barth utiliza el **no** siempre al lado del sí; por lo tanto, no se podría ignorar esta dialéctica sin violentar el pensamiento del teólogo, que se propuso subrayar la diferencia entre Dios y el hombre no para separarlos sino para demostrar qué tan lejos están y qué tan cerca pueden llegar a estar cuando el Dios totalmente Otro decide libremente revelarse para hacer en Cristo no sólo el verdadero Dios sino al verdadero hombre.

Más que empeñarse en una demostración innecesaria sobre la continuidad o ruptura en el pensamiento de Barth, cuando no se puede negar ni lo uno ni lo otro, lo que interesa aquí es insistir en que esta teología de *crisis* y *dialéctica* va de la mano en el mismo autor y que no se trata de etapas superadas como si la primera hubiera dejado de existir para siempre en el autor y la segunda fuera su culminación definitiva.

Esta aclaración es válida para hablar de la Ética, pues la crítica a Barth en este campo ha dado lugar a simplificaciones que nos hacen desperdiciar una veta muy importante para la discusión sobre el pensamiento ético en el ámbito protestante actual.

El planteamiento ético en la *Carta a los Romanos*

En su comentario Barth afirma lo diferente, lo trascendente que puede ser para la Ética el hablar de Dios; ya no estamos hablando

21 David Clough, *Ethics in Crisis: Interpreting Barth's Ethics*. Aldershot: Ashgate, 2005

22 Ver Center for Barth Studies <http://library.ptsem.edu/collections/barth/>

entre nosotros, sino que estamos hablando sobre el Otro: “El problema de la ética, que aparece de nuevo... aquí con énfasis, ¿qué otra cosa puede significar sino la gran perturbación que el pensar en Dios mismo supone para toda conducta humana, perturbación en la que concluirá sin acuerdo toda *conversación sobre Dios*?”.²³ Con esta sentencia sobre la falta de acuerdo entre el ser humano se da lugar a que sea el mismo Dios quien se manifieste para proponer un acuerdo. Quizá en este comentario Barth no da mucha esperanza a ese hablar del ser humano; posteriormente lo subrayará, pero aquí dejó abierta la posibilidad de que para el hombre en crisis por su mismo actuar y en perturbación por el actuar de Dios debe esperar de Él y nada más que de Él ese acuerdo.

Barth negó la posibilidad de la razón para encontrar por sí misma ese acuerdo. En esa línea no propuso ninguna vía que pudiera llevarnos a la proposición de una moral autónoma. Sin embargo, comienza a vislumbrar que en el ser humano hay capacidad para salirle al encuentro a ese Dios que le propone un acuerdo, un pacto y una nueva vida.

El problema de la ética nos recuerda la verdad de Dios, que en momento alguno es dada y evidente ni siquiera en el acto mental más elevado. Paradójicamente, debe ser la pretensión cotidiana que se difunde alrededor del acto mental la que nos diga que la conversación sobre Dios tiene lugar no por la conversación, sino por Dios.²⁴

Cuando nos cuestionamos cómo debemos vivir y qué debemos hacer, estamos frente a preguntas que no tendrán respuesta satisfactoria por parte del ser humano ensimismado; por el contrario, la respuesta nos viene dada en Cristo, que como misericordia de Dios nos sale al encuentro en este mundo concreto. En este punto se propone el quehacer de la Iglesia, pero no la que está en busca del triunfalismo, la que se ha acomodado al estado y sin renovación del entendimiento, la que sigue las voces de las exhortaciones moralistas y moralizantes, sino la que está dispuesta a dejarse

23 Karl Barth, *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998 p. 499. La letra cursiva corresponde al original.

24 *Ibíd.* p. 501



perturbar por la respuesta de Dios, la que no se engaña a sí misma con un trascendentalismo que se levanta como cortina de humo para poder actuar a partir de sí misma.

La nota predominante en este comentario de Barth es la de un pesimismo antropológico enraizado en la crisis producida por la Primera Guerra mundial, por la desazón que la humanidad misma comenzó a experimentar y por la desilusión de Barth respecto a algunas opciones que tempranamente había adoptado, como la del cristianismo social mientras era párroco en Safewil.²⁵ Sin embargo, más allá de ese evento concreto lo que va tomando cuerpo en la teología de Barth es “... la crisis universal que afecta las relaciones entre lo eterno y lo temporal: estas enmarcan la condición del hombre, sea cual fuere la época en la que vive”.²⁶

Por esa razón todo esfuerzo humano, todo *ethos*, es apenas una manifestación del hombre:

... demostración *necesaria y exigida*, pero *sólo* eso, es todo *ethos* [...] No hay “proyecto de vida” alguno, por elevada que fuera la calidad de su *ethos*, en el que se produzca, por ejemplo, la unificación de la voluntad de Dios con la voluntad del hombre o, viceversa una disolución de la segunda en la primera, un consumarse la primera mediante la segunda.²⁷

Su propósito aquí consistía en objetar la identificación de la revelación de Dios con el desarrollo de la historia humana, la asimilación entre el actuar del hombre y el actuar de Dios. Lo que quiere dejar en claro en este momento es que no hay mayor ofensa para la libertad de Dios que la libertad del hombre que, pretencioso, quiere agradarse a sí mismo de manera egoísta y autosuficiente.

No puede evitarse una observación crítica a esta postura, pues la separación del tiempo y la eternidad de manera radical da lugar a que se distinga con igual radicalidad una historia particular de

25 Jean Bosc, Op. Cit. P. 47

26 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana III*. Barcelona: Herder, 1992 p. 733

27 Karl Barth, Op. Cit. P. 506

la historia de este mundo de la cual aquella es apenas una réplica: “Quedamos en que toda acción en cuanto tal es sólo *metáfora* y *testimonio* de la actuación de Dios que, por ser actuación de *Dios*, sólo puede acaecer en la eternidad y nunca en el tiempo”.²⁸

Se pierde, entonces, toda posibilidad de reconocer en el actuar humano algo en lo que pudiera ser reconocible la imagen de Dios, el Creador. Justo González lo subraya cuando habla de la polémica que tendría lugar entre Barth y Brunner por la publicación de un libro de este, en 1934, *Natur und Gnade*: “Con respecto a la imagen de Dios en el hombre, Barth afirma que ésta ha quedado completamente destruida, mientras que Brunner piensa que sería más axacto decir que ha quedado destruida *materialmente*, pero que *formalmente* existe todavía”.²⁹ Para esa fecha Barth creía todavía lo que había afirmado en 1922 en la segunda edición de su comentario:

Sólo polvareda mediante la que se hace notar el ejército que avanza, *sólo* cráter que delata la explosión de una granada, *sólo* cavidad en la montaña definible como lugar de la montaña donde el monte ha desaparecido, sólo eso es toda *actitud*, por auténtica que sea, toda *acción*, por profunda y extensa que fuere; sólo eso son todas las *acciones* y *hechos* deseados y recomendados tan encarecidamente como prueba del espíritu y de la fuerza.³⁰

Desde la perspectiva de una antropología teológica Barth no toma en cuenta en este acercamiento sino la situación del ser humano como pecador y desde ese momento tiene que esperar a que Dios lo redima por medio de la revelación en Cristo. Hay un rechazo de cualquier posibilidad de considerar que la gracia divina ha estado presente en el hombre como lo ha estado el pecado, porque no hay un acercamiento propiamente antropológico a este aspecto sino desde una teología del Dios trascendente; sólo a Él le reconoce trascendentalidad, en tanto el ser humano actual es apenas un

28 Ibid. p. 510

29 Hugh R. Mackintosh Op. Cit. P. 298

30 Karl Barth, Op. Cit. P. 510



borroso recuerdo de Adán, que después del pecado perdió toda capacidad de acceder a Dios a partir de su entidad como imagen, ya que ésta se ha deteriorado totalmente.

Este pensamiento tiene cierta concordancia con Agustín, Lutero y Calvino, sin ser una continuidad ininterrumpida de ellos, al contraponerse al optimismo despertado por la teología liberal del siglo XIX a partir de Schleiermacher en la potencialidad del espíritu humano para experimentar lo trascendental dentro de sí. Pero con toda la obvedad que se le pueda reconocer a esa postura de Barth, no es posible seguirlo sin reparos en una tal minimización del ser humano frente a la trascendentalidad divina que reduzca la historia humana a una simple expresión tangencial de lo eterno en el tiempo humano.

Se deja entreabierta la puerta para que a partir del rechazo de la antropología teológica haya un deslizamiento hacia una ética de normatividad. Si bien Barth tuvo tiempo para considerar este peligro, no siempre la afirmación categórica de la pecaminosidad del ser humano brinda esa oportunidad; por lo regular la manera de solucionar esa pecaminosidad actualmente se reduce y limita al seguimiento de las prescripciones que tanto en el ámbito católico como en el protestante han encontrado sus corifeos. Es posible que en esa ruta hacia la concentración trascendental se encuentre la razón del distanciamiento de sus amigos Bultmann y Brunner, quienes no podían dejar de reconocer en medio de las crisis de su tiempo la realidad de ese Dios que decidió autodesbordarse en Cristo para delinear el camino viable para el ser humano hacia la *perfección* por medio del seguimiento de Cristo.

La propuesta a partir de *Church Dogmatics*

Esta monumental obra de teología fue publicada durante un período de treinta y cinco años, entre 1923 y 1977, y destaca por su coherencia al tomar un ritmo trinitario en su desarrollo junto con la centralidad de Cristo como eje sobre el cual se da la economía trinitaria. Manuel Gesteira Garza en su estudio introductorio titulado *Karl Barth, un profeta del siglo XX*, que antecede a la



edición española de *Carta a los romanos*, advierte el paso del rechazo inicial de la *analogía entis*, que partía del ser como punto de encuentro ascendente entre las criaturas y el creador, hacia la *analogía relationis*, ocurrida en Cristo como punto de conexión único, conexión que será cognoscible por la fe, *analogía fidei*.³¹ Evidencia de una modificación sustancial respecto al Barth de 1992, que nos interesa especialmente para nuestro objeto de estudio Aquí: su Ética.

En *Church Dogmatics* Se pueden identificar las líneas que Barth trazó para la Ética a partir de su giro hacia la cristología como expresión de la alienación del hombre respecto de Dios y de la reconciliación y superación de esa misma alienación. Considera los términos Ética y Moral como sinónimos y referidos a las costumbres y hábitos. “Ética es la ciencia o conocimiento doctrina de los modos de comportamiento humano, de las constantes o leyes del comportamiento humano”.³² Estas pueden ser estudiadas en diferentes campos: psicología, estadística, política, etc. A Barth le interesa subrayar que “... la dogmática de la iglesia cristiana, y básicamente doctrina cristiana de Dios, que es ética”.³³

3.3.1 La centralidad de Cristo

La doctrina de la elección juega un papel prioritario en la teología de Barth, pero reinterpretada en relación con Juan Calvino. En este sentido fue más allá de hablar de la predestinación individual y propuso una mirada cristológica de esa elección. En ÉL se dan tanto la reprobación como la elección de todo ser humano. Comienza así el camino hacia la centralidad de Cristo para toda su teología incluso para su antropología, la cual constituye la propuesta magna de su teología, Pues en Cristo encontramos lo que somos y lo que debemos ser; si hay algo que decir del ser humano que lo engrandezca sería precisamente que se hable de él viviendo o estando en Cristo.

31 Ibid. P. 27

32 Karl Barth, *Church Dogmatics volume II*, Edinburg: T & T Clark, 1957 p. 511

33 Ibid. 515



Cuando habla del mandamiento de Dios y el problema ético alude, entonces, a la elección y coloca en orden de prioridad la elección respecto al mandamiento divino. Por tanto afirma: “En el verdadero concepto cristiano del pacto de Dios con el hombre la doctrina Divina de la elección por gracia es el primer elemento, y la doctrina del mandamiento divino es el segundo”;³⁴ pero Dios sólo puede ser conocido en Cristo, en quién Dios es tanto divino como humano, y el pacto que hace con el hombre se hace en ese nombre. Por ello “... en Jesús Cristo el hombre es hecho un socio en el pacto decretado y fundado por Dios.”³⁵

No Es un Dios que deriva de su ser un mandamiento que deba ser cumplido, sino que Él mismo deviene en un vaciamiento voluntario en el ser de Cristo para el ser del hombre y de esta manera posibilitar el cumplimiento de ese mandamiento, que honrará a Dios y engrandecer al ser humano como nuevo ser. En esta perspectiva nos parece que Barth se acerca notablemente la propuesta de una antropología teológica que hace finalmente ver que todo el propósito de Dios en Su revelación no es Su autoglorificación egoísta revanchista sino la exaltación del nuevo ser creado en Cristo.

Barth postula que en medio desde círculo inmenso que es la de la educación de Dios, hay lugar para la determinación del hombre y para plantear el problema de la autodeterminación del ser humano. Barth dirá Entonces que “... como Él se se hace responsable por el hombre ese Dios hace también responsable al hombre”.³⁶ Aquí se puede encontrar la base para una respuesta a la crítica de que la elección de Dios conduzca a librar al ser humano de toda responsabilidad moral porque lo incapacita.

El obrar del ser humano corresponde a una llamada de Dios para ser su socio en el pacto, y aquí se identifican dos aspectos complementarios. De un lado, se habla de un pacto que acontece entre dos desiguales (Dios y hombre) pero que en Cristo se pueden encontrar para acercar a Dios al ser humano y el ser humano a

34 Ibid. p. 509

35 Ibid. p.509

36 Ibid. p.511

Dios. Pero, de otro lado, no se llama al hombre siervo sino *socio*, como quien está comprometido en el negocio aunque el monto de su inversión pudiera ser diferente al de Dios, ¡pero es socio! Estos aspectos dan lugar a la responsabilidad que el ser humano tiene en esa relación; no es simple objeto pasivo de una elección, sino participe del pacto que Dios ha propuesto libre y graciosamente al ser humano.

El ser humano, entonces, no actúa solo y con una carga moral a cuestas; esa responsabilidad moral emerge de la relación que Dios ha establecido con él. Relación que conducirá a una manera diferente de ver la ética y la responsabilidad moral, porque tanto en su contenido como en su forma está permeada por la presencia de Dios, que ya no es ajeno ni extraño como el totalmente Otro; "... la cuestión ética es respondida aquí, en Jesús Cristo. Lo que ha tomado lugar en esta manera –en antítesis y contraste toda ética humana- es ética divina".³⁷ Hace referencia al esfuerzo humano por pensar cómo ser bueno en sí mismo, por sí mismo y a través de sí mismo; esfuerzo que es interrumpido tanto por el *no* de Dios en forma de juicio como por el *sí* de Dios en forma de gracia.

3.3.2. Ley y evangelio

¿La responsabilidad moral puede ser suplida en el cumplimiento de los preceptos? ¿En qué consiste esa ética a la que Dios ha convocado al ser humano? Aparece entonces el asunto de la Ley y el Evangelio, respecto a lo cual dirá Barth que "la única palabra de Dios es tanto Evangelio como Ley".³⁸ No es Ley sin Evangelio, ni evangelio sin Ley. En su contenido la Palabra es Evangelio y luego es Ley. No establece un orden según el cual primero fue la Ley, y como ésta falló entonces vino la gracia, para eso sirve la afirmación de la elección por gracia, pues indica que Dios siempre, eternamente, ha actuado por gracia y que en la preexistencia de Cristo siempre ha comunicado Evangelio.

37 Ibid. p. 517

38 Ibid. p. 511



Aquí se subraya que el Nuevo Testamento es el punto de partida para la mirada del Antiguo Testamento y que en todo caso lo que hay es una revelación de gracia divina antes que un código moral que luego la imposibilidad de ser cumplido tuvo que dar lugar a la gracia, como algunas tendencias lo han enseñado con insistencias. Además, Barth concuerda aquí con la propuesta que Dios no reveló mandamientos sino a sí mismo, la posibilidad de un nuevo ser antes que la imposibilidad de los preceptos que darían lugar a ese nuevo ser. Esto se explica con el cristocentrismo que acontece en la teología de Barth; en él se revela no lo referente a los nuevos preceptos sino el nuevo ser, que ha de ser entendido como el cumplimiento del eterno propósito de Dios para con el ser humano.

Con base en Mateo 5:48 [“Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (RV1960)] Barth subraya que el contenido de esa ética no consiste en preceptos sino en una invitación para un nuevo ser. El *deber ser* se encuentra en el “Sed, pues, vosotros”, no en el cumplimiento de normas, y el objetivo es la perfección o santificación como el Padre. En el “cómo” se deja ver con claridad la diferencia entre el ser humano y Dios, el carácter de criatura se evidencia completamente, pero criatura que en el pacto ha llegado a ser socio. Hay una invitación a un deber ontológico que puede ser alcanzado a partir de la responsabilidad humana con el nuevo ser en Cristo.

De nuevo, y partiendo del No de Dios al ser humano, Barth describe en qué consiste entonces ese Evangelio que es Ley y que ha sido revelado por la acción de la gracia divina. ¿Cómo actúa esa gracia?

La gracia de Dios protesta contra toda ética hecha por el hombre. Esta no solamente dice *No* al hombre. También dice *Sí* en activa refutación, conquista y destrucción de todas las respuestas humanas. Hace esto por la revelación en Jesús Cristo de la imagen humana en la cual Adán fue creado para corresponder y no pudo hacerlo cuando él pecó, cuando llegó a ser hombre ético.³⁹

39 Ibid. p.517

El Evangelio es Jesús Cristo. No *trae* respuestas al problema ético del ser humano sino que *es* la respuesta; mas no una respuesta en el sentido de saber qué es bueno y qué es malo, sino en el sentido de que por medio de la obediencia al Padre llega a ser perfecto. No se trata, entonces, de que el hombre pueda escoger entre lo bueno y lo malo y por lo tanto es bueno si escoge lo bueno. Cristo es elegido no para escoger entre lo bueno y lo malo, sino para obedecer la voluntad de Dios. Así es como hace lo bueno: obedeciendo a Dios. De manera idéntica el ser humano, en la imitación y seguimiento de Cristo al obedecer la voluntad de Dios y su mandamiento, hace lo bueno.

La Palabra de Dios es el mandamiento de Dios que ha sido dado al ser humano en el tiempo después de haber sido dado desde la eternidad a Jesús Cristo como el punto de encuentro entre Dios y el hombre. Pero esa Palabra no es identificable con las Escrituras; ella es testimonio de la palabra eterna de Dios, y en ese sentido la Iglesia la escucha y la proclama como Palabra divina. Esa palabra es predicada, que ha sido escrita y que es revelada en la Palabra y por la Palabra adquiere autoridad sobre la Iglesia por sí, porque está unida al nuevo ser que es Cristo, y por lo tanto no está a disposición de alguna autoridad eclesiástica para que la utilice a su amaño.

Por eso en su exposición sobre la Palabra de Dios Barth sigue un orden mediante el cual primero expone como Palabra de Dios la predicada por la Iglesia y luego la escrita, que corresponde al canon que fue definido por la iglesia; así esta se ajusta a la palabra predicada y escrita, porque son testimonios de la revelación de Dios. ¿Qué implicaciones tendría para el obrar moral del cristiano? Que la Escritura es el testimonio de la revelación del mandamiento divino, pero que ese mandamiento divino no es mero texto ni es precepto, sino sentido vivo adquirido por la predicación de la Iglesia, por la escucha de los que han oído y en quienes nace la fe por el oír, porque también el anuncio es el nuevo ser en Cristo.

Se ha hablado de lo que esto implica para el ser humano, pero no es suficiente aún para captar las consecuencias éticas de este



mandamiento para el hombre en su historia concreta. De esto se hablará a continuación.

3.3.3 El mandamiento de Dios Creador

En *Church Dogmatics* Barth retoma el tema del mandamiento de Dios pero desde la perspectiva de la doctrina de la Creación y subraya que la ética se articula con la elección de gracia hecha por Dios. Así como expuso en el volumen sobre la Doctrina de Dios, deja en claro que el contenido ético de la revelación devela del ser mismo de Dios y no de los códigos morales que el ser humano haya adoptado en la historia como su *standard*.

