

OFELIA ORTEGA, COMP.

GRACIA ETICA



EL DESAFÍO DE LA ÉTICA
A NUESTRAS ECLESIOLOGÍAS

OFELIA ORTEGA, COMP.

GRACIA Y ÉTICA

EL DESAFÍO DE LA ÉTICA
A NUESTRAS ECLESIOLOGÍAS

© Consejo Latinoamericano de Iglesias -CLAI-, 2006

Producido por el Departamento de Comunicaciones del CLAI
Inglaterra N32-113 y Mariana de Jesús
Casilla 17-08-8522, Quito, Ecuador
Tel: (593-2) 2504377 / 2529933
Fax: (593-2) 2568373
E-mail: nilton@clai.org.ec
Home-page: www.clai.org.ec

Editor: Dra. Ofelia Ortega
Revisión de texto: Dra. Susana Cordero
Diseño de portada: Iván Balarezo Pérez
Diseño, diagramación y
coordinación editorial: Amparo Salazar Chacón

Impreso en Argentina
Noviembre 2006

1000 ejemplares

ÍNDICE

Presentación	6
“PRESENCIA PROFÉTICA EN LA VIDA COTIDIANA DEL PUEBLO: MOVIMIENTO MISIONERO DE LA DIFICULTAD AL BIENESTAR COMÚN” <i>Ofelia Ortega</i>	11
HACIA UNA IGLESIA LLENA DE GRACIA (Desafío de la ética a nuestras ecclesiologías) <i>Emilio Castro</i>	19
“MI GRACIA, NO DESGRACIA” La gracia de Dios en la vida cotidiana <i>Elizabeth Salazar-Sanzana</i>	31
GRACIA SIN DESQUITE (Lc 4:18-19) <i>Elsa Tamez</i>	49
GRACIA Y EDUCACIÓN TEOLÓGICA: EL CONTEXTO DE SOBREVIVENCIA DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA Itinerario metodológico para entender el sentido de la gracia en la educación teológica en la América Latina <i>Geoval Jacinto da Silva</i>	59
ENCONTRANDO GRACIA EN MEDIO DE LAS DESIGUALDADES <i>Gabriele Gregersen</i>	87

LA EFICACIA DE LA GRACIA FRENTE A LA EFICIENCIA DEL MERCADO Una Lectura del Libro de Rut <i>Martín Ocaña</i>	105
BIOÉTICA Y GRACIA <i>Roy H. May</i>	121
LA GRACIA Y LA EÉTICA LIBERADORA DE JESÚS <i>Yattenciy Bonilla</i>	135
ENTRE LOS SUEÑOS Y LAS PESADILLAS <i>Israel Batista</i>	145

PRESENTACIÓN

El movimiento de la Reforma del siglo XVI introdujo una propuesta ética muy clara: El retorno de la Iglesia al Evangelio de Jesucristo, vivido en la experiencia de las Sagradas Escrituras. Con base en eso se construyeron las 4 solas:

- contra todas las tradiciones, leyes y autoridades acumuladas a lo largo de los siglos, **la Escritura como norma suprema (Sola Scriptura)**;
- contra los miles y miles de mediaciones de santos y ministros entre Dios y los seres humanos, **Cristo como único mediador (Solus Christus)**;
- contra todos los esfuerzos ascéticos, obras y acciones (indulgencias, misas, reliquias, peregrinaciones), justificación del ser humano por la fe que se fía sola y absolutamente de la libre gracia de Dios: **sola gracia, sola fe (Sola Gratia y Sola Fides)**.

Así nacía una nueva concepción de la libertad del cristiano, del individuo, de la conciencia, y también una nueva concepción de Dios, del ser humano, de la Iglesia, de los sacramentos y del Estado.

En definitiva, nos hallamos ante una transformación extraordinariamente rápida, que enseñó a los protestantes que la realidad/la historia hace fuertes exigencias a la teología. En otras palabras, la crisis va siempre por delante de la teología y de la Iglesia oficial; normalmente reacias a lo nuevo.

El movimiento de la Reforma no es ni más ni menos que un giro copernicano en la historia de la teología y de la Iglesia. No es la Iglesia Romana el centro de la teología, sino las respuestas que damos como cristianos y cristianas frente al contexto y sus exigencias. Para los reformadores, se trataba de “*poner el oído junto a la boca del pueblo*”.