El propósito del mandamiento de Dios para el ser humano es desde el principio su libertad, no su esclavitud; su realización y no su destrucción. Por eso afirma Barth, con la dialéctica que lo caracterizó, que “esta libertad del hombre para la vida eterna por la juzgante gracia de Dios es la meta final, la verdadera obra y por lo tanto el propósito original del mandamiento de Dios. Esta es la santificación del hombre”.⁴⁰

Como contraparte de la mirada de la ética desde el punto de vista de Dios, Barth propone como camino necesario para completar el cuadro hablar de una ética especial. Si se habló objetivamente del mandamiento de Dios (desde Dios) ahora se debe hablar subjetivamente (desde el hombre) para identificar lo que esto implica en la vida del ser humano. “El mandamiento de Dios no pende ineffectivamente en el aire por encima del hombre. Su reclamo y preocupación están con él y con su actividad real. En la santificación su divina majestad, verdad y poder son revelados”.⁴¹ Notable cambio en relación con la propuesta de un pasado tangencial de la transcendencia divina respecto a la historia humana; aquí se opta por la asimilación total de esa revelación en la historia humana.

Al considerar el lado subjetivo del mandamiento divino, Barth reconoce que el ser humano es concreto, su actividad goza de

40 Karl Barth. *Church Dogmatics volume III*, 4. Edinburgh: T & T Clark, 1961, p. 5

41 *Ibíd.* p.5

particularidad y que no se puede comparar a unos otros ignorando su tiempo, espacio, naturaleza e historia. Esto significa que la ética llega a ser concreta, particular o especial. Algunas veces esta ética ha sido llamada para entender que hay un texto escrito que tiene validez universal pero que puede ser modificado según las circunstancias o quién esté transmitiendo esa enseñanza. Barth reconoce que esa es una solución al problema de la ética especial que puede terminar en la casuística, que a través de la historia de la Iglesia fue ensayada en no pocas ocasiones y que en el campo luterano terminó en el pietismo y racionalismo del siglo XVIII.

Aunque Barth rechaza el camino de la casuística, reconoce que en la práctica el ser humano se enfrenta a la toma de decisiones cada día y que la intención interna no está separada del acto externo sino que conforman un todo en sí, y que ese todo es confrontado cada vez con el mandamiento de Dios, el cual es concreto y específico. Hay la necesidad, entonces, de apelar al ser del cristiano como camino de superación de la casuística y ese ser deviene del seguimiento del ser en Cristo.

La casuística representa varios riesgos, según Barth,⁴² aquí los presentamos en resumen:

- Si la ética especial llega a ser casuística, esto significa que el moralista desea sentarse en el trono de Dios para distinguir entre lo bueno y lo malo. Se hace a él mismo señor, rey y juez en el lugar donde solamente debe estar Dios. Reclamará que, en suma, las afirmaciones éticas han sido compiladas por él en la Biblia, la ley natural y la tradición para ser aplicadas aquí y ahora con un instrumento que él puede utilizar: la Ley.
- Al encontrar su orientación en la tradición o en una concepción de la ley natural o en la Biblia la ética casuística presume que el mandamiento de Dios es una regla universal y una forma vacía que en el caso de la ley humana debe ser llenada para una aplicación concreta y toma así la fuerza de un mandamiento.

42 Ibid. pp.10,11,13



- La ética casuística incluye una invasión en relación con la acción del hombre bajo el mandamiento de Dios y una destrucción de la libertad cristiana. Libertad que es apelada por Dios en Su revelación. Aclara que no es la libertad del hombre para seleccionar lo que más le gusta o prefiere, sino la libertad para obedecer a Dios.

Pero si la casuística es inaceptable, entonces ¿cuál es el camino para que el mandamiento de Dios se concrete en la esfera de la voluntad humana, decisión, acción o inacción? Barth dice que “...la ética especial no puede proceder por fuera del marco de referencia al evento del mandamiento concreto de Dios y de la obediencia y desobediencia concreta del hombre”.⁴³ Esta afirmación lo lleva a proponer una figura que le permita explicar la interrelación que surge en ese marco.

3.3.4. La historización del mandamiento divino

La revelación de Dios y del mandamiento divino irrumpe en la historia del ser humano como una línea vertical en la que se conecta el mandamiento divino con la acción humana. “Solamente cuando la vertical intercepta una horizontal puede ser llamada vertical. Debemos considerar de este modo la horizontal como buena, y por tanto la constancia y continuidad tanto del mandamiento divino como de la acción humana”.⁴⁴ Pero, ¿cómo podemos identificar ese encuentro de manera ética? ¿Qué implicaciones tiene para nosotros ese cruce de lo vertical y lo horizontal? ¿En qué consiste esa horizontal?

Barth discute varias respuestas dadas a este problema. Por relacionarse con nuestro interés mencionamos solamente las que ofrece a Brunner y a Bonhoeffer.⁴⁵

De Brunner cita su libro *The Divine Imperative* (1937), en el que propone el concepto de órdenes de la Creación como sinónimos de órdenes de la sociedad, en los cuales se da el encuentro entre

43 Ibid. p.16

44 Ibid. p. 16

45 Ibid. pp.19-21

el mandamiento divino y la acción humana. Barth no queda satisfecho por la falta de claridad de Brunner para identificar cómo podemos conocer que esos órdenes son los que Dios ha establecido, ya que Brunner da por sentado que son creación de Dios como lo somos nosotros. Para Barth aquí se está dando lugar a que una *ley natural* sea la fuente de esos órdenes, y él rechaza esa posibilidad. Al parecer lo que Brunner quiere dar a entender es "...la doctrina de una justicia humana y terrenal en familia, industria y estado como fundamento casi exclusivo de una ley natural".⁴⁶

De Bonhoeffer valora que brinde una mejor ayuda al ser original; y relacionado con la tradición teológica, Bonhoeffer prefiere el término "mandatos" al de "órdenes" y los define como "...trabajo, matrimonio (la familia), las autoridades y la Iglesia".⁴⁷ Son estas las formas constantes y aplicables en concreto del mandamiento divino. Estos mandatos no son productos de la historia sino introducidos como instituciones de la realidad de Cristo. Bonhoeffer "...enfatisa que es con la Sagrada Escritura como aprendemos de la existencia de estos mandatos, los cuales dan forma concreta al mandamiento, y en ellos de la constancia de la pregunta y la respuesta ética".⁴⁸

Aquí Barth nos deja sin una respuesta a las preguntas que surgen de inmediato: ¿Cómo identifican esa horizontalidad quienes no acceden a la Escritura? ¿Quedarían por fuera de la posibilidad del cumplimiento de ese mandamiento? Aunque Barth posteriormente habló de la posibilidad de "otras luces" para reconocer ese mandamiento divino distintas de la Escritura, deja planteado un problema sin resolver.

De la misma manera, Barth deja sin aclarar en este punto cómo se desarrolla esa horizontalidad en el ser humano o en el ser cristiano. Quizá el hablar del proceso pueda ser una respuesta que dé mayores posibilidades de articulación con las realidades his-

46 Ibid. p. 20

47 Ibid. p. 20

48 Ibid. p. 21



tóricas que hemos descubierto en nuestro tiempo. Si entendemos la gracia que opera la salvación en nosotros como algo procesual podemos comprender mejor entonces por qué el cumplimiento de ese mandamiento divino no ocurre de manera inmediata en la vida del nuevo ser sino que sucede de manera teológica. Esto sería aplicable a cristianos y no cristianos, aunque no es un problema que Barth haya atendido en el tiempo en que escribió su *Dogmatics*.

Nos parece interesante que al hablar de esa concreción del mandamiento divino Barth haya tomado en cuenta no simplemente normas “cristianas” o para cristianos, sino que derive de la Escritura valores que pueden ser aplicables y contextualizados en diferentes situaciones de tiempo y espacio para el ser humano: la libertad es común denominador frente a Dios, hacia el prójimo, por la vida y en la vocación. Este elemento ofrece bases para afrontar el hecho de que cada ser humano, teniendo un mismo referente, en determinado contexto tendría la capacidad de aplicar en su situación valores como los mencionados anteriormente por Barth.

3.3.5. El eje trinitario de la ética

Dios es uno y el mandamiento que proviene de Dios el Creador, el Reconciliador y el Redentor es el mismo. Esta afirmación de la unidad de Dios sirve para superar la tricotomía en la trinidad y da lugar a una perspectiva económica de esa revelación. Especialmente supera la separación bastante común entre creación y redención, que ha dado lugar al hablar de dos pactos, dos revelaciones o dispensaciones diferentes. Barth encuentra que: “...el único Dios que manda es quien es gracioso al hombre en Jesús Cristo. Él también reúne al hombre en su mandamiento como Creador, y por tanto su mandamiento inquieta al hombre en su ser como criatura”.⁴⁹

Barth subraya la forma económica para hablar de la trinidad, porque Dios se revela tal como el ser humano necesita que se re-

49 Ibid. p. 38



vele y puede recibir esa revelación. No revela su esencia sino Su modo de ser, Su acción y Su voluntad. Dios en su manifestación trinitaria expresa su "...ser, lenguaje y acción, y por lo tanto la autorrevelación de Dios es descrita a través de momentos de su autovelación o su autodevelación o su autoimpatición al hombre, que sus atributos característicos son santidad, misericordia y amor".⁵⁰

Esta forma de definir la trinidad nos abre camino para ver las implicaciones de esta doctrina en la ética que plantea Barth. Esos tres modos de existencia, como él los llama –como Padre, Hijo y Espíritu Santo-, van ligados a la obra que Dios en Su plenitud ha realizado en relación con el ser humano: creación, reconciliación y redención, de lo cual se desprende la manifestación del mandamiento divino que tiene implicaciones éticas para el ser humano, la ética especial, como él ha llamado.

Toda comunión que el ser humano tiene con Dios, consigo mismo y con su prójimo es una respuesta a esa autovelación, autodevelación y autoimpatición que Dios hace libremente por la gracia hacia el ser humano con que lo llama a ejercer en libertad y responsabilidad su ética, que deviene de la revelación de Dios.

Ese mandamiento, que es historizado en la revelación divina como Creador, Reconciliador y Redentor, se puede sintetizar en cuatro puntos que ha de observar el hombre en libertad de acción o de abstención: libertad delante de Dios, que habla de la relación entre el hombre y Dios por medio de día de reposo, la confesión y la oración; libertad para el compañerismo en las relaciones hombre-mujer, padres-hijos y vecinos cercanos-distantes; libertad para la realización de su vida de acuerdo con el propósito del mandamiento divino en alma y cuerpo, en el respeto por la vida, la protección de la vida y la vida activa; finalmente, libertad en la limitación. El ser finito debe animar al hombre a valorar la única oportunidad, la vocación y el honrar a Dios.

50 Barth, *Church Dogmatics*, volumen I part 1 p. 437



3.3.6. El nuevo ser.

Barth comienza a hablar sobre el nuevo ser en una conferencia dictada en el otoño de 1948 en París diciendo:

Es la bondad *primitiva y natural* del hombre y del cosmos, que Dios mismo pone de manifiesto cuando forma al hombre y llenado el mundo de tinieblas, no ha eliminado, sin embargo, la creación de Dios ni la ha suplantado por otra. No ha aniquilado la naturaleza buena con la que Dios creó al hombre. El pecado sólo la ha hecho inaccesible, inoperante y –como Dios mismo- extraña al hombre.⁵¹

¿Un nuevo Barth? Quizá como él mismo lo señala en el principio de esas conferencias, hablando libremente puede explicarse mejor que cuando escribe pues al redactar lo hace de forma más rígida. Sí nos encontramos con un notable cambio en relación con el teólogo de los años veinte. Ahora deja abierta la posibilidad para una consideración menos calvinista del estado del ser humano; pero, claro que debemos recordar que está hablando de la posibilidad del nuevo ser.

En esta parte de su conferencia se dedica a describir cómo ese nuevo ser es posible debido a que Dios mismo, desde su creación, ya lo ha concebido; por ello es un propósito eterno. El hombre está perturbado, notablemente afectado por el pecado, pero no en un estado de depravación tal que haya perdido la posibilidad de ser un *hombre nuevo*; esa bondad primitiva y natural es punto de partida (!), algo que no siempre se valoró por la teología protestante y que le endilgó a Barth el rótulo de neo-ortodoxo.

Ese nuevo ser, ese nuevo hombre, llega a ser realidad por la revelación divina de gracia en Cristo desde la eternidad, pero nunca pasará tangencialmente por la naturaleza humana, como en principio lo expresó el mismo Barth. Es una naturaleza buena, potencial y punto de partida en la que Dios pone de manifiesto al

51 Karl Bath, *Ensayos Teológicos*. Barcelona: Herder, 1978 p,71

nuevo hombre. Este es un proceso creativo y recreativo de Dios junto al ser humano con quien en Cristo se realiza el nuevo ser, como esperanza y teleología pero también como realidad inmediata; por eso es posible hablar de una transformación ontológica y no meramente de una transformación de estilos de vida con base en una normatividad revelada por el mismo Dios.

4. Valoración final

La ética de Barth es parte intrínseca de su dogmática. No es posible separarlas porque el Dios que se revela es el mismo que manda, es el mismo que se da en Jesús Cristo y que en él crea, reconcilia y redime al ser humano. Teniendo en cuenta esa premisa que atraviesa la exposición de Barth sobre la ética podemos señalar valoraciones sobre tres aspectos comentados en este trabajo:

La ética teonómica

Barth ha optado por la presentación dialéctica de su ética teológica no sólo en la afirmación constante del *No* de Dios al hombre con un *Sí* reconciliador y redentor, sino principalmente con la afirmación reiterada de la centralidad de Dios en el quehacer de la ética que destruye toda ética humana. Su énfasis no consiste en equiparar fuerzas que no pueden ser equiparables sino en subrayar los extremos en que se encuentran Dios y el hombre.

De aquí puede concluirse que el pensamiento de Barth se acerca más a una ética teónoma que a una autónoma o heterónoma, entendida aquella como la obediencia a una autoridad externa y ajena a cualquier relación con el ser humano, pues lo que él subraya no es simplemente la recepción de un mandamiento externo y ajeno al ser humano mismo, ya que como hemos visto éste ha sido dado al ser humano en el momento mismo de la Creación y vuelto a dar en el momento de la reconciliación en Cristo para el nuevo ser que surge de ahí. Es claro el rechazo hacia alguna moral de autónoma por la sospecha siempre presente de alguna teología natural; sin embargo, no deja de hablar de la responsabilidad del ser humano y de la libertad que tiene aun en medio de la esfera de la elección



de gracia que Dios hizo para revelarse al hombre. Desde luego, no hay que forzar en el teólogo lo que por principio ha negado, aunque después haya matizado algunas de sus afirmaciones.

Dios es la norma que se da al ser humano en la revelación de Su ser, Su lenguaje y Su acción; por esa misma razón Su eterno propósito es la creación del hombre nuevo, creado en Cristo, lo que constituye la realidad más notable del Evangelio, pues “Dios no sólo redime a la criatura, sino que con su redención la glorifica. Es el segundo *sí* de Dios a su criatura que, por cuanto presupone el primero afianzándolo y reafirmando tercamente, es mayor que aquel”.⁵² Un Dios que se la juega toda por el ser humano no puede dejar de estar presente en su quehacer ético; como quien da un orden a su pequeño hijo y espera sentado en el sofá que la cumpla. ¿Cómo? ¿Cuándo? No se sabe; pero ese padre no es el reflejo del Dios que ha dado el mandamiento al ser humano.

La concentración cristológica de su teología

La concentración cristológica de la teología de Barth representa un aporte muy importante en la manera como entiende la elección y logra una integración entre Creación y Redención. Cristo es entendido plenamente como el ser que reúne a Dios con el hombre, como verdadero Dios y verdadero hombre sin pecado, que en la Creación, en la reconciliación y la redención, permite que el hombre encuentre su nuevo ser y que a partir de allí pueda vivir plenamente el mandamiento divino.

Esta concentración permite aterrizar la ética en la vida concreta del ser humano. La propuesta no es una ética individualista que cada cual debe asimilar en cuanto pueda; no se trata del cumplimiento y la obediencia hacia una normatividad así sea religiosa, sino de vivir plenamente como ser humano ahí y para otros en Cristo.

Pero esta concentración cristológica no aclara cómo pueden aquellos que no ha oído de Cristo tener ese encuentro con Dios, que se revela en Él y únicamente en Él. Por lo visto, no hay respuesta

52 Ibid. p. 73



distinta que la de conocerlo en el cristianismo, sin embargo, para Barth esta concentración no es idéntica a la iglesia sin que puede trascender para hacer universal la salvación. Hans Küng dice que al final de sus días y en su última obra completa, que publicó como parte de la *Dogmática*, Barth "...admite... que, al fin y a la postre, junto a esa luz de Jesucristo también hay otras luces, y junto a esa palabra también hay otras palabras verdaderas".⁵³

De hecho, esa ética interpela no sólo al cristianismo y a la Iglesia, que es su comunidad; también lo hace con la comunidad en general. "Cualesquiera sean las circunstancias, la ética cristiana invita al hombre, tanto cristiano, como ciudadano a entrar en la empresa común, en la que no puede haber ningún enemigo, sino sólo distintos y legítimos colaboradores".⁵⁴

La concreción del mandamiento divino

Después de una extensa exposición sobre la centralidad de Dios y la trascendencia de su mandato para el ser humano, Barth aterriza ese mandamiento hecho por el Dios Creador en exigencias que de manera transversal cruzan la horizontalidad desde donde se experimenta esa revelación. La relación Dios-hombre es casi redundar; sin embargo, lo que se destaca es el lugar donde el ser humano honra y adora al Dios Creador.

Las relaciones hombre-mujer, padres-hijo y prójimo cercano-lejano marcan una pauta relevante para la ética en el mundo actual ya que hay una veta importante para indagar en el Dios Creador la propuesta de una ética con implicaciones universales, con principios que interpelen por el bien común y general de la humanidad como ser creado.

La finalidad de estas relaciones es honrar a Dios; pero ese honrar no es una simple transmundanización del ser humano sino, por el

53 Hans Küng, Op. Cit. p. 201. Citando *Dogmatics Church volumen IV*, 3 en el capítulo sobre "La luz de la vida". Juan Stam comenta que no es fácil encontrar afinidad entre Küng y Barth en este sentido, pues su punto de vista fue más tangencial.

54 Karl Barth, *Ensayos Teológicos* p. 169



contrario, una aplicación del ser criatura en la tierra, en la sociedad y en relación no sólo con el Otro sino también con los otros.

Hay una dificultad con la postura de Barth en cuanto a su doctrina de la elección unidad a la Creación, porque al insistir que todo se ha hecho y realizado en Cristo en la eternidad y luego en el tiempo la historia humana sería una réplica de una historia primordial en Cristo, en la que todo estaría determinado y previsto hasta el final de manera mecánica. Barth mismo sospechó de esta interpretación y quizá por eso también postergó su escatología en *Church Dogmatics*, hasta el punto de nunca elaborarla.

La exégesis de Barth

Barth consideró que el trabajo exegético tiene un lugar muy importante en el quehacer teológico, pues la investigación sobre la Biblia es la base de nuestro lenguaje acerca de Dios. Pero esa tarea no debe hacerse de manera aislada de la dogmática, como un cabo suelto que pudiera por sí solo dar cuenta del testimonio de la revelación. En esa línea se apartó de la interpretación liberal del texto bíblico que lo redujo a texto histórico y lo sumó como un conjunto testimonial de textos sobre la revelación divina. Ya se dijo que Barth no identificó la Escritura con la Palabra de Dios, sino que aquélla testifica de la Palabra y a su vez ésta le da contenido a la Escritura.

Esta mirada de conjunto que Barth hace del testimonio bíblico lo lleva a tener una mirada integral sobre los dos testamentos, unidos como hemos visto por el actuar gracioso de Dios, que reúne en ese actuar Ley y Evangelio; esta perspectiva nos parece de suma pertinencia para la superación de la mirada dualista de la Escritura que ve en el Antiguo Testamento la enseñanza de la Ley estricta y en el Nuevo Testamento el despliegue del Evangelio misericordioso y perdonador. Para llegar a esta mirada de conjunto en la que, como dice Barth, el Evangelio es tanto Ley como gracia, se debe tener una mirada del texto que va más allá de la aprehensión literalista y avanza hacia la búsqueda del sentido figurado y desde allí se posibilita explorar la aplicación moral.



No obstante, Barth no deja al libre arbitrio, ni de alguna autoridad de la Iglesia ni de la exégesis de la ciencia crítica e histórica de la Escritura, la oportunidad de decir la última palabra sobre ella pues según él, “el texto canónico como un texto ya posee el carácter de un poder libre, y la Iglesia no necesita nada más, excepto después de cada exégesis promulgada por ella, si fue la mejor, hacer claro para ella misma de nuevo la diferencia entre texto y comentario”.⁵⁵ Así podrá tomar la viviente *successio apostolorum* seriamente; porque deberá permitir que el texto siga hablando libremente y dejarse interpelar por él a favor o en contra, si fuera el caso. Este reconocimiento que hace Barth del texto bíblico lo separó significativamente del valor y el veredicto que había ofrecido la ciencia de la crítica histórica en la que él fue formado.

Bibliografía

- Barth, Karl. *Church Dogmatics. The doctrine of the Word of God*. Volume I, 1. Edinburgh: T & T Clark, 1949.
- *Church Dogmatics. The doctrine of the Creation*. Volume II, 2. Edinburgh: T & T Clark, 1957.
- *Church Dogmatics. The doctrine of the Redemption*. Volume III, 4. Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- *Ensayos Teológicos*. Barcelona: Herder, 1978.
- *Ethics*. Edinburgh: T & T Clark, 1981.
- *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998.
- Center for Barth Studies <http://library.ptsem.edu/collections/barth/>
- Bosc, Jean y otros. *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

55 Barth, Karl. *Church Dogmatics. The doctrine of the Word of God*. Volume part 1. p. 120



Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos, una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trotta, 1995.

Mackintoshm Hugh R. *Corrientes teológicas contemporáneas*. Buenos Aires: Methopress, 1964.

Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003.

Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000 p. 443.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana III*. Barcelona: Herder, 1992.

Comentario

- Se entiende la heteronomía como una norma que viene externa al sujeto. ¡Cómo decir que la ética de Barth no es heterónoma!, como dijo Stam.
- Utilizar el término autonomía no como independencencia sino como madurez del hombre para darse su propia ley.





Dos personajes
Óleo sobre lienzo
130 cm x 150 cm.
1978

¿Se puede hablar de una ética cristiana? Una perspectiva evangélica

WILLIAM CASTAÑO BARÓN*

Fecha de recepción: 21-09-09

Fecha de aceptación: 19-10-09

Fecha de aprobación: 03-11-09

Resumen

El presente artículo plantea la discusión acerca de dos asuntos centrales en la ética; primero, la posibilidad que exista o no una ética cristiana bíblica válida, considerando tres posiciones diferentes: la de quienes plantean que la biblia es normativa en asuntos de moral y ética no sólo para creyentes, o sea, que tiene que carácter universal; la de quienes sostienen que la Biblia sugiere la toma de posturas éticas, pero que no tiene carácter normativo; y la del grupo de teóricos de la ética, que consideran que definitivamente no se puede hablar de una ética específicamente cristiana. El segundo asunto que se aborda es el lugar que tiene la teología, la fe y la Biblia en la toma de decisiones ético-morales por parte de un cristiano hoy.

* Profesor titular de Ética y Teología en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Licenciado y Magíster en Teología del Seminario Teológico Bautista inter-nacional. Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas y Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás. Estudiante Doctoral en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. direccionextension@funibautista.edu.co

Abstract

This article proposes a discussion of two central issues in ethics; first, whether or not there is a valid biblical Christian ethics, considering three different positions: those who argue that the Bible is normative in matters of morals and ethics, not only for believers, but is universal. They are those who argue that Bible suggest making ethical stances, but it has no normative, and the position of another group of theorists who believe that ethics can definitely not speak of a specifically Christian ethics. The second issue to be addressed is the place that has a theology, faith and the Bible in making ethical and moral decisions by a Christian today.

Palabras clave

Ética-Moral-Teología-Biblia-sociedad-iglesia

Key words

Ethics, morality, Theology, Bible, society. Church

Introducción

Qué es ética y qué es moral

Ética viene de la palabra griega *ethos*, en tanto moral se deriva del latín *mos*. Ambas palabras en su origen se refieren a costumbres, prácticas y otras formas de actuar. Generalmente implican un juicio de valor.

Permítannos intentar una diferenciación: la moral atañe más que todo al contenido o a las respuestas específicas que se aceptan como normativas para el comportamiento. La ética, por su parte, se refiere a la manera o al proceso de discernir la moral o cómo llegar a las respuestas específicas y por qué. Es el proceso de razonamiento moral.

Tal como lo plantea Gustavo Escobar¹, “la ética es la ciencia filosófica encargada de estudiar o reflexionar sobre la moral [...] es

1 Escobar Valenzuela, Gustavo. *Ética*. Tercera edición. McGraw-hill. México. 1992. Pág. 43.

decir, estudia el comportamiento moral del hombre en sociedad”. La ética no inventa la moral; la estudia, ya que esta es su objeto de estudio. En síntesis, la ética es una ciencia que estudia la moral, y la moral es el objeto de estudio de la ética.

Al pensar en la ética como reflexión crítica de la moralidad se está admitiendo que puede ser considerada una rama de la filosofía. En realidad “de Aristóteles en adelante la ética ha sido entendida como aquella parte de la filosofía que trata con los fundamentos de las costumbres y que realiza un análisis sistemático de la vida moral”.² La ética pertenece así a la llamada filosofía práctica, “porque orienta al hombre en su obrar como ser moral”.³

La ética no se propone expresamente dirigir la vida humana, sino explicar la moral; no intenta decir a cada cual lo que ha de hacer u omitir en cada caso concreto de la vida. La ética intenta clarificar las respuestas para guiar la conducta en las muchas dimensiones de la vida. En este sentido, el propósito de la ética no es tanto controlar la conducta sino habilitar a las personas para que vivan vidas constructivas. Es decir, “la ética tiene que ver con la conducta que mejor contribuye a la construcción responsable de la convivencia humana y el pleno desarrollo de las potencialidades de cada persona”.⁴

En este orden de ideas, el estudio de la ética descansa sobre la presuposición fundamental de que el hombre es un ser libre y responsable; por esto, según Deiros, “la ética, como disciplina, se interesa por todas las decisiones, elecciones y devaluaciones que el hombre hace en el ejercicio de su libertad”.⁵ Esta libertad que menciona Deiros no puede ser entendida como libertinaje o la posibilidad que una persona tendría de obrar en forma absolutamente autónoma, como si careciera de algunos principios normativos básicos que la rigen. En este caso, la discusión central

2 Deiros, Pablo Alberto. *El cristiano y los problemas éticos*. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas. Pág. 56.

3 *Ibíd.*, pág. 56

4 May, Roy H. *Discernimiento moral*. Editorial Dei. Costa Rica. 2004. Pág. 21.

5 Deiros. *Op. Cit.* Pág. 58



no sería acerca de la existencia o no de preceptos, sino del origen y alcance de los mismos.

La moral, de otro lado, implica el conjunto de reglas que la sociedad exige que un hombre observe dentro de ella. En este sentido, un hombre moral es aquel que vive en concordancia con las costumbres de su sociedad, y cuyo castigo por infringirlas es la separación de dicha sociedad.

Se puede entonces considerar, tal como lo plantea Roy May,⁶ que la moral atañe más que todo al contenido o a las respuestas específicas que se aceptan como normativas para el comportamiento. En este orden de ideas, “hay que fundamentar las bases teóricas de toda acción al mismo tiempo que es necesario encarnar la teoría en medio de conductas prácticas”.⁷

La ética y la fe

La ética es una disciplina del saber humano, esto implica que es posible acercarse a ella desde diferentes ámbitos, por ejemplo: existe una ética budista, una ética musulmana, una ética taoísta, etc. En términos generales, “todo sistema religioso posee una ética apropiada para su religión, así como otros sistemas de pensar y vivir poseen una ética propia”.⁸ Tal como lo plantea James Giles,⁹ “la religión tiene un lugar importante en la formación de las normas éticas y morales de una nación o un pueblo”.

Una visión muy generalizadora entre los cristianos, particularmente del ala conservadora de la iglesia, es la convicción que como cristiano se tiene una responsabilidad muy particular frente a la demanda y la confusión ética de nuestro tiempo. Esto se entiende a la luz del reconocimiento de que los cristianos de la iglesia primitiva “encontraron en el evangelio de Jesucristo una respuesta a la crisis; el mensaje cristiano emergió así, naturalmente, como la

6 May, op. cit. Pág 23

7 Ibíd, pág 23

8 May, op. Cit. Pág 24.

9 Giles, James. *Bases Bíblicas de la Ética*. Casa Bautista de Publicaciones. 2000. Pág 26

piedra de toque de toda ética válida”. 10 El problema que empezó a presentarse fue que “lo cristiano y moralmente bueno vinieron a ser sinónimos”,¹¹ y por consiguiente todo lo que pretendía ser aceptado como bueno, debía de algún modo “hacerse pasar por cristiano”.

En este sentido, la ética vivida por los cristianos se mueve en el horizonte de la fe. Vidal¹² considera que los puntos de referencia y las bases de apoyo para el compromiso moral de los cristianos son: la confesión cristológica de Jesús, la aceptación de la presencia de Dios en la historia, la vivencia del Espíritu en la comunidad de los creyentes y la seguridad de la esperanza escatológica. Esta confesión cristológica, es decir, la afirmación de fe en Cristo, contiene en sí misma una línea divisoria muy fina, pero que debe ser tenida en cuenta; esto es, la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Esto se hace necesario porque al acercarnos a los textos neotestamentarios surgen relatos preciosos y reflexiones de la comunidad acerca de la manera como empezaron a entender el mensaje encarnado en el Jesús histórico y cómo esta comunidad, convertida ahora en iglesia, vive la experiencia de conversión alrededor de un mensaje lleno de esperanza que le impele adoptar un estilo de vida radicalmente diferente al de sus congéneres como respuesta de seguimiento al Cristo de la fe.

Ahora, se hace importante intentar entender qué es la ética cristiana. Emil Brunner, destacado teólogo protestante en la primera mitad del siglo XX, consideraba que “la ética cristiana es la ciencia de la conducta humana tal como está determinada por la conducta divina”.¹³ Esta definición, amplía en sí misma, establece una relación de dependencia entre el ser humano y el ser divino; esto significa que “la ética cristiana y la fe cristiana están indisolublemente unidas. Lo que uno debe ser es el resultado inevitable

10 Bonino, Míguez José. *Ama y haz lo que quieras*. La Aurora. 1972. Buenos Aires. Pág 25

11 *Ibíd*, pág25

12 Vico Peinado, José. *Éticas teológicas, Ayer y hoy*. Ediciones Paulinas. 1993. Pág. 35.

13 Brunner, citado por Deiros, Op, Cit, pág 61



de la clase de Dios que uno adora”.¹⁴ Deiros¹⁵ considera que, en este sentido, la dimensión vertical de nuestra relación con Dios y nuestra interpretación de tal experiencia (es decir, nuestra teología) determinará la dimensión horizontal de nuestro estilo de vida y conducta.

Es innegable la relación entre la ética cristiana y la ética filosófica; con todo, “lo que le da especificidad a la ética cristiana –como su nombre lo dice- es que parte de las enseñanzas, las experiencias, las tradiciones y las teologías de la fe cristiana”.¹⁶ Esto de alguna manera marca el rumbo del discernimiento moral en la perspectiva de la fe cristiana; la misma tiene un fundamento estable y un punto de referencia con un estatuto epistemológico definido, es el ámbito de la fe cristiana; sin fe cristiana no hay ética cristiana. La ética cristiana, como se ha mencionado, “se caracteriza por estar basada en la revelación de Dios, y esta verdad es lo que distingue la ética cristiana de los otros sistemas de ética”.¹⁷

La ética cristiana, entendida de esta manera, no sólo es posible sino que se hace necesaria, particularmente para quienes profesan el seguimiento de Cristo. “el ethos cristiano es la posibilidad que tiene la fe de hacerse coherente”.¹⁸ El cristiano, en términos generales, debe percibir la necesidad de que su fe sea operante, es decir, que la sociedad en la cual ese creyente se mueve se haga visible el impacto de su fe a través de lo testimonial; “el empeño ético viene a ser la piedra de toque de la seriedad con que se toma la fe cristiana”.¹⁹

J.M Yanguas plantea que “la fe es, pues, el contexto en que se mueve la ética de los cristianos, pero no un contexto exterior, irrelevante o prescindible, sino el ámbito irrenunciable, decisivo e interiorizado del empeño moral de los cristiano”.²⁰ El cristiano no

14 Deiros, Op. Cit. Pág 61

15 Ibíd, pág 61

16 May, Op. Cit. Pag 24

17 Giles. Op. Cit. Pág 34

18 Ibíd, pág 35

19 Ibíd, pág.35

20 Revista *Scripta theologica*. Pág. 445.

vive para su fe; él vive su fe. Esto significa que no ha de percibir la vida de testimonio como carga religiosa, sino como la manera más efectiva de testimoniar a otros el impacto de su fe; es vivir en pro de lo que se cree y no por lo que se cree.

La discusión planteada en ambientes diferentes acerca de la posibilidad o no de la existencia de una ética cristiana queda superada si percibimos esa ética como una disciplina del saber humano a la cual, como se dijo anteriormente, es posible acercarse desde diferentes racionalidades, una de ellas, el ámbito de la fe cristiana. “La ética vivida y la ética formulada se necesitan mutuamente. La ética cristiana formulada teológicamente necesita una ética vivida”.²¹ Si no es así, la ética formulada teológicamente no pasará de ser un mero ejercicio de la razón, improductivo y sin pertinencia. La meta a la que está llamada la ética cristiana es precisamente buscar críticamente esta articulación entre la identidad y la relevancia en la praxis del creyente; “en esto se distingue de cualquier ética puramente racional”.²² En este sentido se entiende el impacto de la transformación que una persona tiene a partir del encuentro “personal” con el Cristo de la fe.

En la medida en que una persona vive la experiencia transformadora del Evangelio, esta experiencia la lleva paulatinamente a una comprensión de su compromiso con lo humano. La transformación que vive el sujeto que deposita su fe en Cristo se hace evidente en su actitud ante la vida: una actitud propositiva y constructiva, en contraposición a lo estático y reaccionario.

La decisión de asumir un comportamiento o una directriz en la vida diaria, en el lugar de otra, ya no será en el cristianismo el resultado de una imposición de normas externas provenientes del marco referencial de una religión específica, sino que será fruto de su experiencia de vida cristiana, de su transformación como resultado de su fe en Jesucristo, la cual opera desde su interior y lo deja percibir esos rasgos distintivos de una nueva criatura.

21 Vico, op. cit. Pág 39

22 Ibíd., Pág 38



La ética en el ámbito de la teología

Cuando miramos la ética desde la perspectiva de la fe cristiana, se hace evidente la relación que existe entre la teología y el devenir de la ética, ya que “la ética cristiana une la ética con la teología porque se pregunta por la fuente última de los valores y las acciones que fundamentan la convivencia humana”.²³

La tarea fundamental de la teología es hacer a Dios accesible al hombre. Esto significa que la teología intenta “mediante el discurso humano representar y hacer inteligible a Dios”.²⁴ La relación planteada se establece en la medida en que en la reflexión acerca de Dios encontramos un camino que invita al seguimiento de un modelo, que desde la perspectiva del que cree es no sólo atractivo sino que, en muchas ocasiones, se supone imperativo.

Varios de los teólogos que abogan por la existencia y vigencia de una ética cristiana consideran que existe una estrecha relación entre la teología y la ética. En palabras de O. Brabant: “El compromiso ético hunde sus raíces en la identidad cristiana”.²⁵ Sin él, considera este autor, la identidad cristiana quedaría mutilada, sería fuente de espiritualismo; pero a la comunidad no le basta cualquier compromiso ético, “sino aquel que surge de la identidad del creyente”.²⁶

Una posición bastante explícita en este sentido es planteada por Giles, teólogo bautista norteamericano, quien considera que “el cristianismo es una religión basada en la revelación divina, y por eso Dios es la fuente de autoridad en todo lo que tiene que ver con las creencias y el comportamiento del ser humano”.²⁷ Desde su perspectiva, Dios se ha revelado a los seres humanos, y nos ha dado valores morales y espirituales que determinan nuestras creencias y nuestro comportamiento. “Lo que uno cree en cuanto a Dios, el mundo, la vida de la humanidad y la inmortalidad va

23 May, Op Cit. Pag. 93

24 Ibíd., Pág. 95

25 Vico, Op. Cit. Pág. 46

26 Ibíd., pág 46

27 Giles, Op, Cit. Pág 27



a ejercer influencia en su filosofía de vida, su sistema de valores y su comportamiento”.²⁸

Una postura que representa una línea bastante conservadora en el pensamiento evangélico la que plantea el teólogo norteamericano Lewis B. Smedes²⁹ en su libro *modalidad y nada más*. Él dice que la tarea de la reflexión teológica tiene que ver con preguntarnos acerca de la voluntad de Dios. “Preguntar lo que Dios espera que hagamos es preguntar cómo podemos saber si estamos haciendo lo correcto”.³⁰

Una de las discusiones centrales sobre el tema de la existencia o no de una ética cristiana, está fundamentada en la validez que dicha ética pueda tener como principio orientador de la vida de quienes no creen, o quienes no se desenvuelven en ambientes cristianos. Algunos cristianos consideran que no es posible imponer una ética cristiana a los no cristianos y aun dudan de que se pueda hablar de una ética.

Lewis B. Smedes está en la línea de quienes consideran que existe una ética cristiana que ella tiene carácter normativo aun para quienes no están en ámbito; al punto que se manifiesta preocupado ya que “a veces los cristianos evangélicos han tratado de encontrar razones teológicas en la doctrina del pecado para negar toda superposición entre requisitos bíblicos y lo que un no creyente sabe que debe hacer”³¹

En términos de su alcance, algunos teólogos moralistas cristianos consideran que es “aparentemente claro que los diez mandamientos establecen deberes para todos, aunque estuvieran dirigidos a personas específicas, debían obedecerse simplemente porque Señor Dios lo había mandado”.³² El autor del mandamiento es el Creador; lo que espera que todos hagamos, dice Smedes, concuer-

28 Ibid, pág 27.

29 Smedes, Lewis B. *Moralidad y nada más*. Nueva Creación. Buenos Aires, 302 páginas.

30 Ibid., pág 10.

31 Ibid., pág 20

32 Ibid, pág 17



da con el propósito para el cual nos ha creado; a esto lo denomina “una duradera ley moral de la vida”:³³

Quienes plantean posiciones similares reconocen que deben sostenerlas ante cuestionamientos muy importantes que desafían sus fundamentos. Por ejemplo, se le plantea a dicha postura qué se debe hacer ante mandamientos que claramente estaban ligados a prácticas culturales propias de ese tiempo y que vistas hoy no solo parecen obsoletas sino que también aparecen como francamente contradictorias con las enseñanzas contenidas en otros contextos de desarrollo de la fe cristiana, del tiempo bíblico y del entorno mismo de los orígenes del cristianismo.

De otro lado, si la fe cristiana, como ideología, tiene su ámbito de influencia en un entorno específico dentro del discurrir propio de las religiones del mundo, será difícil establecer la universalidad de las normas cristianas en contextos en los cuales las mismas son desconocidas, y más grave aun cuando la cristiandad es vista como una expresión religiosa poco coherente entre el sentido del deber ser y el hacer, o en otras palabras, cuando en el nombre de dicha cristiandad y su racionalidad moral se ha atentado contra los principios mínimos que teóricamente se defienden.