En América Latina hemos vivido muchos cambios. Son cambios políticos, económicos, de valoración cultural y también cambios eclesiales. Desde hace muchos años que se habla de una teología latinoamericana, que tiene muchas caras y enfoques. La pregunta que las iglesias y organismos ecuménicos, miembros del Consejo Latinoamericano de Iglesias han trabajado con mucho tesón es:

¿Cómo podría la teología de la gracia de Dios hacer un aporte a la integración regional?

Los artículos de ese libro quieren contribuir con esa reflexión. No se trata de palabras finales y cerradas acerca del tema. Son palabras que reflejan varios puntos de vista. No queremos ser conclusivos, sino ofrecer más insumos para el caminar de la iglesia latinoamericana.

En un intento de acercamiento a la realidad histórica de esa pregunta, los autores y autoras de ese libro tratan de explorar una vinculación entre el testimonio bíblico que marca nuestra fe y la realidad histórica que vivimos los caribeños y latinoamericanos. Como cristianos y cristianas partimos de la fe que nace de la visión graciosa de Dios hacia sus criaturas. “*Porque por gracia ustedes han sido salvados mediante la fe; esto no procede de ustedes, sino que es el regalo de Dios, no por obras, para que nadie se jacte.*” (Efesios 2.8).

Desde la gracia de Dios, este libro busca desafiar la reflexión hacia una práctica que trabaje en nosotros y nosotras una visión justificadora que conecte la muerte y resurrección de Jesucristo. Que partiendo de la misericordia de Dios, conozca y reconozca el pecado estructural inserto en la vida de nuestra región, así como la complicidad de todos y todas en tan horrible realidad. Se trata de buscar una espiritualidad solidaria y misericordiosa que se mueva hacia acciones redentoras, que contribuyan hacia una nueva humanidad más solidaria y misericordiosa. La ética cristiana desde la Gracia de Dios nos dice que el Espíritu Santo es dado con la finalidad

de capacitar y dinamizar a los y las creyentes para que repitan la vida y acciones de Dios en Jesucristo en medio de sus culturas y comunidades. Así, les dejo delante de 10 autores y autoras que nos quieren ayudar con su reflexión, acerca de las exigencias que trae la Gracia de Dios para nuestro contexto eclesial, político, social, educacional y delante de los nuevos desafíos como la bioética.

Que la Gracia de Dios sea para nosotros y nosotras con Paz y Bien

P. Nilton Giese

Departamento de Comunicaciones del CLAI

“PRESENCIA PROFÉTICA EN LA VIDA COTIDIANA DEL PUEBLO: MOVIMIENTO MISIONERO DE LA DIFICULTAD AL BIENESTAR COMÚN”

*Ofelia Ortega**

TEXTO BÍBLICO II REYES 4:1-44

La profecía en el Antiguo Testamento no pretende elaborar verdades universales, -sino que siempre nos habla de un tiempo y espacio bien concretos y de circunstancias muy específicas. Los profetas y profetisas perciben la época que les toca vivir como situaciones de crisis, contextos en los cuales los peligros son grandes, y las decisiones que se toman nos ponen entre la vida y la muerte.

Tal vez sería mejor decir que cuando la profecía aparece, se comienzan a percibir las situaciones de crisis que nadie había percibido previamente.

Así que la labor profética no solamente responde a las crisis, sino que puede también generar los comienzos de una época de crisis.

* Cubana, presbiteriana, primera mujer ordenada en la iglesia presbiteriana-reformada de Cuba, profesora en el Seminario Evangélico de Matanzas/Cuba y presidente del Consejo Mundial de Iglesias para América Latina y el Caribe.

Es interesante conocer que la mediación profética surge específicamente en Israel, como respuesta a la presencia de poderes reales injustos.

Así que, en el período pre-exílico podemos constatar esta realidad. Los reyes fallan en el cumplimiento de las grandes responsabilidades confiadas a ellos por Yahvé y la tarea profética consiste en enfrentar esa deslealtad histórica.

La situación cambia en los períodos exílicos y post-exílicos cuando no hay rey en Israel, pero también en esas épocas tienen que enfrentarse a los poderes dominantes.

Los textos proféticos nos ofrecen la posibilidad de percibir una visión de un mundo alternativo frente a las falsedades de los reinos y poderes imperantes.