En este sentido, la moral cristiana participa, de modo eminente, de esa relación de la iglesia con el mundo. Según Vidal,³⁴ también para la moral cristiana rige el principio de que su quehacer ha de transitar por el camino del mundo. En este sentido se expresa también la *Gaudium et spes* cuando dice que “esta es la norma de la actividad humana: que, según el designio y la voluntad divina, concuerde con el bien del género humano y permita al hombre individual y socialmente cultivar plenamente su vocación”³⁵.

La ética y la Biblia

A un gran número de cristianos, especialmente evangélicos, su fe los lleva a percibir a Dios revelándose en diversas esperas: la na-

33 Ibid., pág 17

34 Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental*. Desclee de Brouwer. Bilbao. Pág 702.

35 *Gaudium Et Spes*. 3

turalidad, la historia, la conciencia humana; a esto se le denomina revelación general. De otro lado está la revelación especial o particular; en esta se entiende a Dios revelándose y revelando su carácter y sus propósitos en Cristo, es decir, que consideran que “Dios se ha revelado en forma especial en la persona de Jesucristo, su hijo, que vino al mundo para salvar a la humanidad de su pecado y para mostrarle la manera de vivir. La Biblia es el registro tangible de esa revelación”.³⁶ Según esta posición, la Biblia deja evidencia del actuar de Dios en las diversas etapas de la historia y la manera en que Él procuró y procura su salvación.

La revelación de Dios adquiere una importancia capital en este punto de la discusión; aquí hay al menos dos aspectos que no se deben olvidar al tratar este tema. De un lado está lo que denomina la revelación progresiva de Dios y el entendimiento progresivo que el hombre ha hecho de dicha revelación, en segunda instancia se debe considerar el lugar del Antiguo y del Nuevo Testamento en cuanto a textos sagrados.

Con respecto al primer asunto, es decir, la revelación progresiva, al momento de realizar la tarea exegética, se hace fundamental el entendimiento de que la revelación de Dios en el Antiguo Testamento es, probablemente, incompleta y preparatoria, esto no menoscaba su importancia pero sí alerta acerca del cuidado de interpretar dichos textos a la luz clarificatoria de la revelación más completa y definitiva de Dios en Cristo que conocemos a partir de los relatos del Nuevo Testamento.

En este sentido, el Nuevo Testamento se constituye en un faro de arroja luz sobre el Antiguo Testamento y nos permite ver esa relación entre Dios y su pueblo que, interpretada a partir de la experiencia y el acontecimiento de Cristo, adquiere un nuevo sentido y valor.

“Dios estaba en Cristo” es una expresión significativa del apóstol Pablo, por la cual nos da a entender su percepción del lugar de Cristo en el proyecto de Dios en torno a su revelación al hombre.

36 Giles, Op. Cit. Pág 32



Es así como se percibe que en Cristo tenemos la máxima, la suprema y la última revelación de Dios al hombre; eje central de la declaración de la fe de un cristiano.

En este entorno, y desde esta perspectiva, es entendible por qué el acercamiento que algunas personas hacen a la Biblia tiene como propósito fundamental encontrar en ella los principios que han de regir sus comportamientos y actitudes de vida. En palabras de Giles, “nos dedicamos a la búsqueda en la Biblia de las normas que nos pueden guiar hoy en día”.³⁷ Aquí debemos tener cuidado, ya que, como lo plantea Latourelle, “la Escritura no debe ser concebida por la moral como un simple arsenal de textos para probar sus proposiciones. Ante todo, la Escritura tiene que proporcionar a la teología moral su inspiración y su concepción misma de la vida moral, es decir, su visión de Dios, del hombre de las relaciones que los unen”.³⁸

El peligro no sólo está en este aspecto que destaca Latourelle, sino también en que se puede desconocer elementos fundamentales de exégesis y caer en la tentación de “hacerle” decir al texto lo que el texto no dice, o lo que nunca estuvo en la mente del autor, editor o compilador bíblico. La pretensión de algunas personas de hallar en el texto sagrado respuesta a todas las inquietudes de orden humano en un contexto actual, desconociendo lo progresivo de la revelación, lo mismo que el lugar preparatorio del Antiguo Testamento y la manera en que la comunidad primitiva fue reflexionando paulatinamente su fe en el Cristo, puede caer en lo que Karl Barth denominaba “tiranía” del texto, es decir, el texto prima sobre el significado teológico y el sentido de la fe.

No se puede desconocer que los relatos neotestamentarios aparecen varias décadas después del acontecimiento histórico de los hechos que pretenden relatar; esto, sumado a la reflexión que dicha comunidad cristiana hace de su fe y la “reconstrucción” que los autores bíblicos hacen del pasado, nos colocan frente a dos contextos diferentes: uno, el contexto del suceso o hecho

37 *Ibíd.*, pág 33

38 *Vico. Op. Cit.* Pág 85

mismo; otro, el contexto de su relato escrito. El tiempo que media entre estos dos contextos, imprime un carácter especial al relato que no se puede desconocer.

Para Lewis M. Smedes, toda la moralidad judeo-cristiana está contenida en un pacto hecho por el Dios Salvador, cuya voluntad es que seamos mutuamente justos y que nos amemos unos a otros, y que nos ha dado sus mandamientos para mostrarnos cómo hacerlo. Nuestra tarea es, según Smedes, “descubrir qué nos dicen hoy estos mandamientos del pacto antiguo acerca de la voluntad de Dios”.³⁹

Algunos autores sustentan la validez de los mandamientos dados a Israel en la antigüedad para ser aplicados con carácter normativo hoy, en el hecho que “Dios ha actuado para revelarse a la humanidad y para mostrar los ideales perfectos que se pueden imitar; dado que la naturaleza humana es igual hoy como era en los días antiguos”.⁴⁰ Esto explicaría por qué en situaciones paralelas o significativamente parecidas se podrían aplicar los mismos principios normativos del pasado, reiterando estos dos aspectos: Dios es el mismo, y en términos generales los seres humanos son los mismos, por ende, sus desafíos éticos y la manera de responder ante ellos debe ser similares.

¿Es posible hoy la aplicación de normas y reglas establecidas para un pueblo de hace más de dos mil años, a una sociedad tan diferente, en un contexto tan diferente y ante circunstancias tan diferentes? Para una corriente evangélica el asunto no reviste la complejidad que aparentemente tiene, ya que para ella el acercamiento a la Palabra – la Biblia- tiene como propósito fundamental “establecer deberes para todos, aunque estuvieran dirigidos a personas específicas, y debían obedecerse simplemente porque el Señor Dios lo había ordenado”⁴¹; en este sentido, y desde su percepción, aquello que debe obedecerse por causa de la autoridad

39 Smedess, Op, Cir. Pág 13

40 Giles. Op. Cit. Pág 33

41 *Ibid.*, pág 17



de Dios también debe obedecerse debido a que “el mandamiento corresponde a lo que somos y a lo que debemos ser”.⁴²

De un lado, lo de autoridad de Dios sobre los creyentes; y de otro, la autoridad de Dios sobre los no creyentes, ha llevado a una serie de reflexiones importantes a través de la historia de la iglesia cristiana y de la teología. En este contexto Stephen Charles Mott,⁴³ teólogo reformado norteamericano, se pregunta: “¿Por qué, pues, tiene Dios esa autoridad sobre nosotros?, ¿por qué guardamos los mandamientos de Dios? si queremos responder por medio de una coherente presentación de la teología, puede empezarse con la necesidad humana, puede considerarse el carácter de Dios, su soberanía, o sus intenciones en la Creación, la historia o la Ley”. En términos generales, dice Mott, la verdadera razón por la cual nos plegamos a la voluntad de Dios y a su autoridad es una sola: el reconocimiento de la gracia, que viniendo de Él nos prepara para el ejercicio mismo de la experiencia de vida testimonial cristiana. En otras palabras, no lo hacemos fundamentalmente por su autoridad, sino en gratitud por su gracia.

Los argumentos que esgrimen quienes consideran que la biblia trae mandamientos personales y permanentes con valor eterno se plantean en dos sentidos:

Primero, la naturaleza de Dios. Esto significa que un Dios “inmutable”, creador de toda criatura, no estará cambiando sus mandamientos para cada nueva generación; su inmutabilidad y eternidad garantizan de una u otra manera la permanencia estable de sus preceptos morales fijados en la Biblia.⁴⁴ Desde este punto de vista y a partir del entendimiento de la naturaleza del Dios que se revela surge un imperativo, y deriva de la santidad intrínseca de Dios. Giles considera que “la base de nuestro comportamiento es el Dios que nos ha creado y su autoridad sobre nosotros”.⁴⁵

42 Ibid., pág 17

43 Mott, Stephen Charles. *Ética bíblica y cambio social*. Nueva Creación. 1995. Pág 23

44 Ibid., pág 19-20

45 Giles. Op, cit. Pág 33

El principio que sustenta esta afirmación es el *imago dei*, es decir, el reconocimiento de que el hombre es imagen y semejanza de Dios; por lo tanto, tal como lo expresa la *Gaudium et Spes*,⁴⁶ es capaz de conocer y amar a su Creador y sabe que ha sido creado por el Señor de todas las criaturas terrenas para regirlas y servirse de ellas glorificando a Dios. Siendo así, el hombre tiene un valor único en el orden de la Creación, lo que se constituye en una premisa fundamental al momento de una reflexión ético-moral.

La segunda razón es el alcance universal del mandamiento mismo, mandamientos que, según esta línea de pensamiento, siguen siendo aceptados hoy en todas las culturas y pueblos, independientemente de estar incorporados a la revelación cristiana. No hay que olvidar, dice Smedes, que “los mandamientos dirigidos a esa comunidad especial del pacto fueron la guía de Dios para la comunidad humana”.⁴⁷ James Giles, autor ya mencionado, fija una postura moderada en este sentido y reconoce que muchas de las leyes explicitadas en la Biblia, particularmente en la literatura del Antiguo Testamento, “debemos estudiarlas y sacar de ellas”,⁴⁸ pero que, de otro lado, debemos reconocer que “nuestra tarea es discernir del contenido del Antiguo Testamento los valores morales que son ejemplos para la humanidad en toda época, dejar de lado lo que no representa ideales para seguir y buscar la implementación de los valores que son compatibles con las enseñanzas del Nuevo Testamento y con nuestra época”.⁴⁹

También aparecen una serie de escritores para quienes es difícil considerar que los relatos bíblicos, con su carga deontológica, explicitados para otro tiempo, tengan validez hoy. En este sentido, se debe considerar lo que plantea Roy May cuando dice que “la situación de los autores de la Biblia fue bastante diferentes de la nuestra. Vivimos dos mil años después de la época neotestamentaria, en una cultura y circunstancias históricas completamente

46 *Gaudium et Spes*, 12

47 *Ibid.*, pág 22

48 Giles. *Op. Cit.*, pág 45

49 *Ibid.*, pág 50



distintas”.⁵⁰ Esto implicará que no es posible darle validez a la pretensión de trasladar las normas del relato bíblico a nuestro contexto sin más ni más, ya que” las Escrituras en su conjunto representan un periodo de mil quinientos años de desarrollo en culturas diversas. La ética del Biblia está dirigida a las situaciones concretas de ese largo periodo”.⁵¹ En este mismo sentido se expresa Wolfgang Schrage en su libro *Ética del Nuevo Testamento*,⁵² cuando expresa que los escritos del Nuevo Testamento fueron provocados por circunstancias y situaciones concretas, y que incluso únicamente se los puede entender en su contexto histórico-sociológico. La ética neotestamentaria, según Schrage, es una ética contextual. Una ética en el contexto de situaciones concretas.

A partir de esta consideración, May afirma que hay al menos dos razones para decir que la denominada ética bíblica no puede ser considerada norma universal. Primero, la ética bíblica fue guía para aquel tiempo. “No es sino con dificultad que se puede transferir o intentar trasladar la ética bíblica a nuestra situación”.⁵³ Una segunda razón es que “la Biblia y su ética no consideran muchos de los problemas éticos que se presentan hoy: clonación, biotecnología, sistemas económicos, etc”.⁵⁴ Por esto, se hace necesario, tal como se mencionó anteriormente, que se analice la participación de la comunidad de fe en la construcción de los relatos y su interpretación, y el contexto en el cual se dio solución a ciertos problemas éticos que en su momento desafiaban la estabilidad de la comunidad de fe y entroncamiento de su esperanza escatológica con el mensaje de Jesús de Nazareth.

Respecto al problema que se genera con la participación en la Biblia de mandatos inaplicables hoy, tanto May⁵⁵ como Giles⁵⁶ están de acuerdo en que estos mandatos tuvieron razón de ser y su

50 May, Op, Cit. Pág 97

51 *Ibíd.*, pág 97

52 Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca. Sígueme. 1987. Pág 9

53 May, Op. Cit. Pág 97

54 *Ibíd.*, pág 97

55 *Ibíd.*, Pág 98

56 Giles. Op, Cit. Pág 36

posible validez en esos contextos, pero que a la luz de las actuales circunstancias carecen de aplicabilidad.

Ante este panorama la pregunta que surge es cuál es el lugar de la Biblia en la reflexión ética. Para algunos, como Roy May, “la Biblia no es un manual de comportamientos que se puede aplicar a la vida actual”,⁵⁷ por lo tanto, debe ser vista como “la memoria primaria de la revelación de la voluntad de Dios como fue comprendida e interpretada en un tiempo, un lugar y una cultura particulares”:⁵⁸ Esto significa que su valor está en que representa el testimonio y confesión de fe; en fin, una interpretación de su propia realidad. “En la Biblia la ética brota del tipo de Dios que el pueblo conoce. La dimensión teológica de la ética explora las imágenes de Dios adecuadas para la moralidad contemporánea”.⁵⁹

En ocasiones la línea divisoria entre dos ideas o expresiones es muy delgada, al punto que se tiende a borrar los límites entre ellas y verlas como sinónimas. Este es el caso de la ética bíblica y la ética cristiana. Pablo Deiros considera que “al hablar de la ética cristiana nos referimos también a los principios por los cuales tal conducta debe ser gobernada. Por ser la Biblia la regla de fe y práctica del cristiano es allí donde éste recurre para extraer los principios que normalicen su conducta. La ética cristiana es, por necesidad propia, una ética bíblica”.⁶⁰

El problema que puede surgir a partir de la consideración que hace Deiros es que se desconozca el anclaje histórico de los relatos bíblicos, los asuntos de contexto, las particularidades culturales; elementos estos de suma importancia para la comprensión del sentido del texto mismo y de su mensaje. Esto podría implicar que sin más ni más se optara por extraer innumerables textos que alineados alrededor de un asunto o tema moral se constituyan en un “argumento” que se esgrime como válido y asunto normativo que ha de imponerse como principio de comportamiento.

57 May, Op. Cit. Pág 98

58 Ibid., pág 99

59 Ibid, pág 95

60 Deiros, Op. Cit. Pág. 63



Es aquí donde tiene lugar la participación importante de la exégesis bíblica como herramienta interpretativa para acercarnos al texto y de esta manera “oír” lo que el texto dice, para que “releyendo los textos bíblicos desde nuestro propio contexto, ubicación social y subjetividad histórica, dialogamos constantemente con los autores bíblicos... intentamos mantener las orientaciones de Jesús y las experiencias de la comunidad primitiva junto con las nuestras en la realidad actual”.⁶¹ De esta manera, se mantiene el respeto por el texto en su contexto y se aprovechan las luces que surgen de este acercamiento de tal manera que “en este sentido el estudio bíblico ilumina la actividad de Dios en el pasado y nos ayuda a comprender su actividad hoy”.⁶²

A manera de conclusión: existe una ética cristiana, como existe la ética budista, la musulmana, la brahmánica, etc. Esta ética cristiana guarda una relación estrecha con la Biblia, la fe y la teología. Con la Biblia, porque es ella una fuente de información acerca de la revelación progresiva de Dios a los hombres y nos enseña cómo esa revelación es total y completa en la persona de Jesús; de otro lado, la Biblia nos permite conocer el propósito y el plan eterno de Dios para sus criaturas. La ética guarda una relación estrecha con la fe, ya que la experiencia del creyente y su encuentro con el resucitado lo impulsan a vivir de una manera tal que su experiencia de ser nueva criatura en Cristo se hace evidente al asumir actitudes y comportamientos acordes con las enseñanzas del cristo de la fe. La teología, como reflexión sobre Dios desde la perspectiva cristiana, invita también a reflexionar acerca de las implicaciones del actuar humano, que debe estar en concordancia con la naturaleza de Dios y sus propósitos para sus criaturas creadas a su imagen y semejanza.

61 *Ibíd.*, pág 99

62 *Ibíd.*, pág 99



Bibliografía

- Bonino Míguez, José. *Ama y haz lo que quieras*. Editorial Aurora. Buenos Aires, Argentina. 1972. 133 páginas.
- Deiros, Pablo Alberto. *El cristiano y los problemas éticos*. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas. 1977. 111 páginas.
- Escobar Valenzuela, Gustavo. *Ética*. Editorial McGraw-Hill. Bogotá, Colombia. 1992. 245 páginas.
- Giles, James. *Bases bíblicas de la ética*. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas. Sexta Edición. 2001. 335 páginas.
- May, Roy. *Discernimiento moral: Una introducción a la ética cristiana*. Editorial DEI. San José de Costa Rica. 2004. 164 páginas.
- Smedes, Lewis B. *Moralidad y nada más*. Editorial Nueva Creación. Buenos Aires, Argentina. 1983. 302 páginas.
- Mott, Sthepen Charles. *Ética bíblica y cambio social*. Editorial Nueva Creación. Buenos Aires, Argentina. 1995. 259 páginas.
- Vico Peinado José. *Éticas teológicas, ayer y hoy*. Editorial San Pablo. Madrid, España. 1993. 263 páginas.





Cristo
Óleo sobre lienzo
190 cm x 180 cm,
1985

“Memoria de Jesús Memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lc 22.14-22”*

ROBERTO CAICEDO N.¹

Fecha de recepción: 17-08-09

Fecha de aceptación: 15-09-09

Fecha de aprobación: 29-09-09

Resumen

Esta tesis parte de la lectura y análisis del texto lucano de la última cena de Jesús con sus discípulos, antes de enfrentar la muerte por crucifixión, en el contexto de la cena Pascual judía y revisa si la invitación de Jesús no tendría otra pretensión diferente que la de perpetuar un acto litúrgico alrededor de su “muerte salvífica”. Para esto presenta el análisis de la categoría bíblico-teológica de “memoria” y a partir de allí plantea una re-lectura del texto, para desde allí iluminar el trabajo pastoral alrededor del tema de las víctimas en Colombia. No se trata de “desmontar” un acto o rito litúrgico sino de darle un renovado sentido a la luz de esta categoría, la cual lleva, poco a poco, a la consideración de la víctima, en primer lugar de Jesús mismo y también de todas las demás víctimas que han corrido una suerte similar en nuestro contexto

* Profesor visitante de Hermenéutica en la Fundación Universitaria Bautista de Cali y profesor titular del Seminario Bíblico Menonita de Bogotá. Magíster en Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. rocainar@hotmail.com

1 El siguiente artículo es una presentación del trabajo de grado de tesis para optar al título de maestría



actual. En conclusión, el examen de la categoría “memoria” arroja un renovado acento en el acto litúrgico de la cena del Señor a partir de la consideración de Jesús como víctima de un sistema social, político y religioso adverso y de la importancia de dicha categoría en la búsqueda de una justicia “anamnética” para las víctimas del conflicto en nuestro país.