Frente a la racionalidad de los poderosos, se nos invita a tener una racionalidad subversiva.

I. SÍMBOLOS Y GESTOS EN EL LLAMADO DE DIOS

Hemos seleccionado para nuestra reflexión el capítulo cuatro de II Reyes, donde encontramos la figura de Eliseo, un profeta que se insertó en el pueblo y en las comunidades proféticas de su época.

La caracterización de Eliseo que hace Nancy Cardoso, biblista brasileña, es extraordinaria.

“Eliseo anda siempre con mucha gente... nunca está solo, y en eso es bien diferente de su maestro Elías, que en el aislamiento descubría la presencia de Dios (I de Reyes 19). Eliseo está siempre rodeado de personas. En el ciclo de Eliseo la existencia de comunidades de profetas o discípulos de profetas es más evidente. Mujeres, hombres y niños, ancianos, soldados y enfermos, extranjeros y monarcas. ¡Cuánto más gente, mejor! Es justamente con esta pluralidad de sujetos sociales con la que Eliseo va a construir su profecía”¹.

¹ Cardoso, Nancy, “La profecía y lo cotidiano: la mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo”, Ribla, No. 14, 1993, DEI, San José, Costa Rica, pag. 8.

Al hablar de Eliseo, resulta inevitable vincular su visión profética con la de Elías, quien le precede en una singular narrativa llena de símbolos y gestos incomparables.

Resulta interesante reconocer que después de su profunda experiencia espiritual narrada en I de Reyes cap. 19, Elías recibe el mandato explícito de ir a ungir a su sucesor.

Este hecho tiene gran significación para el desarrollo del movimiento misionero de nuestras comunidades. El llamado de Dios es siempre así: se hace para empoderar a otros/as, para capacitar a aquellos/as que continuarán un día la obra demandada a nosotros/as.

Pero, ¡Qué difícil es esto!, ¿verdad?

Siempre sentimos que somos los escogidos, los que tenemos que estar en la cima de la pirámide. ¿Ungir a otros/as? ¿Por qué? ¿Para qué? Uno de los problemas que hemos confrontado en nuestras iglesias cubanas se vincula estrechamente con lo sucedido en la parábola del Hijo Pródigo. ¡Qué trabajo han pasado los hermanos y hermanas mayores para recibir el retorno de los que se separaron de las congregaciones en épocas pasadas, o para recibir a los nuevos que vienen con una novedad de vida, a veces desconocida por el fiel remanente!

He aquí uno de los problemas que tenemos que afrontar –la cuestión del poder y la autoridad– y el ungimiento de aquellos/as que han de asumir las tareas inéditas del presente y del futuro.

Pero Elías, a pesar de esa gran experiencia espiritual, tuvo que hacerlo. No hay otro caso en el Antiguo Testamento, en el cual el profeta elige a su propio sucesor (I de Reyes 19:16). Así que este encuentro es un gran mensaje para nosotros. El nombre Eliseo significa “La salvación de Dios”.

El gesto de Elías sobre Eliseo es magnífico. No lo unge, usa su manto y lo cubre con él. Símbolos y gestos que tienen un gran poder.

Eliseo, en medio del campo, tiene una comida de despedida con su gente –es como una comida fraternal de acción de gracias para

compartir así, con su comunidad, el gozo del llamamiento.

Y así, nos adentramos en este “Ciclo de Elías” donde encontramos todas esas historias populares que sostuvieron la vida del pueblo en medio de la opresión.

Hay ocho historias de milagros en I y II de Reyes y en cinco de ellas hay interacción fructífera entre Elías y Eliseo con las mujeres protagonistas de estas historias.

Eliseo vive durante la dinastía de OMRI (876 a 842 antes de Cristo). En esta época, había un gran movimiento de resistencia en el pueblo.

El culto al dios Baal fue traído por Jezabel, la esposa de ACAB, hijo de OMRI.

Esta idolatría afectaba la vida cotidiana de la comunidad, porque tenía implicaciones económicas.

El culto a Baal apoyaba el sistema socioeconómico en completa oposición a la tradición yahvista. Yahvé había distribuido la tierra, pero ahora la tierra era propiedad del rey y los campesinos tenían que pagar tributo por el uso de la tierra (II de Reyes 4:1) La pobreza y la deuda eran lo común en la época en que vivió Eliseo. Si no pagaban las deudas les quitaban todas las propiedades y los convertían en esclavos.

En una formidable exégesis, la biblista Alicia Winters nos habla de que la tradición yahvista no estaba en contra de los préstamos, pero distinguía entre dos clases de acreedores: el *Malveh* y el *Nosheh*.

El primer término viene de una raíz que también significa *aliarse, juntarse* y representa una expresión de la ideología de solidaridad y ayuda mutua que constituía la base de todo el sistema tribal del primitivo Israel. Era un privilegio ser *Malveh* (Deum.. 28:12, Salmo 37:26, 112:5). El que ayudaba a los pobres era un malveh de Yahvé (Prov. 19:17). Todo lo contrario era el nosheh, quien se aprovechaba de la necesidad del deudor (Salmo 109:5). Ellos trabajaban para su propio bien y no para el bien común.

II. DE LA DIFICULTAD, AL BIENESTAR COMÚN

En el ciclo de Eliseo hay cuatro narraciones populares con presencia bien visible de la mujer, (II de Reyes 4:1-44).

Veamos en un pequeño diagrama el movimiento misionero que se desarrolla en la vida cotidiana del pueblo.

Problemas	Intervención	Bienestar común
Vers.1-7-pobreza	Intervención-profética, niños, mujeres, pueblo	Pago de las deudas, liberación de la esclavitud
Vers. 8-37-madre-hijo-	Promesa/sanidad	Vida, resurrección
Vers.38-41 - hambre/comida contaminada	Purificación de los alimentos	Comida sin daños
Vers. 42-44 hambre	Dar de comer al necesitado	Comieron y sobró

Los cuatro relatos tienen un movimiento muy significativo: de los problemas, al bienestar común, gracias a la intervención profética.

Es una estructura muy similar a las historias sanadoras de Jesús. Jesús se enfrenta a las situaciones difíciles. Jesús habla o actúa y aparece la novedad de vida.

La primera historia está relacionada con la extrema pobreza. Es importante reconocer que estos “milagros proféticos” no están vinculados únicamente a la sanidad física o espiritual, sino que la preocupación central son los recursos económicos que se necesitan para resolver el problema.

La cuestión del perdón de las deudas es crucial en el Nuevo Testamento. En el Evangelio de Lucas, esta cancelación de las deudas

es tan maravillosa como el hecho de la resurrección (Lucas 7:22; Lucas 4:18-19).

El segundo episodio es la narración del nacimiento del niño y la resurrección y encuentra un mensaje paralelo en Marcos 5:21-24, 35-43. Junto con la cancelación de las deudas, la resurrección es una dádiva maravillosa, es la autoridad de dar vida en las situaciones en las cuales reina la muerte.

La tercera y cuarta narración están vinculadas al hambre, y a la comida necesaria para sostener la vida. Estas historias están estrechamente vinculadas a los milagros de distribución del pan de Jesús (Marcos 6:30-44; 8:1-10).

Como nos decía Carlos Sediles de Nicaragua en el Simposio Bíblico celebrado en nuestro Seminario en Matanzas con el tema “Comunidades en Crisis”, “compartir el pan es el centro de la liturgia cristiana”. Esta tradición fue enriquecida en dos direcciones: una, neotestamentaria, dada por la alimentación del pueblo en el desierto con el maná, (Ex.16) más la historia del pan repartido por Eliseo (II Reyes 4:42-44). Estas dos historias contienen elementos comunes del evangelio de Marcos. Además, la tradición neotestamentaria de compartir el pan como parte del acto de servicio (Hechos 2: 46-47) causó posteriormente algunas dificultades (II Cor. 11:20-22).

Lo que resulta claro para nosotros es que cuando todos estos eventos suceden, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Reino de Dios se hace cercano.

El Reino de Dios actúa en el viejo orden de miseria y desesperanza para producir los cambios necesarios.

Estas narraciones constituyen una protesta poderosa contra un mundo que parece invariable, cerrado, lleno de desesperanza, y nos señalan un camino nuevo, donde es posible encontrar formas concretas para producir cambios históricos relevantes y confiables.

De manera que la iglesia debe asumir esta “visión mesiánica” de la realidad, y también comprometerse con esta misión y ministerio mesiánico.