Abstract

This thesis departs from the reading and analysis of the text of Lucas from Jesus' dinner with your disciples before facing the death for crucifixion, in the context of the Easter Jewish dinner. It realizes the reading and analysis of Lucas's Biblical text, and checks yes Jesus' invitation another different pretensión would not have that her (it) of perpetuating a liturgical act about your “death that gives salvation”. For this presents the analysis of the Biblical - theological category of “memory” and from there it considers a re-reading of the text, for there illuminating the pastoral work about the topic of the victims in Colombia. “It” is not a question of “dismantling” an acto or liturgical rite but to giving a renewed sense in the light of this category; which leads, Little by Little, to the consideration of the topic of the victim, in the first term of Jesus himself and also of all other victims who have traversed a similar luck in our current context. In conclusion the examination of the category “memory” throws a renewed accent forthwith liturgical of the dinner of the Gentleman from Jesus' consideration as victim of a social, political and religious adverse system and of the importance of the above mentioned category in the search of the justice “anamnética” for the victims of the conflict in our country.

Palabras clave

Memoria (anámnesis), víctima, justicia, conflicto, Colombia, cena del Señor (Cena Pascual, Eucaristía).

Key words

Memory, victim, justice, conflicto, Colombia, eucharist.



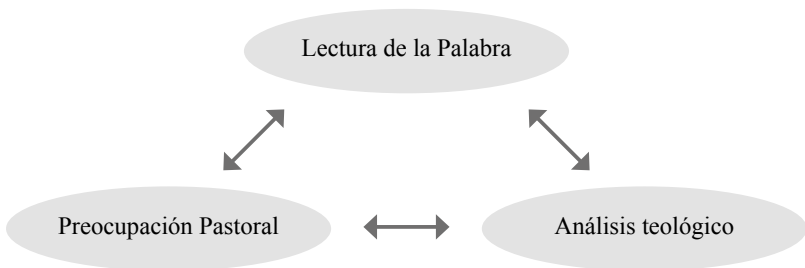
1. La novedad

La novedad del trabajo consiste en hacer una lectura bíblica-teológica de una categoría, que no ha sido lo suficientemente tratada en nuestra tradición cristiana como es la categoría “memoria” y relacionarla con la situación de las víctimas en nuestro país y plantear así su desafío pastoral.

Es importante notar que la categoría “memoria” ha sido, y es trabajada en diferentes ámbitos de las ciencias humanas, como en las naturales, pero que no ha recibido el mismo peso en el análisis bíblico-teológico, a pesar de ser un aspecto central en las diferentes tradiciones, como en la Palabra misma.

2. Marco epistemológico

El trabajo se desarrolla en un marco epistemológico, un círculo hermenéutico que incluye la lectura de la Palabra, el análisis teológico y la preocupación pastoral como parte del desarrollo investigativo. Se Puede ilustrar de la siguiente manera:



3. La lectura de la Palabra

Dicha lectura se enfocó en los siguientes aspectos, en los cuales se señalan las conclusiones a que se llegó después de la investigación realizada en cada uno de ellos:



Fase preparatoria del texto (autoría, ambiente, propósito, fuentes, crítica textual)

Después de esta fase quedó planteada la particularidad del texto en relación con su propósito y las fuentes que usa. Hay otra cuestión final que apoya esta conclusión, y podrían haber más. El texto menciona dos copas en vez de una, como lo hace la tradición sinóptica (Cfr. Lc 22.17-18, 20). En principio la segunda copa tendría una “descripción lucana de la eucaristía”² mientras que la primera sería la de la Cena Pascual como tal; esto guarda relación con el relato de Pablo pero, a su vez, marca sus diferencias. Sin embargo, podría tener una explicación en el marco de la celebración de la Pascua judía.

Se concluye que aunque cercanos los textos de Lucas y Pablo esto no implica un contacto directo entre ellos pero sí una tradición común - con sus particularidades cada uno - que según algunos autores es escrita. Dicha tradición es importante para el análisis de nuestro texto, pues implicaría un esfuerzo temprano de entrelazar las raíces judías del cristianismo con un entorno ajeno a dicho legado, más influenciado por un ambiente helenista, como es la característica del texto lucano. La obra doble de Lucas se enmarcaría en esta tensión entre las raíces y la nueva formulación del contenido de la fe en Jesús, el Cristo. La cuestión de tender un puente entre las dos orillas parece ser el trasfondo de su obra. Hay, pues una tradición histórica, litúrgica y por lo tanto simbólica, que se quiere resaltar, teniendo como marco de fondo la consolidación de la fe cristiana, así como de su *ethos*³.

Una vez hecho el análisis de la crítica textual se concluye que la variante del texto griego de Nestle-Aland es, en todos los casos, la mejor. Algunas de las variantes tienen la intencionalidad de armonizar el texto con las versiones en los textos paralelos, como

2 Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, Vol I, 348.

3 Que en principio entendemos como “un sistema de valores o hábitos culturales” Cfr. Dussel, *Ética de la Liberación*, 619.



ya se señaló. La discusión alrededor de la versión corta del texto lucano, que omite los versículos 19b-20, queda superada al sopesar la tradición textual, sustentada por el papiro 75 y el códice Vaticano, y la intencionalidad de armonizar con el texto paralelo de Marcos. Por otra parte, el análisis hecho a partir de la crítica textual apoya la propuesta de una fuente propia del redactor del evangelio de Lucas, ya expuesta antes, que le distancia en algunos puntos de los textos paralelos en Marcos y en 1 Corintios. Se necesita ahora complementar este primer acercamiento al texto con la discusión a partir del análisis lingüístico y en comparación con los textos paralelos para profundizar en su particularidad. Este análisis permitirá precisar el aporte lucano en torno a la tradición de la última cena de Jesús con sus discípulos y la importancia de la categoría bíblica “memoria” en el contexto de las comunidades cristianas en las cuales circularía dicha tradición.

Acercamiento lingüístico-sintáctico (textos paralelos, contexto literario, inventario lingüístico, estructura, género literario)

El análisis lingüístico-sintáctico comprende una traducción del texto griego y una estructura literaria que recoge la particularidad de la tradición lucana, la compara con la tradición paulina, con la cual es más cercana, y con las tradiciones marquiiana y mateana, con las cuales se señalaron las principales diferencias, y resalta su particularidad y los giros lingüísticos propios del texto. Con estos elementos en mente se profundizará en el análisis semántico para así particularizar la categoría memoria desde la perspectiva bíblica y particularmente desde esta tradición lucana. Quedan también planteados algunos elementos resultantes del análisis de las figuras de estilo y del género literario, que luego serán profundizados.

Acercamiento semántico (inventario semántico, formas simbólicas, contexto vital e ideas fuentes)

Una categorización de los símbolos recogidos en el análisis semántico podría ser:



Económicos	Sociológicos	Religiosos	Culturales
Fruto de la vid	Padecimiento	Pascua	Cena
Pan	Cuerpo	Pacto	Mesa
Copa	Memoria	Reino de Dios	Mano
		Apóstol	
		Sangre	
		Hijo del Hombre	

Aunque la carga simbólica está en el orden de lo religioso, al tomar como imagen o categoría central un símbolo de orden sociológico, la “memoria”, éste se debe relacionar con el resto. La “memoria” está en unión con la categoría “cuerpo” y con la categoría “padecimiento”, la cual se puede asimilar a la categoría “víctima” para el análisis posterior. Esto significa que en el análisis de las categorías planteadas se deben tener en cuenta los otros aspectos simbólicos que se subordinan a éstas. La cuestión a la cual se llega en este punto es a la de la articulación de la expresión “recuerden esto para que haya memoria de mí” con otras expresiones del texto igualmente significativas y que le dan un sentido definido, según el análisis semántico realizado. Al hacer esta articulación se encuentra que la “memoria” es la condición para realizar el salto de una experiencia de padecimiento de la persona victimizada a una de superación y trascendencia del mismo, que su vez implica tres acciones tanto para la comunidad como para la víctima: una visibilización de dicho padecimiento, un anhelo y búsqueda de superación y, finalmente, su trascendencia de la condición de víctima al comprometerse con dicho anhelo. La comunidad se ve, entonces, también animada a superar la condición de víctima, expresada en la propia persona de Jesús, para lo cual debe asumir ciertas implicaciones, es decir, dar cuenta del compromiso con la víctima para que deje de ser víctima y pueda trascender su condición hacia el horizonte planteado: El Reino de Dios.

Relectura: “la categoría bíblica de memoria”

Fundamentalmente, la categoría “memoria”, en el texto lucano, tiene que ver con la **visibilización** del padecimiento como experiencia histórica, con el **anhelo** y la búsqueda de la superación de

dicha condición, tanto por parte de la comunidad involucrada como por parte de Jesús, y finalmente con la trascendencia, tanto personal como social, de la condición de víctima al encontrar un sentido a esta experiencia en la entrega y compromiso, un *plus* de sentido. Estos elementos sirven de base para el análisis que sigue, al comparar las tradiciones eclesio-teológicas en torno al evento de la “cena pascual”, y serán enriquecidos a partir de una perspectiva de la teología-política.

Sin embargo, en este punto se puede ya tener una primera aproximación a estos tres elementos con los cuales se interpreta la categoría “memoria” a partir del texto y su contexto:

- **Visibilizar** implica “hacer ver” aquello que a los “ojos” de los demás es invisible, no cuenta, no existe. La visibilización de la situación empieza por la comunidad misma. En el imperativo de Jesús “Hagan esto” está explícita esta visibilización para la comunidad. Al retomar el gesto hecho por Jesús en el contexto de la cena comunitaria, posteriormente convertido en un acto litúrgico, la comunidad visibiliza para sí la situación de Jesús ante su padecimiento. Hacer visible el padecimiento de la víctima es diferente a visibilizar el sufrimiento que lo acompaña. El padecimiento implica la acción de un agente externo que inflige el sufrimiento pero que a su vez busca invisibilizar a la víctima y el acto mismo. Entraña un acto voluntario, intencional, de “injusticia” y de invisibilización. De aquí surge, entonces, que uno de los desafíos a la justicia es la “memoria” de las víctimas, pues “el papel de la memoria es devolvernos la mirada del oprimido”,⁴ es decir, hacerlo visible. Esto no implica que haya acciones dirigidas también al victimario, pero estas acciones no pueden anteponerse a las acciones dirigidas a las víctimas. se volverá sobre ese asunto después.
- No es suficiente con hacer visibles a la víctima y su situación. Es necesario anhelar y buscar la superación de dicha situación de injusticia, para que no haya nuevas víctimas a causa de ella.

4 Mate, R. *En torno a una justicia anamnética*, 111.



Superar y trascender esta situación de injusticia es, pues, el anhelo de la comunidad que entra en relación con la víctima, de la cual ahora es plenamente consciente. Esta constatación promueve una búsqueda de justicia, la cual Jesús expresa en el momento de la cena con su comunidad. Las palabras que resumen este anhelo de trascendencia, en el texto, son las de “Reino de Dios”; que a su vez es remembranza de la Pascua de Israel, del Pacto de Dios con su pueblo. Anhelo que se ve anticipado en la Resurrección de Jesús, como reivindicación de Dios al Cristo crucificado (Cfr. Lc 24.26). En palabras de Mate Reyes al referirse al propósito de la justicia anamnética, “es el reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres, también de los muertos fracasados, a la recuperación de lo perdido”⁵. El anhelo de superar toda injusticia, como experiencia de liberación, es el propósito de la memoria, y por lo tanto, el compromiso de la comunidad-anamnética.

- Finalmente, para **trascender** la condición de víctima es necesario entender y tomar en serio su propia visión de la vida, que pasa por recuperar el valor de su corporalidad, de su existencia y su decisión de entrega por la comunidad. Por otro lado, la víctima ya no ve la vida ni el mundo de la misma forma como la veía antes. En este sentido, la memoria implica, a partir de dicha nueva visión de la víctima, una nueva visión de la historia. Jesús lo expresa al decir “éste es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes” y “esta copa es la nueva alianza, confirmada en mi sangre derramada en defensa de ustedes”. Jesús previene a los suyos de una visión ingenua de la realidad; sabe lo que le va a suceder, pero aun así está dispuesto a asumir el precio de su compromiso. Sabe que su “cuerpo” va a sufrir el padecimiento, pero en defensa de los suyos, para que a su vez puedan entender la vida desde otra perspectiva: la de las víctimas. Igualmente, espera trascender dicha condición y al mismo tiempo anhela y busca dicha trascendencia, y en esto se encuentra el nuevo sentido a su muerte. Es así como queda

5 Ibid, 113.



expresado un sentido “salvífico”, trascendente de su muerte, en una perspectiva no “sacrificial” que se ahondará luego.

Entonces, la categoría bíblica de “memoria”, según lo expuesto anteriormente, parte de la situación de la persona que sufre, es víctima, y de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento y la posibilidad de su superación. Hay un horizonte anterior, una memoria común, para la comunidad que es parte de la historia del pueblo de Dios: la experiencia Pascual. Pero también hay un horizonte posterior, una memoria utópica: el Reino de Dios. Entre los dos se plantea, por un lado, la situación de la víctima, quien enfrenta el padecimiento presente pero decide asumir un compromiso y trascender su condición de víctima, y por el otro la situación de la comunidad, que se compromete con esta situación y con su superación, como paso entre uno y otro horizonte, con la premisa de la memoria.

En esta memoria se unen el sentido de cuerpo/persona-comunidad y el sentido de la historia-experiencia pasada/futura en manos de Dios. Y el ser comunidad en la “memoria” con la víctima, que pasa por ese padecimiento presente, se concreta en las tres acciones expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia. Al señalar como proposición, en el análisis de la categoría bíblica, que la superación del padecimiento se hace posible en la memoria de quien es ahora víctima, se pone el acento en el horizonte de Jesús y de la comunidad de discípulos. Dicho horizonte, que en palabras de Jesús es el “cumplimiento de la Pascua en el Reino de Dios”, está en continuidad con la memoria-anterior de la comunidad. La comunidad se convierte, por así decirlo, en una “comunidad anamnética”. En este sentido, en esta comunidad el padecimiento y la superación de dicha condición pasan por la “memoria” de la víctima como persona que se entrega y compromete. Esta “memoria” implica por lo menos las tres acciones, que ya hemos mencionado: visibilización, anhelo y trascendencia.

Este es el punto de partida que se complementará al hacer el análisis teológico de la categoría “memoria”, para así ampliar y



enriquecer el aporte bíblico. Estos elementos semánticos con los cuales se ha relacionado la memorización, más los elementos que arroje la mirada desde el aspecto teológico, serán fundamentales en el planteamiento de la categoría “memoria” y su aporte para nuestro compromiso hoy en un contexto en el cual se amenaza la memoria. Como lo expresa Ricoeur en un pequeño pero sugestivo estudio en el que al respecto dice: “En ocasiones, eludimos el sufrimiento que puede causar la memoria tratando de recordar lo que pueda herirnos. El olvido, en este caso, resulta activo (y) tiene lugar sobre todo en el plano de la historia”⁶.

4. Análisis teológico

Fase preparatoria: las principales interpretaciones (sacramental, simbólica, memorial). Las tres interpretaciones antes expuestas de la Cena del Señor muestran una diferenciación en cuanto a la forma de tomar las palabras de Jesús: “éste es mi cuerpo”. La primera de ellas, la cual llamamos sacramental, enfatiza que dichas palabras son literalmente verdad, y que en el acto mismo de la Cena la presencia de Jesús se hace real en medio de la comunidad. Esta interpretación, que caracteriza la tradición Católica, principalmente, tiene hoy sus matices y diferentes formas de asimilarse. Si bien también se reconoce un carácter memorial, esto se hace en la medida en que la Eucaristía “hace presente y actual el sacrificio que Cristo ha ofrecido al Padre, una vez por todas, sobre la cruz a favor de la humanidad”⁷. En esto se diferencia de las otras interpretaciones, la simbólica y memorial, en que toman las palabras constitutivas como metáforas y por lo tanto apuntan más al carácter simbólico del acto, desplazando así su importancia al contexto en el cual se celebra. En estas dos interpretaciones el contexto tiene que ver con la comunidad y el valor de las palabras con la participación activa de dicha comunidad en la fe expresada a través del rito. Por lo tanto, en estas dos interpretaciones, se podría prescindir de los elementos constitutivos del rito y ser cambiados y seguir generando el mismo resultado. Esto por lo menos en teoría.

6 Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado*, 105.

7 Conferencia Episcopal Panameña, *Catecismo de la Iglesia Católica*. 97.

Finalmente, se da una distinción entre la interpretación simbólica y la memorial, pues si bien coinciden en el carácter simbólico y en el lugar que toma el contexto, la interpretación memorial enfatiza en las implicaciones de la celebración del acto litúrgico. La Cena del Señor, en la perspectiva memorial, implica un compromiso ético de amor y aún una disposición al sacrificio o martirio, igual que le significó a Jesús su compromiso con el Padre. Este último elemento se hace, pues, evidente en esta interpretación, más que en las otras, y servirá de discusión posterior en la categoría teológica de “memoria”. Sin embargo, se constata que las tres interpretaciones mantienen, a pesar de sus diferencias, la interpretación sacrificial de la Cena Pascual, o Eucaristía, y por ende la perspectiva expiatoria de la muerte de Jesús en la cruz. La cuestión que queda ahora es ver si es posible una interpretación no-sacrificial, o para ser más precisos no autosacrificial, de la Cena del Señor y por lo tanto una visión diferente del carácter de la muerte de Jesús y de sus implicaciones salvíficas para la humanidad. Para ello se toma el aporte de la teología política en una de sus vertientes, como se explica a continuación.

Acercamiento desde la teología política: el carácter de la razón anamnética (dialéctico, peligroso, narrativo-celebrativo)

A manera de conclusión del aporte de la teología política se podría formular la necesaria **función anamnética** de la memoria cúllica de la comunidad en torno a Jesús. Cualquiera que fuese la tradición, identificada en uno de los modelos de celebración de la Cena Pascual vistos anteriormente, debe cumplir con esta función anamnética si quiere ser leal a su principio fundante, el cual estaría determinado por las acciones antes mencionadas en el análisis bíblico de la categoría memoria. Los aspectos ya indicados de visibilización, anhelo y trascendencia se ven ahora complementados por los aspectos señalados en lo teológico: su carácter dialéctico, peligroso y narrativo-celebrativo. Más adelante se trabajará esta relación entre ambos aportes.

Entonces la cuestión sobre este principio fundante queda planteada, pues no se puede dar por hecho que siempre se entienda y



actualice de igual forma ¿Cómo se puede hacer real esta función anamnética en la celebración de la Cena Pascual, independiente de su tradición? No es sólo cuál de las tradiciones lo representa mejor sino en que forma, en cada una de ellas, este principio fundante se puede hacer realidad. Por lo pronto se dedicará el resto de este capítulo a la síntesis teológica de la categoría memoria y sus implicaciones para la memoria cúltica de la Cena Pascual, lo cual podría ser aplicable a cualquiera de las tradiciones antes mencionadas.

Relectura: la categoría teológica “memoria”

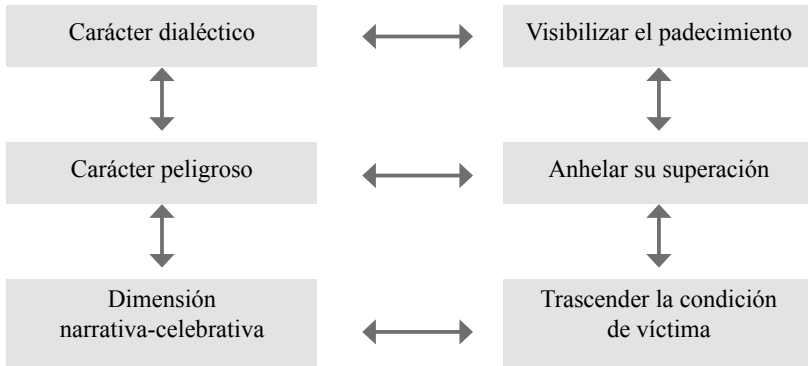
La memoria, anámnesis, a la cual nos llama el relato, y en él Jesús mismo, no es meramente una memoria cúltica y religiosa sino también teológica y política. Por esto se afirma que la memoria está profundamente enraizada en la vida de la comunidad y de la humanidad en todas sus dimensiones y no meramente en lo religioso. Las diferentes tradiciones cúlticas alrededor de la Cena Pascual caen en el problema de separar estos dos aspectos de la memoria, lo religioso-cúltico y lo teológico-político. Lo hacen a partir de la premisa teológica de la muerte de Jesús como un sacrificio necesario y exigido por Dios para el perdón de la humanidad y su redención. En la teología política tenemos otra vía para acercarnos al hecho de la muerte de Jesús: ésta no era autosacrificial sino que es el resultado del ejercicio del poder religioso y político. Las autoridades determinan matar a Jesús por considerarlo “peligroso” para el orden social, lo condenan a muerte sin saber que condenan a Dios mismo. Dios, en Jesús, es víctima de este poder, no usa su poder para evitarlo, se hace débil e indefenso, y por lo tanto puede ser victimizado, y en este sentido nos redime de dicho pecado, del pecado que victimiza a otros y a otras, que les hace víctimas. En este punto concordamos con el análisis bíblico de la categoría memoria, a partir del texto de la Cena Pascual, y sintetizado en la petición de hacerlo “para que haya memoria” de él.