Es un llamado a continuar la intervención de Eliseo llevando la vida a un mundo lleno de muerte y desesperanza.

Pero ahora, inspirados por el biblista argentino Néstor O. Miguez que nos recuerda “que nos han acostumbrado a leer la Biblia en la búsqueda del “mensaje teológico”. Leerla desde “afuera”, “objetivamente” para interpretar, “qué enseña y cómo debe pensarse el texto bíblico”. Y hemos olvidado incorporar nuestra propia experiencia como pueblo, nuestra propia vida cotidiana a la lectura. Tenemos que recuperar la Biblia desde el lugar de la vida de nuestros pueblos, que son pueblos pobres, sin poder, postergados, humildes, que tienen que ganarse el pan todos los días como pueden”.

Vamos a realizar un ejercicio de reflexión y acción, en relación con la vida cotidiana de nuestro pueblo cubano, tomando los tres aspectos desarrollados en la narrativa del ciclo de Eliseo.

Problemas	¿Qué intervención hemos realizado o podemos realizar?	¿Cuál ha sido o podría ser el bienestar común que hemos logrado o qué lograríamos?
-----------	---	--

Todo esto nos llevará, no a un acompañamiento pastoral –palabra que no me gusta mucho, sino a asumir compromisos pastorales con la vida cotidiana de nuestro pueblo.

CONCLUSIÓN

Las necesidades a las cuales Eliseo respondió eran necesidades de la vida cotidiana de su pueblo: libertad y vida para los pobres, esperanza para las familias sin hijos, restauración de la vida de los niños, alimento para los hambrientos. El profeta no solamente actúa en una gran escala política, trayendo la Palabra de Dios a reyes, y la voluntad de Dios a las naciones (II Reyes capítulo 3) sino

que también actúa en una forma decisiva para atender las necesidades comunes, personales de la gente que lleva su vida de día en día.

La proclamación de la Palabra de Dios incluye más que palabras, acción decisiva y práctica para traer vida y dar esperanza a otros. Como lo expresa un actor neotestamentario:

“Si un hermano o hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos; pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? (Santiago 2:15-16).

HACIA UNA IGLESIA LLENA DE GRACIA (Desafío de la ética a nuestras eclesiologías)

Emilio Castro

Dice Juan Stam en su contribución al primer libro sobre la *Gracia, Cruz y Esperanza en América Latina*, que pocos términos son tan centrales al pensamiento bíblico como la palabra *gracia*, y destaca que Kart Barth señala la importancia del binomio gracia-gratitud, caris-eucaristía, al insistir en que la gracia debe ser el principio central de nuestra teología y la gratitud, el motor central de nuestra ética.

En ese mismo artículo, Juan Stam nos señala que el Éxodo, hecho fundador de la historia de Israel, fue pura gracia divina y que el pacto con Israel fue otra gran manifestación de la gracia. Y luego nos dirá, y citamos textualmente de la pág. 28 del libro *Gracia, Cruz y Esperanza en América Latina*, “con Abraham y Sara, Dios pactó su gracia para la bendición de ellos y por medio de ellos a todos los pueblos”. (Gn 12:1-9, 13:14-17, 15:1-21, 17:1-22, 18:1-14, 22:15-18). Fue un pacto de gracia y bendición; de hecho, esa bendición a las naciones por el linaje patriarcal es un tema central del libro de Génesis.

Abraham bendice a Lot y a las cinco ciudades devastadas por la coalición de Quedorlaomer, (Gen.14). Intercede por Sodoma y

* Uruguayo, metodista, ex-secretario general del Consejo Mundial de Iglesias.

Gomorra (Gn 18). Laban confiesa a Jacob “*que, gracias a ti Yahvé me ha bendecido*”, (30:27-30). José, a quien el libro dedica sus catorce capítulos finales, después de haber sido esclavo y preso, se desempeña como primer ministro y ministro de agricultura en Egipto y planifica bien la economía (Gen. 47) para poder proveer alimentos, no solo a los egipcios sino a su propio pueblo, los israelitas y a todas las naciones circunvecinas. En José, el pacto de gracia se hizo comida, salud y vida para muchos pueblos, (Gn 50:19-30). En la base del pacto estaba la elección, no tanto para privilegio sino para servicio (que es en sí un privilegio). El escritor deuteronomista insiste en que esta vocación del pueblo era por la pura gracia de Yahvé, “*porque para Yahvé, tu Dios, tú eres un pueblo santo, Él te eligió para que fueras su posesión exclusiva entre todos los pueblos de la tierra, Yahvé te ha amado, no porque eras el pueblo más numeroso, sino el más insignificante de todos, lo hizo porque te ama y quería cumplir su juramento a tus antepasados, por eso te rescató del poder del Faraón y te sacó de Egipto con gran despliegue de fuerza*”. (Dt 6:8).