La conclusión es, pues, que al pedir memoria de este hecho, Jesús nos pide que le tomemos en serio como víctima. Esto es que no ignoremos este hecho, sino que lo apreciemos con todas sus implicaciones. Las cuales tienen que ver con las tres características



de la razón anamnética formuladas en la sesión anterior: su carácter dialéctico, su carácter peligroso y su dimensión narrativa-celebrativa. El primer aspecto es el que se ha desarrollado en este capítulo y su implicación tiene que ver la perspectiva de la muerte de Jesús como víctima política. El segundo y tercer aspecto son parte de lo que trabajaremos en el próximo capítulo, retomando los aportes bíblicos de la categoría memoria a partir del relato lucano. Pero igualmente tiene que ver con lo expuesto ya acerca del compromiso de la comunidad de visibilizar el padecimiento, de Jesús, anhelar su superación y así trascender la condición de víctima para Cristo, en su resurrección, así como para la comunidad en su entrega y compromiso con su “memoria”.

Para resumir, se puede colocar en paralelo las tres dimensiones bíblicas de la categoría memoria con las tres de la “razón anamnética”, y tratar de relacionarlas en forma de implicaciones, pues un aspecto implica el otro:



5. Preocupación Pastoral

Fase preparatoria: el carácter “peligroso” de la Memoria de Jesús hoy (la relectura bíblico-teológica)

En conclusión, se puede decir que la categoría “memoria”, a partir de lo bíblico-teológico, parte de la situación tanto de la persona



que padece siendo víctima, como de la comunidad que se pregunta por la razón y el propósito de dicha experiencia de padecimiento, presente ahora en su interior. Pero desde allí se compromete con la búsqueda de la superación y cómo trascender la condición de víctima. Entonces la comunidad se convierte en una comunidad anamnética la cual el padecimiento y la superación de dicha condición pasan por la “memoria” de la persona victimizada, de la víctima como persona-cuerpo. Esto se concreta en las tres acciones ya expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia de la condición de víctima. Lo anterior se desprende del carácter peligroso y dialéctico de la memoria⁸. La memoria adquiere, a partir de su carácter, la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora. Esto por la función crítica que adquiere a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y en los “tradicionalismos”, en cuanto a que traicionan su propia tradición. El carácter de la memoria confluye en una expresión de trascendencia en forma narrativo-celebrativa. La “anámnesis cúlrica” da forma al carácter narrativo de dicha memoria comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús. La cuestión final es qué de esto nos queda ahora vigente en nuestras formas celebrativas y en nuestra reflexión teológica.

Acercamiento: las víctimas en el contexto colombiano (lo que significa ser “víctima” en Colombia hoy)

Después de analizar lo referente a la justicia anamnética, restaurativa y utópica ésta se podría constituir en un principio paradigmático a aplicar en los contextos de reconciliación nacional, combinado con elementos de un marco de justicia transicional, así como en el acompañamiento de las víctimas resultantes del conflicto en su recuperación y reparación “simbólica”. Sin embargo, como se pudo ver por el análisis hecho antes, en las leyes marco para el proceso de inserción de grupos paramilitares el peligro es desvirtuar dicho paradigma y terminar en una revictimización de las víctimas y en la impunidad frente a los actos de los victimarios. Es aquí en donde encontramos útil la lectura que podemos hacer

8 Cfr. el cuadro supra, 90.



de estos procesos con base en la categoría bíblico-teológica que se ha estudiado, para que de nuevas luces a dichos procesos de reparación en nuestro contexto colombiano.

Relectura: el aporte de la categoría memoria al contexto colombiano (la víctima como sujeto social y político, la víctima como “lugar teológico”)

Esto significa que una reparación simbólica de las víctimas, que responde a la necesidad de una justicia utópica implica, por lo menos, tres cosas, que se desprenden de las funciones antes mencionadas:

- Restaurar a las víctimas en su entorno simbólico, es decir, a partir de sus propias creencias y referencias culturales. Esto implica un respeto por los elementos culturales de las víctimas y una serie de acciones que los tomen en cuenta.
- Restaurar a las víctimas en su entorno comunitario. Las víctimas han sido “desarraigadas” física y culturalmente de su entorno. Necesitan nuevamente de su comunidad familiar y social para su restauración.
- Recoger sus narraciones, sus historias de vida, permitir que las escriban o las cuenten, escucharlas y difundirlas. Las víctimas necesitan contar sus historias y la sociedad necesita escucharlas. La recuperación de la memoria histórica debe incluir sus historias de vida y sus relatos.

Se puede concluir, entonces, que la reparación simbólica de las víctimas implicaría mucho más que el recuerdo de las víctimas; es necesario recuperar, por lo menos parcialmente, el entorno simbólico que han perdido las víctimas. Las víctimas del conflicto en Colombia, en su mayoría, han tenido que dejar sus lugares de vivienda y de trabajo para salvaguardar sus vidas. En este momento Colombia ocupa el primer lugar en desplazamiento interno, según las Naciones Unidas. Para la mayoría de las víctimas retornar a su lugar de origen sigue siendo un anhelo no sólo para recuperar sus tierras y bienes sino también su identidad, y por lo tanto su entorno simbólico. Por lo tanto, en todas las acciones que se emprendan con las víctimas, la reparación simbólica debe



tener en cuenta los símbolos que les son propios a las personas y a sus comunidades. Todo acto público a favor de ellas debe contar con los símbolos propios de su región y sus creencias. Esto es más importante si se trata de grupos étnicos definidos, como indígenas y afrodescendientes, pero es aplicable y necesario con toda persona y comunidad particular, pues no se piensa igual en la ciudad que en el campo, de donde vienen la mayoría de las víctimas en nuestro país.

Finalmente la memoria histórica debe considerar la reconstrucción narrativa de los hechos a partir del relato mismo de las víctimas, por más doloroso que sea, son ellas en primer término quienes deben contar y narrar las cosas. En nuestro país son los victimarios quienes están teniendo la “palabra”; en este sentido, son ellos quienes relatan los hechos y en últimas son ellos los que siguen escribiendo la historia.

Epílogo: La celebración de la Cena del Señor desde el punto de vista de las víctimas en Colombia.

Se hizo mención de las tres tendencias alrededor de la celebración Eucarística, en el contexto de la reforma protestante. En este contexto surgió el movimiento “sacramentista”, en medio de la disputa entre la interpretación sacramental y la simbólica de la Cena Pascual de Jesús. En palabras de Juan Driver: “El Sacramentismo despojaba a la Eucaristía de su dimensión sacrificial, y le otorgaba un carácter conmemorativo y simbólico de la comunión vivida en el cuerpo de Cristo”⁹. Se ha señalado cómo la perspectiva simbólica, que desemboca en lo memorial, planteó la celebración de la eucaristía como “una cena conmemorativa que proclama un compromiso de fe y amor entre Cristo y su pueblo” y no “un rito de expiación repetido indefinidamente”¹⁰. Esta confrontación llevó a muchos y muchas al martirio. La cuestión no era sólo doctrinal -éste es un aspecto-, va más allá, pues se trataba de la anámnesis de Cristo como víctima del poder, como lo eran aquellos y aquellas

9 Cfr. Driver, *La fe en la Periferia de la Historia*, 183. (El destacado es nuestro)

10 Ibid.

que abrazaban una fe diferente a la oficial y que luchaban por sus reivindicaciones como campesinos explotados en la Europa Medieval. De hecho, como lo constata Driver, fue un movimiento de corte popular y de “gente común”¹¹ que resistía, ahora con la fe, a las condiciones de victimización social a las cuales eran sometidos. Esto dio lugar, como ya también se mencionó, a un rito, con “sentido testimonial”, que invitaba no sólo a recordar el sacrificio de Cristo sino al compromiso del creyente con su comunidad y con la enseñanza de Jesús. Luego, el movimiento anabautista¹² continuó con esta perspectiva sacramentalista y enfatizó en su carácter memorial, como ya se expuso. Esto les costó la vida a muchos de sus miembros, fundamentalmente tejedores, pequeños mercaderes, campesinos, pescadores y mujeres¹³, quienes estaban convencidos de seguir a Jesús en este aspecto, como en otros. Menno Simons, de quien se hizo mención en el capítulo anterior, escribía sobre las comunidades anabautistas diciendo: “Sirven a sus semejantes, no sólo con su dinero y sus bienes, sino también siguiendo el ejemplo de su Señor (...) con su vida y sangre...Nadie entre ellos es mendigo”¹⁴. Al cuestionar la conducta de ciertos predicadores, tanto católicos como protestantes, frente a los pobres y víctimas de su época, Simons expresa: “¿Dónde está el poder del Evangelio que ustedes predicán? ¿Dónde está la cosa significada en la Cena que ustedes administran?...Deberían avergonzarse de su cómodo Evangelio y su estéril fracción del pan, (...) han sido incapaces de emplear su evangelio y sacramentos para quitar de las calles a sus miembros pobres y necesitados”¹⁵.

Esta dimensión memorial y testimonial de la celebración de la Cena Pascual, que se relacionó con la teología política y que por lo tanto se amplía a diferentes tradiciones cristianas hoy, se constituye en el núcleo narrativo-celebrativo de un compromiso con las víctimas de hoy, como con las de ayer, y con la construcción de

11 Ibid. p. 184.

12 Literalmente rebautizadores.

13 Driver, *La fe en la periferia de la historia*, 192.

14 Citado en Ibid, 193.

15 Citado en Ibid. (El destacado es nuestro)



un mundo sin víctimas. Para ello ha tenido que pensar la muerte de Jesús desde otra perspectiva, una no-autosacrificial, aunque sea en forma incipiente. La muerte de Jesús obedece, entonces, a su compromiso con los excluidos de su época y a su decisión de confrontar el poder que los victimiza. Esto no significa que Jesús no sea víctima; ¡claro que lo es! Pero no es víctima “deseada por Dios” o autosacrificial, sino como consecuencia de su obediencia al Padre y su compromiso con el Reino. En este sentido, Jesús es el primer mártir, testigo, de todos. Entonces, celebrar la Cena Pascual en “memoria de Jesús” es también celebrarla en “memoria” de las víctimas y principalmente de las víctimas del poder. Se podría formular, como lo hace Jon Sobrino en torno a la resurrección, que la “realidad-símbolo” de la Cena Pascual o eucaristía, no sólo consiste en la búsqueda de superación de la condición de injusticia y opresión sino de la muerte y la cruz¹⁶, es decir, de la victimización de Jesús y de todo ser humano. Esto implica, como concluye el mismo Sobrino, una “praxis que intenta hacer en pequeño (...) lo que hace el mismo Dios: bajar de la cruz a la víctima Jesús”¹⁷. En este sentido, es una praxis que rechaza la victimización de los seres humanos y se solidariza con la víctima del poder social, político y religioso.

Por lo tanto, la celebración de la Cena Pascual implica un tomar partido por esta praxis en un contexto comunitario. Debe traer a la memoria a las víctimas que se han producido en nuestro contexto, debe nombrarlas si fuere posible, debe darles cabida en dicha celebración. Al tomar el pan y la copa podríamos tomar y nombrar a nuestras víctimas a la vez que nombramos a Jesús, debemos visibilizarlas y dignificarlas. También compartir dicha celebración con ellos y ellas y al hacerlo comprometernos con su causa y con su dolor, solidarizarnos con su situación y luchar para que no haya más víctimas y para que sean restaurados (as) por nuestra sociedad. Nuestra celebración de la Cena o Eucaristía puede, entonces, ser el momento de “memorizar” a las víctimas de nuestro país y de repararles simbólicamente; por lo menos en

16 Cfr. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 96.

17 *Ibid*, 93.

el contexto de nuestras comunidades, pueden ser invitadas a ser parte de la comunidad y compartir ese símbolo con la comunidad que las acoge como víctimas y se solidariza con ellas.

Finalmente, la presencia de las víctimas se convierte en motivo de reflexión teológica, en la comunidad anamnética, al ser escuchadas en torno a la celebración de la fe en sus testimonios de vida, que pueden ser parte de dicha celebración o de momentos de reflexión de la comunidad. Al ser su espiritualidad valorada y enriquecida con la de la comunidad, igualmente la de ésta se enriquece. La comunidad ve a la víctima como un desafío a su fe y a su praxis cristiana y esto lo plasma en su celebración, especialmente en su celebración pascual o eucarística como celebración anamnética por excelencia. Esta es la “anámnesis cúlta” de la cual se había hablado en el capítulo anterior. Esto implica que la celebración Pascual puede tener dos niveles de significación:

- Un primer nivel sería el de Jesús y su propia realidad de víctima del poder.
- Un segundo nivel sería el de las nuevas víctimas en la historia de la humanidad.

Ambos niveles formarían parte del **culto anamnético**, en la medida en que Jesús y las víctimas comparten un mismo horizonte: el Reino de Dios, en el contexto de la comunidad cristiana, y un mundo sin víctimas, en el contexto social amplio. En este sentido las nuevas experiencias de padecimiento y las de liberación son incorporadas en la anámnesis de la comunidad cristiana y por consiguiente son parte de su nueva praxis y de su experiencia salvífica. Para esto es necesario un “salto” teológico importante, ya que se ha mencionado: entender que la muerte de Cristo no se constituye en el autosacrificio deseado o animado por Dios Padre sino en el resultado del compromiso de Jesús con el Reino de Dios. El resultado, o dimensión salvífica, de la muerte de Jesús está en actitud ante quienes lo llevaron a la muerte, ante el poder que lo victimiza, una actitud de no-venganza y no-violencia, y perdona a pesar de que podía condenar. De esta manera Jesús nos confronta con el pecado fundamental: el hacer del otro una víctima o el dejar



que sea victimizado. Y nos salva en la medida en que confesamos dicho pecado y renunciamos a él. Las víctimas hoy, igualmente, pueden asumir este mismo camino de Jesús y la comunidad ha de acompañarlas en este caminar; para ello la comunidad debe volverse a la víctima, debe asumirla como su “prójimo”, tal como lo hizo el Samaritano del relato lucano. De igual forma, si entendemos la muerte de Jesús como una muerte necesaria para la salvación de la humanidad, así mismo entendemos las nuevas víctimas del poder como “necesarias” y justificadas. El victimario justifica su acción por diferente razones personales, políticas o religiosas, la entiende como necesaria para terminar con el “enemigo”. En la muchos casos las víctimas expresan haber sido señaladas como terroristas, guerrilleros o paramilitares por sus victimarios.

Ya se ha señalado cómo la teología de San Anselmo “sustentó” una lectura autosacrificial de la muerte de Jesús. Si bien San Anselmo no “culpa” a Dios por dicha muerte, sí plantea que Jesús mismo considera su muerte como necesaria para salvar la humanidad así como para satisfacer el “honor” de Dios y su justicia¹⁸. Según Weaver el lenguaje usado por San Anselmo refleja el contexto de la edad feudal, el honor tenía que ver con el *status*. “El honor fue esencialmente un lazo social con el cual se mantenían todos los rangos de la sociedad en su debido lugar”¹⁹. En este sentido, era necesaria la muerte de Jesús para mantener el orden de toda la Creación y el lugar de Dios en él. La muerte de Jesús, concluye el autor, fue entonces una muerte voluntaria y libremente ofrecida por la salvación de la humanidad²⁰. Desde otra perspectiva, pero con iguales resultados, lo entendieron quienes llevaron a Jesús a la muerte, según se ha comentado desde la teología política. Su muerte era necesaria para conservar el orden social. Entonces, entender la muerte de Jesús desde una perspectiva no autosacrificial es plantear que su muerte revela lo perverso de aquel poder, social, militar, religioso y político, que se fundamenta en la violencia y la

18 Cfr. Weaver, *The nonviolent Atonement*, 188 ss.

19 Citado en *Ibid.* p. 194.

20 Cfr. *Ibid.* p. 191.

victimización de los seres humanos, sea cual fuere su condición o su justificación, Tal mecanismo es, pues, funesto y pecaminoso a los ojos de Dios. Por el contrario, Dios se solidariza con Jesús en su muerte y lo reivindica como la víctima injusta e innecesaria, el “justo” victimizado, al levantarlo de la tumba y de la muerte. El texto lucano, como los otros Evangelios, terminan con este parte de “victoria”: “Esto es lo que está escrito-les explicó- que el Cristo padecerá y resucitará de entre los muertos al tercer día”²¹. La resurrección se plantea como la antítesis de la victimización de Jesús y el reconocimiento de parte de Dios del “justo” injustamente sacrificado. “La resurrección de Jesús - concluye Sobrino- apunta al futuro, lo cual exige que la realidad, en sí misma, aparezca como promesa y apunte anticipadamente a él”²². En otra forma, pero apuntando a lo mismo, lo expresa Moltmann: “los seres humanos viven no sólo de tradiciones, sino también de anticipaciones (...) Una *anticipación* es una prueba, un signo de esperanza y un comienzo de la vida nueva”²³. En este sentido, la Cena Pascual o eucaristía es una anticipación -así lo entiende la comunidad en torno a Jesús, como lo atestigua Lucas- del Reino de Dios y este Reino se plantea como la superación de las condiciones que han victimizado a la humanidad en diferentes formas y niveles. El Reino de Dios es, pues, un mundo sin víctimas y esto implica que las víctimas de hoy deben ser acogidas en la comunidad que anticipa dicho Reino: la comunidad anamnética.

6. Conclusiones

- La memoria adquiere, a partir de su carácter dialéctico, la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora. Esto por el carácter crítico que adquiere frente a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y en los “tradicionalismos” en cuanto traicionan su propia tradición y la “razón anamnética”.
- La razón anamnética invita a una confrontación con esta cultura y teología amnésicas, a una falsa sanidad del dolor, a un

21 Lucas 24.46. NVI.

22 Sobrino, *La Fe en Jesucristo*, 99. Subrayado nuestro

23 Moltmann, *La Justicia Crea Futuro*, 19.



mero recordar de las víctimas, a la simple conmemoración, a la confrontación del poder que causa la victimización y relega al olvido a la víctima, convirtiéndola en “héroe”.

- El carácter peligroso de la razón anamnética confluye en un carácter de resistencia expresado en una forma narrativo-celebrativa.
- La anámnesis cúllica conforma el carácter narrativo y celebrativo de dicha memoria histórica y comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús.
- En el carácter narrativo-celebrativo confluyen los elementos del pasado, del presente y del futuro de la comunidad que se alimenta de dicha memoria, que ahora es también *memoria liberationis*, memoria de la esperanza.
- La comunidad cristiana, en este sentido, se constituye en una “comunidad narrativa” y por lo tanto celebrativa, “anamnética”. Esta memoria debe ser también hoy provocadora y responder a la cuestión fundamental de la anámnesis cultural: el dolor y el sufrimiento de las víctimas.
- Memoria y Víctima se plantean como dos categorías fundamentalmente unidas e interdependientes, es decir, se explican y se definen una a otra.
- La lectura “autosacrificial” de la muerte de Jesús surge como una posible teologización de la misma, pero no es la única vía posible. Cabe la otra vía, la de la “memoria”, la anámnesis de la víctima, por parte de Dios y de su comunidad, como víctima del poder.
- Lo anterior implica no ignorar al “victimario” como parte de la realidad de la víctima y de su reparación. Pero esto no se puede hacer a costa de la víctima.
- Las víctimas, en un sentido amplio como realidad negativa de la historia, se constituyen en un criterio hermenéutico, lugar teológico y desafío pastoral.