La elección del pueblo de Israel para ser bendición a los pueblos de la tierra manifiesta la gracia liberadora-redentora de Dios. Gracia que se va a manifestar plenamente en el NT, especialmente en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Así como en el AT la gracia es privilegio de quien la recibe, pero al mismo tiempo es equipamiento para responder a Dios, ejerciendo la misma actitud de amor hacia todos los pueblos de la tierra; así también en el NT encontraremos que la elección de la iglesia, la constitución de un pueblo de la fe en Jesucristo es portadora de bendiciones, de consuelo, de aliento para ese pueblo, pero es también el privilegio que se le otorga de asumir la corresponsabilidad con Dios, por el anuncio de la salvación a toda la humanidad. Uno de los pasajes evangélicamente más usados del NT, es la invitación de Jesús a sus discípulos (Mt 11:25-30): “*En aquel tiempo, respondiendo, Jesús dijo: te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque escondiste estas cosas a los sabios y a los entendidos y las revelaste a los niños; sí Padre, porque así te agradó, todas las cosas me fueron entregadas*

por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y al Padre conoce alguno sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar, venid a mí todos los que estéis trabajados y cargados y yo os haré descansar, llevad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas, porque mi yugo es fácil y ligera mi carga". La invitación es una oferta de consuelo, de cariño, de afecto, de confianza, pero es, al mismo tiempo, una invitación a llevar el yugo de Cristo y caminar con él en el cumplimiento de su tarea, "*su yugo fácil ligera su carga*" pero es esencial que los que viven de la gracia respondan con gratitud.

Es coherente la posición bíblica: Dios siempre llama para dar bendición y para habilitar, para ser y compartir bendición. El llamado no es al privilegio de disfrutar egoístamente, sino al privilegio de compartir y, en la acción de compartir, el privilegio se hace doble, se hace más rico, más evidente. Ser parte del pueblo de Dios implica privilegio y responsabilidad. En la carta de Pablo a los Filipenses, el apóstol describe la forma en que los cristianos se relacionan entre ellos, porque se han relacionado primero con el Cristo, que graciosamente les ofrece vida nueva, (Filipenses 2:1-11). "*Por lo tanto, si hay alguna consolación en Cristo, si algún consuelo de amor, si alguna comunión del espíritu, si algún afecto entrañable, si alguna misericordia, completad mi gozo sintiendo lo mismo, teniendo el mismo amor, unánimes sintiendo una misma cosa. Nada hagáis por contienda o por vanagloria, antes bien con humildad, estimando cada uno a los demás como superiores a él mismo, no mirando cada uno lo suyo propio sino cada cual por lo de los otros, haya pues en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús el cual, siendo forma de Dios, no estimó ser igual a Dios como cosa a que aferrarse sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres y estando en la condición de hombre se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual también Dios lo exaltó hasta lo sumo y le dio un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en*

el cielo y en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre". El llamado es a la imitación de Cristo, a sentir como él sintió y a dar como él dio.

Muchas veces nos desviamos de la verdadera riqueza del ser iglesia para pensar solamente en los beneficios que nos vienen por participar en ella, y damos testimonio de las bendiciones que hemos recibido de Dios sin reconocer que la gran bendición que Dios nos da es la vocación de servicio, es la vocación de solidaridad, es el dar testimonio de Jesucristo mismo. Podemos desviarnos de nuestra comprensión de la gracia divina, al estar tan conscientes de los beneficios que esa gracia nos trae, que nos olvidamos de que los beneficios solo muestran su autenticidad y encuentran su plenitud, en coparticipación con el mundo que nos rodea. En el consuelo que tenemos en la vida congregacional, descubrimos la vocación de evangelización y de servicio hacia el mundo, a la cual Dios mismo nos llama y el consuelo se hace aliento a la vocación, y en el cumplimiento de la vocación recibimos más consuelo por la alegría de los que reciben el evangelio a través de nuestra palabra o nuestro testimonio, y por la manifestación plena del Poder del Espíritu en la vida de la comunidad. La gracia es un llamado, una invitación permanente, no es una posesión.