- Hablar hoy de “memoria” es hablar, primero, de visibilización, de anhelo de justicia para las víctimas que, al igual que Jesús, son causadas por el abuso del poder y la violencia entre los seres humanos y, segundo, de superación y trascendencia de dicha condición de víctimas, de su “resurrección”.
- La dimensión memorial y testimonial de la celebración de la Cena Pascual, presente en las diferentes tradiciones cristianas, se constituye en el núcleo narrativo-celebrativo de un compromiso con las víctimas de hoy, como con las ayer, y en el compromiso por la construcción de un mundo sin víctimas. Para ello se debe pensar la muerte de Jesús desde otra perspectiva: no una autosacrificial, sino “hetero-sacrificial”.
- La muerte de Jesús obedece principalmente a su compromiso con los excluidos de su época y a decisión de confrontar el poder que los victimiza. Por lo tanto, celebrar la Cena Pascual en memoria de Jesús como víctima es solidarizarnos con las víctimas de hoy y llamar a quienes las victimizan a un arrepentimiento, y a la sociedad a una justicia que garantice su reparación integral. Así la celebración de la Cena debe ampliarse, en su forma y contenido, para que abarque la memoria de otras víctimas hoy “nombrándolas”, visibilizándolas, sea en forma personal o grupal, al mismo tiempo que rememoremos a Jesús.
- El acto como tal, entonces, debe ser un acto de memorización y solidaridad con las víctimas de nuestro contexto, y si están presentes deben ser sujetos de la celebración y ser incluidos en ella en forma activa y no pasiva. A la vez es un llamado a la conversión de quienes las han victimizado, así como una crítica a una sociedad injusta e indolente frente a su dolor.

Finalmente se propone una liturgia con las víctimas del conflicto en la cual se podría emplear las siguientes expresiones:

- “Al tomar este pan y esta copa lo hacemos en memoria de la muerte de Jesús en manos del poder político, religioso y social de su época”.



- “Hacemos memoria de ti, Jesús, y de la forma infame en que fuiste acusado, sentenciado y crucificado”.
- “Al tomar este pan y esta copa hacemos memoria de la entrega de Jesús por su anhelo del Reino de Dios en medio nuestro”.
- “Al tomar este pan y esta copa hacemos memoria de quienes han sido víctimas, en todo momento y lugar, de poderes personales, políticos, sociales y religiosos”.
- “Hacemos de ellos y ellas memoria, como lo hacemos de ti, Jesús, para que tu voz y su voz siga escuchándose”.
- “Al tomar este pan y esta copa nos hacemos uno con ellas, como Tú y la comunidad somos uno, para acompañarlas y sostenerles en momentos de dolor”.
- “Jesús en tu memoria y en la memoria de... (Mencionar si hay nombres particulares o grupales de víctimas) tomamos este pan y esta copa”.

BIBLIOGRAFIA.

- Aguirre, Rafael y A. Rodríguez, eds. *La Investigación de los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Berder, Michel y Tosaus, Pedro. *La Pascua y el Paso del Mar*. Navarra: Verbo Divino. 1998.
- Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas, Vol. I. Salamanca*: Sígueme, 1995.
- Brown, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*. Madrid: Ed. Trotta, 2002.
- Burneo Labrín, J. “Las comisiones de la Verdad” en *Verdad y Reconciliación. Reflexiones Éticas*. Fedepaz. 2002.
- Comisión Colombiana de Juristas. “Anotaciones sobre la ley de justicia y paz”. Bogotá. 2007

- Conferencia Episcopal Panameña. Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio. Bogotá: San Pablo. 2006
- Driver, Juan. *La Fe en la Periferia de la Historia*. Bogotá: CLARA-SEMILLA. 1997.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta. 1998.
- Fleming, Chris. *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press. 2004.
- Franco, J.M. “La Defensa de las Víctimas en el Contexto de la Ley de Justicia y Paz” en *La Ley de Justicia y Paz y la Defensa Pública*. Revista de la Defensoría Pública 10 (2007): 14ss.
- Gutiérrez, Germán. “Colombia: la estrategia de la sinrazón” en Hinkelammert, Franz Comp., *El Huracán de la Globalización*. San José: DEI. 1999.
- Hammes, Erico J. “Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía-Koinonia-Diaconía” en *Concilium* 310. (2005): 187-232.
- Hinkelammert, Franz J. *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*. San José: DEI. 1998.
- _____ *El Asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI. 2003.
- Jeremias, Joachim. *La Última Cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Cristiandad. 1980.
- Maldonado, Luis. *Eucaristía en Devenir*. Santander: Sal Terrae. 1997.
- Mate, Reyes. “En torno a una justicia anamnética” en *La Ética ante las Víctimas*. Editado por José M. Mardones y Reyes Mate. Barcelona: Anthtopos. 2003. pp. 111ss.
- Metz, Johann B. *Por una Cultura de la Memoria*. Barcelona: Anthropos. 1999.
- _____ *Memoria Passionis*. Santander: Sal Terrae. 2007.



- Míguez, Nestor. *No como los otros, que no tienen Esperanza*. Buenos Aires: Isedet. Mimeografiado. 1988.
- Moltmann, Jürgen. *El Lenguaje de la Liberación*. Salamanca: Sígueme. 1974.
- Pixley, Jorge. “Se encarnó el hijo de dios para morir? Diálogo crítico con san anselmo”. Mimeografiado. s/f.
- Ricoeur, Paul, *la Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido*. Arrecife. 1999.
- Rigaux, Beda. *Para una historia de Jesús. IV. El testimonio del Evangelio de Lucas*. Bilbao: Descleé de Brouwer. 1973.
- Roldán, I. “El estado actual de las víctimas en Colombia” en *Revista Colombiana de Psiquiatría XXXVI*. No. 1. 2007. 42ss.
- Schillebeeckx, Edgard C. *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*. Madrid: Fax. 1968.
- Sobrino, Jon. *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*. San Salvador: UCA. 1999.
- Tamayo, Juan J. *Para Comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino. 1998.
- Uprimny, Rodrigo y María.P. Saffon. “La Ley de Justicia y Paz: ¿una garantía de justicia y paz y de no repetición de las atrocidades?” en *Revista Foro 55* (2005).
- Uprimny, R. y María P. Saffon. “Justicia Transicional y Justicia Restaurativa: tensiones y complementaridades” en Rettberg, A. Comp. *Entre el Perdón y el Paredón. Preguntas y Dilemas de la Justicia Transicional*. Bogotá: Uniandes. 2005.
- Weaver, J.Denny. *The nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Comp. 2001.
- Zehr, Howard. *Changing Lenses. A New focus for crime and Justice*. Scottdale: Herald Press. 1990.
- _____ *El Pequeño Libro de la Justicia Restaurativa*. Inter-course: Good Books. 2007.



La familia del bebé 2.
Óleo sobre lienzo
140 cm x 160 cm.
1995



Perspectivas de la psicología pastoral hacia los ministerios de la iglesia de hoy en Colombia

AUSBERTO J. GUERRA*

Fecha de recepción: 09 -10-09

Fecha de aceptación: 06-11-09

Fecha de aprobación: 20-11-09

Resumen

Este artículo nos habla de la necesidad de mejorar nuestra calidad de teología del cuidado pastoral en nuestro país y nos dirige hacia ella, lo que ayudaría a nuestro entorno y a nuestra gente a mejorar aquellas cosas con las que usualmente tenemos dificultades. Dice también que debido a nuestra cultura evangélica hemos sido llevados o guiados por un camino equivocado, lo que ha dejado muy malas impresiones, y aun gente marcada negativamente sin necesidad. También qtambién iglesia en Colombia se ha enfocado en otros problemas que no son considerados pertinentes al cuidado pastoral. Sigue existiendo, pues, la necesidad de poder discernir entre lo que es relevante y lo que es irrelevante, y claramente se notan los errores que se siguen cometiendo en cuanto a esto. Por eso hay una gran necesidad de educar a nuestros pastores y líderes para que puedan llenar las necesidades y expectativas de nuestra comunidad, no solo la evangélica, sino de todos los ciudadanos

* Profesor titular de Psicología y Cuidado Pastoral en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Doctor en Divinidades de McCormick Theological Seminary. capellanía@funi-bautista.edu.co



de nuestro país. Algunas veces, si no todas, se hacen excepciones, dado que como pastores en Colombia solo queremos ayudar a los miembros de nuestras respectivas comunidades de fe, pero la misión que Dios nos ha dejado va mucho más allá; es ir a todo aquel que está en angustia. Por último, hay una gran necesidad entre nosotros como pastores, de poder reconocer nuestras debilidades y fortalezas para hacer más efectiva esa ayuda en el cuidado pastoral a todos aquellos que la necesiten, pues así podremos guiarlos de acuerdo con lo que sus problemas o circunstancias requieran.

Abstract

This article talks and points the need of a pastoral care theology that will allow our country and our people to get better at those things that we usually struggle with. It said that due to our evangelical past, there has been a mislead of things that has gotten the wrong impressions of things when there should not be. It also tells us that the church in Colombia has focused in other issues that are not considered as if they were part of the pastoral care, there has always been the need of classifying between what is relevant and what is irrelevant, and we are making tons of mistakes at that. That is why there is a need to educate our pastors and leaders, so they can fulfill the community's expectations, not just for evangelical people, but for all the citizens of our country. We sometimes make exceptions due to the fact that we, as pastors in Colombia, just want to take care of our cheeps, but the mission left to us from God is to go to all that might be in need. At last, there is a need for us as pastors, to be able to recognize our weakness and our strength, so that we can lead people to the right direction according to their problem or need that need treatment.

Palabras clave

Espiritual, medicina, servicio, teología, vocación, psicología pastoral.

Key words

Spiritual, medical, service, theology, vocation, pastoral psychology.



Introducción

En América Latina, especialmente Colombia, en la mayoría de Iglesias evangélicas se ha ido gestando una actitud displaciente hacia la importancia de desarrollar ministerios con una posición participativa multidisciplinaria en la cual se pueda integrar un esfuerzo de equipo por el beneficio de un equilibrio humano más sano. Recordemos que es casi imposible lograr el propósito de Dios si las tres partes de nuestro ser “alma, mente y cuerpo” no funcionan en armonía. Consideramos una tragedia para los esquemas teológicos y pastorales que en nuestros días existan dichas actitudes y se ignore esta realidad existencial que repercute en todas las esferas de la creación divina.

Son visibles, vivenciales, los elementos “patógenos” que crean un ambiente irreal y con poca esperanza por el demasiado énfasis en lo espiritual. ¿Será que estas expresiones son otra manera de idolatría y escapismo para huir de la realidad histórica que hemos vivido por siglos? ¿Será el resultado de la renuencia irresponsable y aun pecaminosa aceptar uno de los desafíos que representa el llamado de Dios para servir al prójimo?

Necesitamos urgentemente resolver el dilema de nuestro llamado al ministerio pastoral. Los diagnósticos pastorales serios evidencian que la gran mayoría de los pastores y líderes de la iglesia evangélica en Colombia rechazan una perspectiva multidisciplinaria con disciplinas afines, como la psicología, por la falta de competencia profesional y de una educación bíblica y teológica altamente calificada.

El doctor Paul W. Pruyser, psicólogo clínico, en su libro *La diagnosis pastoral*, después de una relación muy cercana con pastores y sondeos con estudiantes de seminarios teológicos en los Estados Unidos llegó a las siguientes conclusiones, que nos ilustran cómo se puede llegar a comprender que al ser humano no se lo puede estudiar desde una sola perspectiva, y menos religiosa, por su complejidad inextricable en algunos casos. Los siguientes planteamientos podrían ayudar a entender mejor el valor que puede significar el eslabón entre la teología y la psicología.



El pastorado y el liderazgo requieren:

- La mayor información posible.
- El mayor empeño en adquirir las capacidades necesarias.
- La selección y educación de las personas más competentes
- Educación más constante y diligente de los ministros graduados.
- Mayor libertad en la interacción con otras disciplinas.
- Crítica más rigurosa entre compañeros y colegas.
- Anhelar las más altas metas y ambiciones para la formación teológica.

Los anteriores planteamientos, si son considerados seriamente, pueden ayudarnos a disminuir la tensión y el temor de nuestros líderes pastorales y de las congregaciones para que vean los grandes beneficios que se derivan cuando podemos identificar y aceptar que cada profesión –como lo es el llamado–, debe ser consciente de cuál es su propia área de conocimiento y que sabe manejar y darles un buen uso a las técnicas y herramientas con alta competencia, e igualmente reconocer que el trabajo interdisciplinario es mucho más fructífero que el que se reduce al área de una sola disciplina, especialmente cuando este trabajo en equipo aporta o hace contribuciones a procesos humanos tanto individuales como colectivos.

Con base en estas reflexiones esperamos que el lector, y especialmente los líderes pastorales de las diferentes iglesias de país, haga los ajustes necesarios y ponga a prueba estos desafíos en el ejercicio de sus actos pastorales para probar la eficacia de la psicología pastoral en América Latina, especialmente en los ministerios de las congregaciones locales.

Razones fundamentadas

Muchas de las personas creyentes tienen más confianza en sus pastores (as) que en sus médicos u otros profesionales; prefieren

situarse en la perspectiva de la espiritualidad para enfrentarse a los problemas que tienen por delante, de la índole que sean. Estas decisiones e intenciones de los feligreses convierten al pastor o líder en un profesional altamente responsable ante estos desafíos existenciales, lo que lo obliga a responder no sólo desde la perspectiva del empirismo ilógico, sino desde el empirismo lógico asociado a la formación académica formal. Por ello existen las universidades y los seminarios teológicos, para que por medio de las herramientas del conocimiento y el uso de las disciplinas afines se pueda ofrecer un trabajo de apoyo fiel al Evangelio del Reino, que no sólo se preocupa por las almas sino también por el resto de la personalidad.

En esta oportunidad hacemos una exhortación a pastores(as) y líderes para que reflexionen hacia una comprensión más seria y objetiva respecto a su llamado y vocación de servir al señor y Dios de la mejor manera, ya que Él merece de nuestras funciones y servicios el máximo rendimiento de nuestros principios y fundamentos teóricos y su aplicación práctica en nuestro ejercicio para la honra y gloria de nuestro amado Dios.

Este artículo tiene el propósito de que revisemos cómo desarrollamos las tareas del Reino con el prójimo, sin importan en qué etapa de educación nos encontremos. No se debe ignorar la importancia valiosa de la educación clínica pastoral en el ministerio de la consejería pastoral, la capellanía y la psicología pastoral. Este ejercicio literario contiene no sólo la información teórica, sino también la experiencia de más de veinte años de trabajo terapéutico con la comunidad de fe y fuera de ella.

Esperamos que este artículo sea de gran utilidad y resulte desafiante para el estudiante que inicia sus labores ministeriales en la tarea más hermosa, responsable y ética de todo líder o pastor(a) cristiano: “servir con amor competitivo”.

El documento permitirá conocer las características del aporte de la psicología pastoral a nuestras comunidades de fe. Entre otros aspectos se han incluido los elementos básicos y generales de la psicología pastoral y su liderazgo en la congregación.



La psicología pastoral es una invaluable herramienta para enfrentar adecuadamente los casos que conoce un líder o pastor(a) y para orientar sus esfuerzos hacia una consciencia consciente.

La postulación de la iglesia comunidad salvadora y sanadora nos obliga a revisar y replantear las bases, la motivación, el significado y la finalidad de la psicología pastoral. Por ello, revisamos los siguientes planteamientos de los efectos directos e indirectos de la psicología en las funciones de liderazgo en la congregación.

El doctor Daniel Schipane, en una de sus clases de psicología y ministerio en la universidad de Northen Illinois, USA, resaltó varias razones, por las cuales se deben revisar no solamente las doctrinas teológicas y sistemáticas del pasado, sino también los paradigmas que han orientado por siglos esta área específica del conocimiento teológico y de la práctica pastoral. Por consiguiente, es urgente revisar los siguientes aspectos:

1. La tendencia a depender de los modelos o paradigmas de psicologías pastorales ajenas a nuestra realidad

Colombia vive una historia propia; las congregaciones nuestras también la viven, por lo tanto, es muy apropiado revisar a la luz de nuestro articular contexto, cuáles son los ingredientes utilizados y las dimensiones psicológicas y teológicas de nuestra realidad.

Tras nuestro análisis podemos concluir que no hemos podido atender determinadas necesidades de nuestras congregaciones o comunidades de fe. *Recordemos: la predicación y la consejería son dos caras de una misma moneda que deben ser atendidas; demandan paradigmas y modelos autóctonos y locales, aunque tengan transcendencias y derivaciones a otras realidades históricas.*

Por ejemplo, es difícil encontrar iglesias en Colombia que tengan un departamento serio y bien estructurado con una pastoral enfocada a estos tiempos de crisis socioeconómica de tensión política, militar y familiar, con su secuela de desplazados y víctimas de abusos, de xenofobia, etc.

Esto le ha restado relevancia, utilidad y efectividad a la pastoral aplicada por parte del liderazgo, a nuestras contribuciones en las comunidades de fe y a la sociedad. Es necesario y oportuno que se construya una psicología pastoral que haga parte del proceso integral de nuestras comunidades.

2. El mantener aquellos modelos con concepciones no suficientemente críticas y reales acerca de la salud y la madurez emocional que promueve el Reino de Dios en los Evangelios

Por lo general, en nuestros contextos eclesiásticos de América Latina la psicología pastoral tradicional se ha restringido a la psicología clínica y a la psicopatología, con las marcadas deficiencias que implica en lo que a fundamentación bíblico-teológica respecta. En consecuencia, no hemos sabido aprovechar otras contribuciones de la psicología y de otras disciplinas que pueden enriquecer y aun rectificar, cuando son evidentes sus deficiencias, nuestro saber teológico y psicológico.

La educación cristiana, por tanto, debe ser más rigurosa y actualizada basada en principios pertinentes y aplicables, y sin ignorar las limitaciones humanas, debe ser por lo menos congruente con otros planteamientos y planeamientos educativos, y particularmente con aquellos que son parte de nuestras propias tradiciones de pensamiento cristiano, mal fundamentados por el statu quo religioso.

3. No ser conscientes del papel condicionante del marco institucional (rígido) y la función social de la psicología y el cuidado pastoral en nuestras comunidades

Esto contribuye a que se tienda a soslayar las raíces y dimensiones socio-políticas de la alineación y del dolor humano. Es decir, esto ocurre en la medida en que proveemos recursos para que los pastores(as) se mantengan conformes y tranquilos(as) en sus congregaciones, las cuales a su vez pueden seguir apoyando emocionalmente y sosteniendo económicamente a sus pastores(as).



Así el papel sacralizador y legitimador del orden establecido que suele asumir la religión tiende a afirmarse, y la Iglesia se acomoda funcionalmente a los propósitos de los intereses del Estado, de la liturgia local y del espíritu cultural de la época. En este contexto, el cuidado pastoral se circunscribe mayormente a la provisión de apoyo, consuelo y resignación.

La psicología pastoral puede, así, sumarse a las poderosas fuerzas socializadoras que conducen a la adaptación pasiva de la realidad tal como es, o sea –esencialmente- la coartación de la libertad, la creatividad humana y el desarrollo de una madurez mental, emocional y espiritual que ofrece el Evangelio en la perspectiva de una vida n abundancia (Juan 10:10).

4. En Colombia necesitamos recuperar el carácter peculiar y paradójico de la “salud integral” según el Reino.

Vale replantear qué significa y qué implicaciones tiene aquello de que “la cruz es locura a los que se pierden, pero a los que se salvan [...]es poder de Dios” (I Cor.1.18-24). Resultaría muy útil redescubrir maneras y circunstancias en que la cruz sigue resultando “tropezadero” para quienes piden señales, y “locura” para quienes buscan sabiduría.

El camino del discipulado, la función de una educación bíblica-teológica bien fundamentada y los valores y pautas del Reino, a menudo resultan ser algo muy molesto y anormal en las grandes instituciones congregacionales o denominacionales.

Por otro lado, es fácil confundir el Reino con ciertos beneficios secundarios posibles (Ej. superar sentimientos de soledad y culpa, lograr la experiencia de pertenencia y autoestima, en nuestros contextos, lo cual impide la recuperación o la construcción de ese carácter peculiar y paradójico).

Se ha tendido a identificar, en forma quizás simplista, madurez con salud emocional, y madurez con salud espiritual. ¿Acaso el Evangelio del Reino no supone serias contradicciones al orden establecido y penosas confrontaciones y disloques, lo cual nos debe



hacer cuestionar los criterios comunes de salud y normalidad? ¿Teología y psicología? He aquí lo valiosísimo de ver y escuchar con ojos y oídos “internos-externos” el papel de las teologías pastorales actuales y la psicología para que puedan realizar el propósito de Dios por medio de los ministerios locales y fuera de ellos. En esa búsqueda abordamos el siguiente planteamiento.

5. Necesitamos replantear la función misma de la psicología pastoral

Debemos recuperar aquellos aspectos rescatables de los modelos y paradigmas del pasado que puedan contribuir a promover una mayor fidelidad en el liderazgo-discipulado sano, desarrollado y maduro, iluminados por una luz de solidaridad con las nuevas funciones que integran, en vez de asignarle a cada uno una función específica que permite solo ver y aceptar en forma parcial la madurez emocional y la salud mental.

La psicología pastoral ha de percibirse por la misma luz. Es decir, su utilidad consiste primeramente en asistirnos a prever, discernir e impedir las posibles distorsiones de la experiencia y del mensaje cristiano, por ejemplo: la idolatría litúrgica la conformidad, el legalismo, los prejuicios conscientes y subconscientes, las represiones y los abusos que impiden el desarrollo de una vida plena y funcional.

Además, esta psicología nos brindará una variedad de recursos para reforzar la experiencia de crecimiento y enfrentar eficaz y fielmente las naturales situaciones de crisis de los ciclos vitales, por ejemplo, las destrezas para el manejo y la resolución de conflictos congregacionales que día a día se tornan más rígidos y divisorios y que algunas veces se solapan y se permiten porque son atribuidos al rol del Espíritu Santo; el ejercicio de la disciplina de la conciliación y la reconciliación, el desarrollo consciente de la conciencia crítica, y otras necesidades existenciales en las dinámicas mismas de las iglesias y las familias nucleares que hacen parte de ellas. También esta psicología nos apoyará en las luchas cotidianas de la comunidad de fe.



Estas reflexiones desde la perspectiva de las teologías pastorales y la psicología, predominantemente críticas, nos deberían llevar a considerar algunos otros principios y normas orientadores de la dimensión preventiva de la psicología pastoral que esbozamos a continuación, a manera de ilustración de las implicaciones del enfoque, pues no se pretende abarcar en su totalidad el campo de la psicología pastoral, ya que es objeto de un ejercicio presencial de la academia.

La psicología pastoral en torno a la postulación de la Iglesia como comunidad sanadora según la inspiración del símbolo del Evangelio del Reino nos provee una variedad de alternativas para la pastoral, estrechamente vinculadas entre sí, de las cuales se pueden destacar las siguientes;

a. El ministerio pastoral debe percibirse y ejercerse en forma integrada a su contexto psicosocial y espiritual

En particular, las funciones del cuidado y consejo pastoral -En la que suele verse más clara y directamente la contribución de la psicología y la aplicación de la psicología a la pastoral- están íntimamente relacionadas con los contenidos de la predicación, la enseñanza y la conducción de la adoración.

El desarrollo consecuente y armonioso de tales dimensiones del ministerio pastoral puede tener un doble y saludable efecto:

1. Una mayor efectividad entra al ministerio (y en especial en lo que concierne a una “psicología pastoral menos curativa y más preventiva”).
2. Una contribución a la propia higiene mental del pastor(a) y los líderes aun cuando ellos mismos no estén directamente a cargo del desempeño de tales funciones que se expresan y concretizan con la visitación y el consejo mutuo de los miembros de la congregación.

b. El cuidado y el consejo pastoral debe incluir una función más profética. *Hacemos referencia al anuncio y la denuncia*



que ejercían los profetas veterotestamentarios, a tono con el ministerio profético de la iglesia contextual.

En general, hemos tendido a enfatizar las funciones del ministerio como mediador de la gracia, proveedor de sentido y orientación moral, sin un reconocimiento adecuado de lo que representa en el consejo y la psicoterapia pastoral el aspecto profético y concientizador.

Aunque la mayoría liderazgo carezca estas herramientas de manera formal, no las aplican con sus feligreses, pero es necesario que lo hagan de manera adecuada.

Esto representa no sólo una integración y un balance entre el aspecto “sacerdotal” y aspecto “profético” del ministerio, sino complemento indispensable de todo enfoque y esfuerzo destinado a denunciar condiciones patógenas inherentes a las injusticias sociales, a la opresión y a toda clase de realidades culturales alienatorias, y la esperanza de alternativas más humanizantes y liberadoras en un sentido profético amplio y serio.

Dichos enfoques y esfuerzos (incluyen la predicación, la adoración, los grupos de estudios y de acción social, etc.) pueden significar también, directa e indirectamente, enormes aportes a la higiene y a la salud mental dentro y fuera de la iglesia, como otra manera de socializar fuera de la congregación un pan diario saludable e integral.

Otro de los aportes de la psicología pastoral es que:

c. Deberíamos promover el desarrollo de la congregación como contexto para la creatividad.

Subrayamos en particular los siguientes principios pertinentes a nuestra realidad colombiana.

En nuestras Iglesias deberíamos estimular el apoyo mutuo a fin de crear un contexto de confianza en que los individuos y los grupos formen parte de una comunidad “hermenéutica” -interpretadora de la realidad- y “terapéutica”, como manifestación especial



del ser *miembros los unos de los otros como lo aconseja la eclesiología paulina*. Esto generará la confianza para identificar desarrollar dones y talentos y la libertad para dudar, participar y descubrirse y descubrir ministerio revelados bíblicamente.

–Deberíamos promover un sentido de autoestima y afirmación que nos permita asumir el riesgo de embarcarnos en lo desconocido y aprender aun de aquello que nos causa ansiedad. Esto implica, necesariamente, el rechazo de patrones autoritarios y paternalistas en los métodos y estilos de relación y enseñanza.

–Además, junto con la afirmación de la unidad y la igualdad deberíamos reconocer y aceptar las diferencias personales (“no todos los miembros tienen la misma función...”). Debemos ayudar a mantener la integridad peculiar de cada uno, incluso de los distintos grupos de edades e intereses. La uniformidad y la conformidad contradicen nuestro potencial de creatividad y aun distorsionan la misma paz que supuestamente, en teoría, han ayudado tradicionalmente a preservar.

–Nuestra iglesia como contexto creativo necesita permanecer abierta y en interacción constante con el medio sociocultural. La experiencia apoyo mutuo inseguridad en la comunidad de creyentes no es, por lo tanto, Un fin en sí misma.

La iglesia no debe convertirse en un *etto* (*exclusivismo*) Para gente piadosa. El Evangelio del Reino de Dios reclama que se proyecte hacia los demás en actitud de ágape - sacrificio y servicio.

–Como iglesia necesitamos cada día más comprender la naturaleza compleja de la realidad humana y el carácter preponderante que tienen las situaciones conflictivas de la vida como ocasión para el aprendizaje y el desarrollo. Esto es fundamental para que el Ministerio pastoral y docente realice su función cuestionadora de la realidad y se enfrente a sus problemas.

En tanto que la religión como tal tiende a dar respuestas simplistas y autoritarias a los grandes interrogantes y dilemas de las personas en la congregación, nosotros debemos desarrollar una mayor



tolerancia a la ambigüedad y a la ambivalencia en las situaciones de la vida.

–Los conflictos existenciales deben ser considerados situaciones normales y aún necesarias para el aprendizaje y el desarrollo. Debe haber asistencia mutua para descubrir el sentido de nuestros dilemas y las causas de nuestras preocupaciones y fracasos. La iglesia está llamada a ser una comunidad no conformista, sí profética, destinada y dispuesta a enfrentar los conflictos con una estrategia en mano, en particular como precio de la obediencia en respuesta a la visión del Reino de Dios y su justicia. Por ello afirmamos proféticamente que:

- e. La psicología pastoral es un recurso preventivo y debe incluir una relación estrecha con el programa y el proceso de la educación cristiana que se utiliza.**

La psicología pastoral define la educación cristiana como los esfuerzos deliberados, sistemáticos y sostenidos mediante los cuales la comunidad de fe busca promover y facilitar el desarrollo de estilos de vida cristiana de personas y grupos. Este principio está íntimamente relacionado con el anterior, sobre todo cuando se advierte que la meta de la educación cristiana tiene un múltiple propósito:

“Hacer Posible que las cristianas se apropien del Evangelio del Reino de Dios respondiendo al llamado a la conversión y al discipulado en medio de la comunidad de Jesucristo, la cual ha de promover la transformación social para el aumento de la libertad humana, hacer accesible el conocimiento y el amor a Dios, y estimular la plena realización y el desarrollo personal”.

El enfoque presentado sintéticamente sobre la dimensión “preventiva”, tiene también ciertas implicaciones de interés para la psicología pastoral como disciplina y como enfoque interdisciplinario. La enseñanza de la psicología pastoral en el escenario de la educación teológica se facilita en la medida en que percibe su íntima relación funcional con las otras ramas de la llamada



Teología práctica y con los demás Campos del saber teológico, siempre inseparables De la práctica pastoral.

Algo similar Cabe señalar respecto de la investigación de campo. La integridad de la psicología pastoral se preserva cuando mantiene la visión de una disciplina ubicada en la intercesión de la multifacética ciencia psicológica, la teología y la práctica pastoral, puesta al servicio de la vida y la misión de la iglesia como comunidad que anuncia y celebra el Evangelio del Reino, “que es poder de Dios para salud a todo aquel que cree”. Sabemos que de Dios emanan milagros. Razón para la teología pastoral (psico-pastoral) que generalmente usamos, no sólo enfocada a cambiar a las personas, sino también a curarlas en la perspectiva de la fe sanadora. Además de otros propósitos como:

- Ampliar la visión del mundo perceptual de la persona para que vea sus problemas desde una retadora nueva perspectiva.
- Ayudar a la persona a aprender a resolver conflictos genéricos mediante la transferencia, para actualizar vínculos paternos y maternos relacionados.
- Establecer una experiencia emocional y espiritual correctiva-proactiva.
- Ejercer una influencia social. Tanto el pastor como el terapeuta clínico transmiten inevitablemente sus creencias y sus valores sociales. Ambos promueven la práctica de nuevos estilos de vida (comportamiento), lo que bíblicamente se define como el nuevo nacimiento.

Las implicaciones a considerar entre ambas disciplinas

Terapéuticamente. Ayudar a las personas a superar la desmoralización y recuperar la esperanza. Animarlas a enfrentarse a sus ansiedades en lugar de evitarlas. Ayudarlas aclarar conscientemente sus concepciones erróneas y a potenciar su sensación de autodominio y eficacia. Enseñarles a aceptar las realidades de la vida con la esperanza de que las cosas mejoraran. Reconocer para mejorar.



Relación actual entre la teoría psicológica y el marco teológico

A pesar de que muchos psicólogos y teólogos piensan que todavía ambas disciplinas no se deben relacionar, nos atrevemos a decir que sí existen vínculos muy fuertes y de apoyo mutuo entre ellas. En ello concordamos con David J. Bosch, quien en su libro *Testigos para el mundo* (1980) indica que la consejería pastoral es una rama y una expresión de Dios en la misión, y que esta misión debe mover a las iglesias a alcanzar a la humanidad con el mensaje liberador del Evangelio.

Y agregamos nosotros: al igual que la consejería pastoral la psicología, ahora incorporada con mayor responsabilidad a las tareas del pastor con las personas de las comunidades de fe, también es una herramienta que ayuda y acompaña esa misión de Dios en el mundo: ambas están al servicio del prójimo.

Igualmente los principios bíblicos –teológicos ayudan a la consejería pastoral a comprobar que su labor es la de construir los andamios necesarios para que el ser humano pueda disfrutar plenamente de la vida, como lo dice el Evangelio de Cristo: “Vengo para dar vida y vida en abundancia”, según el acuerdo de la voluntad divina.

No hay duda de que con la participación de Dios en estos escenarios se pueden fundamentar acciones empáticas, aceptaciones y reflexiones y ejercer la consejería pastoral con total efectividad, ya que Su misericordia liberadora nos llevar a velar por el bienestar integral de la humanidad.

Jesús puede entrar al mundo de las personas afligidas, alienadas, fragmentadas y en medio de su dolor a través de la consejería pastoral. La empatía tiene una base teológica, no científica; es como el eslabón entre el consejo pastoral y la psicología para aceptar y comprender a la persona aconsejada a pesar de los problemas que represente. Así como Dios nos aceptó a pesar de lo que éramos, ahora compartimos esa aceptación con el prójimo a pesar de lo que es, con la esperanza de lo que puede llegar a ser. Es el reflejo del amor divino en los procesos terapéuticos. Claros o no, estos



planteamientos siguen siendo un gran desafío para que revisemos si debemos o no aceptar la psicología pastoral como una necesaria herramienta en los ministerios de las iglesias en Colombia. Mi oración es que el Espíritu Santo nos guíe y nos clarifique si esta verdad es de Dios o no.



RESEÑA

La Acción Social de las Iglesias Evangélicas en Colombia

PABLO MORENO, DIRECTOR DE LA INVESTIGACIÓN
CONFEDERACIÓN DE EVANGÉLICOS DE COLOMBIA –CEDECOL-
BOGOTÁ: 2009
358 p.

CLAUDIA ISABEL MEJÍA G.*

El libro *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* es producto de una investigación cuantitativa y cualitativa llevada a cabo por un grupo de investigadores e investigadoras bajo la dirección del magister en Historia, candidato a doctor en Teología y rector de la Fundación Universitaria Bautista de Cali Pablo Moreno, con el apoyo del Evangelischer Entwicklungsdienst-EDD, Pan para el mundo de Alemania, y la Lutheran World Relief.

Esta investigación tuvo como propósito conocer cuál es y cuál ha sido la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia entre 1990 y 2005. No se intenta evaluar el éxito o fracaso de esta acción, sino identificar cuáles son las diferentes acciones que las iglesias realizan, con apoyos externos o sin ellos, para responder a las necesidades que identifican como las más urgentes. Para este propósito se definió como *acción social* “todas aquellas acciones que las iglesias emprenden en el mediano y largo plazo para responder a los desafíos que representan la pobreza, la inseguridad,

* Profesora titular de Filosofía e Historia Eclesiástica en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Licenciada en Teología del Seminario Teológico Bautista Internacional. Licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle. revistakronos@funibautista.edu.co

la insalubridad y la violencia en general para las iglesias mismas y las comunidades en las que se encuentran presentes” (p.9).

Esta res realmente una investigación exploratoria dado el carácter novedoso del tema, del cual no hay estudios precedentes en Colombia. El tema de investigación se abordó de forma cuantitativa a través de una encuesta nacional, y cualitativa a través de cinco estudios de caso. En la encuesta se buscó conocer, además de las acciones sociales que las iglesias estaban desarrollando, las bases bíblicas y teológicas que fundamentan dichas acciones. Las iglesias evangélicas o protestantes fueron clasificadas como históricas, evangélicas, pentecostales y neopentecostales.

Los estudios de caso profundizaron en la realidad social y eclesial de siete lugares del país: la ciudad de Bogotá, la ciudad de Cali, la región del norte del Cauca, el departamento de Córdoba, el departamento de Sucre, la región del Magdalena medio santandereano y la región del Urabá chocoano – antioqueño, sitios todos estos cruzados por la violencia producto del conflicto armado y la iniquidad social.

El libro está organizado en dos partes, además del prólogo y la introducción general. La primera parte se divide en ocho capítulos y está dedicada especialmente a mostrar los resultados de la encuesta nacional. Esta parte la introduce un panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia; además, ofrece una identificación de la variedad de la oferta evangélica en el país y propone unas tipologías que permiten una mejor comprensión de la diversidad de expresiones del pueblo evangélico o protestante. Ofrece también una reseña histórica de la presencia de los evangélicos en el país desde antes de los años noventa y los cambios en la dinámica religiosa de los noventa en adelante debido a la agudización del conflicto colombiano. Se continúa con la información estadística, que empieza por una caracterización del proceso investigativo que toma en cuenta tres aspectos: la percepción bíblica, la percepción de la problemática social, y las características de las acciones sociales en desarrollo.

La segunda parte está dedicada a los estudios de caso e inicia por la ciudad de Bogotá. Lo primero que este caso nos muestra es una panorámica del desarrollo histórico de las iglesias en la ciudad ca-



pital, seguida de una lectura de la dinámica urbana y termina con la descripción de las acciones sociales de las iglesias. Continúa la presentación de la acción social de las iglesias protestantes en Cali y el norte del Cauca. Esta parte se subdivide en dos: La ciudad de Cali y la región norte del Cauca. Ambas comienzan con una mirada sobre el contexto social. Dado que esta región tiene un fuerte componente indígena y afrodescendiente resulta importante la mención que se hace de las iglesias indígenas, así como a la situación de la población negra. Viene inmediatamente la exposición de lo que ocurre en los departamentos de Córdoba y Sucre. Este caso se introduce con una reflexión sobre el concepto “región”, ya que para la investigación estos dos departamentos son considerados una sola región. Después está la presentación del contexto socioeconómico, en el que no puede faltar una reflexión del impacto de los actores armados sobre la población civil y las acciones sociales que han respondido a esta situación. Hay que recordar que la región Córdoba - Sucre ha sido zona de movilización y posterior desarticulación paramilitar. También el caso del Magdalena medio santandereano y el Urabá chocono – antioqueño comienza con una reflexión sobre la noción de “región”. Esas regiones han tenido históricamente una fuerte presencia guerrillera que en los últimos años se ha visto confrontada por la acción de los grupos paramilitares, lo cual ha agudizado el conflicto armado en la zona. El caso de la región de Urabá se inicia con la presentación de sus antecedentes históricos y su configuración como región. Esta ha sido la zona de la agroindustria bananera en el país. En todos los casos se puede apreciar que la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia se desarrolla en medio del agudo conflicto armado que vive la nación desde hace varias décadas.

Como se mencionó antes, esta investigación exploratoria que aporta hipótesis muy importantes para continuar trabajando esta temática. Dejó, sí, en claro el protagonismo creciente de las iglesias evangélicas o protestantes en la dinámica social del país, que se hallan en todas las regiones, inclusive en aquellas donde el conflicto armado es más intenso, y desarrollan en esos lugares acciones sociales de todo tipo, aunque todavía las carácter asistencialista tienen un peso mayor. Esperamos que próximas investigaciones vengán a llenar los vacíos de conocimiento todavía existentes.



En este número incluye dos artículos sobre Ética: el primero, de Pablo Moreno, sobre Karl Barth y el segundo, de William Castaño, sobre ética cristiana. Un tercer artículo se refiere a la exégesis bíblica del Nuevo Testamento, de Roberto Caicedo, y hay una reflexión de Ausberto Guerra, a propósito de la psicología pastoral.



Fundación Universitaria Bautista
Avenida Guadalupe 1B-112

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

revistakronos@funibautista.edu.co

www.funibautista.edu.co

Cali - Colombia