Uno de los textos mas hermosos del NT se encuentra en la carta del apóstol Pablo a los romanos (8:35-39), "*¿Quien nos separará del amor de Cristo?, tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada; como está escrito: por causa de ti somos muertos todo el tiempo, somos contados como ovejas de matadero. Antes en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de Aquel que nos amó, por lo cual estoy seguro de que en ni la muerte ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo porvenir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada, nos podrá separar del amor de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro*". La profunda seguridad de que la fe puede resistir todos esos escenarios de tragedia, que el apóstol menciona, no des cansa en nuestra posesión de la gracia divina, sino en nuestro ser

poseídos por esa gracia. “Nada nos podrá apartar del amor de Dios”. Nosotros podemos, con nuestras debilidades humanas, caer en el proceso de vivir nuestra fe pero lo que no cae, lo que no falta nunca es la disposición amante de Dios, es su gracia permanente.

Decíamos que la gracia no es una posesión de la cual se dispone. Pero es una invocación a Dios, el cual siempre escucha, la *epiclesis*, la oración por el Espíritu Santo, pidiendo su presencia transformadora en nuestra vida y en la vida de la comunidad. Es la única garantía o promesa que tenemos, de que la gracia estará presente y multiplicará las fuerzas que necesitamos. Los bienes que recibimos son invitación a la gratitud y a la generosidad, no son derechos que hemos de reclamar, no son premios ni castigos, son gracia abundante, dádiva gratuita de Dios. Aquí vale la pena recordar el movimiento de la Reforma del siglo XVI, cuando Martín Lutero sale a la palestra denunciando la venta de indulgencias, que aseguraban el perdón completo contra ofrendas o pagos especiales: no hay nada que pueda ser propiedad nuestra, sino que todo es gracia de Dios. Fenómeno parecido al de las indulgencias que Lucero critica, se puede dar en nuestras prácticas eclesiales cuando se exigen ofrendas y sacrificios a cambio de la bendición de Dios. En un mundo en el cual todo parece tener precio, todo se compra y se vende, podemos contagiarnos de esa ideología y transformar la iglesia, expresión de la gracia y anunciadora de la gratuidad del amor de Dios, en proveedora de servicios contra su pago.

Esta referencia a problemas internos de las iglesias en América Latina abre a nuestra consideración la pregunta por el *ser* y el *que-hacer* de las iglesias en nuestro continente. Cómo respondemos a una conciencia de llamado que se expresa en el mensaje bíblico y llega a cada uno de los creyentes y a cada uno de los predicadores; cómo reconocemos y confesamos al Dios que gratuitamente envía a su hijo Jesucristo para dar su vida por la redención y la liberación del mundo; cómo reconocemos que en Jesucristo hemos recibido el consuelo de la presencia divina y cómo, en la vida de la co-

munidad cristiana, hemos podido experimentar de alguna manera la comunión, la fraternidad, el aliento, el apoyo de los demás; cómo reconocemos también que esa convocatoria de Dios al seno de su familia, al seno de su pueblo, es una convocatoria, no solo para nuestro bien sino para producir, a través de nuestro bien, el bien para toda la humanidad. En consecuencia, tenemos que preguntarnos muy seriamente cómo es posible que en un continente en el cual las iglesias cristianas son absolutamente mayoritarias y donde las iglesias de persuasión evangélica o de referencia directa al texto de la Biblia crecen numéricamente en forma espectacular, pueden darse las tremendas diferencias sociales que existen en nuestros países, aumentarse las injusticias en las relaciones humanas, aumentar el problema de la violencia doméstica y el de la violencia urbana, aumentar el problema del consumo de drogas, y mantenerse la corrupción en la vida pública. Mientras pensamos en este tema y reflexionamos sobre él, la prensa nos informa de que en Brasil, un buen grupo de diputados evangélicos han estado implicados en una maniobra de corrupción con la compra de ambulancias. Parece imposible que esto suceda a partir de una comunidad de fe, en la cual se ha vivido la gratuidad de la acción de Dios y se nos ha convocado a expresar nuestra gratitud en amor y servicio a los demás. La iglesia es un don de la gracia de Dios y como tal la hemos experimentado en nuestra propia vida; y como tal la anunciamos y la abrimos al mundo, pero la iglesia lo será en la medida en que viva de la gracia, del perdón, del amor de Dios, y se sienta convocada para ser servidora del proyecto de Dios, del proyecto de su Reino.

Quizás sea conveniente en este momento recordar la experiencia de conversión del apóstol Pablo, que después de haber sido perseguidor de la iglesia, se encuentra con el Cristo resucitado, quien lo interpela: “¿Por qué quieres seguir dando coces contra el aguijón?”, y Pablo solo puede caer de rodillas y pronunciar la frase, “Señor ¿qué quieres que haga?”. (Hch. 9: 3-6). La experiencia de la conversión es real y formidablemente bella, totalmente gratuita. A quien solo podía ofrecer las cadenas que había puesto sobre los

cristianos y la sangre de los que castigó, Dios le dice: basta ya de un camino equivocado, levanta tu mirada, hay posibilidades nuevas; y Pablo solo puede responder con una ofrenda total de su persona: “Señor ¿qué quieres que haga?”.

Las iglesias en América Latina están presentes en todos los estratos de la sociedad, en lo profundo de la montaña y la selva, como en los arrabales de las grandes ciudades. En todo lugar son comunidades, pueblo de Dios, casa del espíritu, centro de afirmación de los dones que Dios distribuye para bendición de todos, llamados a ser lugares de consuelo y de ayuda recíproca. El hecho de que la iglesia esté presente en todos esos lugares significa una gran bendición y una gran responsabilidad: bendición, porque nos pone en contacto directo con todos los sectores de la sociedad y en particular con los más pobres, los más necesitados, los que son objeto particular de la gracia y del amor de Dios. Por eso, las iglesias se ven convocadas a abrirse como lugares de recepción, de bienvenida, de consuelo, de apoyo, de sustento, de esperanza. Cuántos solitarios hay en nuestras grandes ciudades!, ¡cuántos millones de personas que han dejado sus lugares de residencia para buscar una vida mejor, a través de las posibilidades de trabajo en las grandes ciudades, en las que a veces encuentran solo desengaño y soledad! Las iglesias están allí, comunidades de fe, comunidades de amor, para ofrecer una mano al solitario, abrirse a escuchar y compartir la experiencia bendita de la gracia divina. Así mismo, nuestro continente está lleno de violencia, violencia en las grandes ciudades, en el abuso que se ejerce contra los campesinos y los indígenas; violencia familiar; la iglesia está presente para proveer consuelo y apoyo al que sufre, para reprender al violento, para anunciar el nuevo año de las posibilidades que la gracia de Dios abre en todas las sociedades.

En América Latina también tenemos presentes las grandes tragedias que afectan a la salud de la comunidad: el sida, la drogadicción, el alcoholismo, tantas enfermedades que aíslan, que discriminan, que separan; y la iglesia está llamada a ser el lugar de refugio, el lugar de perseverancia para con todos los marginados de la

sociedad. América Latina conoce también las discriminaciones raciales: todavía después de 500 años del inicio de la colonización del continente, no se ha logrado justicia básica para los pueblos indígenas. Todavía nuestros parlamentos vacilan en promulgar leyes que reconozcan los derechos tradicionales de esos pueblos autóctonos. En cuanto a la discriminación de género, todavía nos falta reconocer el valor de la mujer para la vida del hogar, sí, pero para la de la sociedad también, y la de la iglesia también, para que se faciliten caminos a fin de que su contribución enriquezca toda la vida de la sociedad. La iglesia tiene que ser un lugar de reconocimiento de los dones de liderato y de servicio que Dios ha dado a las mujeres y que habiéndose ejercitado en la iglesia, pueden manifestarse también en beneficio de toda la comunidad.

La iglesia es lugar de consuelo y también lugar de inspiración para el servicio, para la proclamación, para la exigencia de cambios en toda la sociedad. La gracia de Dios es gracia que consuela y conforta, pero gracia que desafía y envía; es llamado para ser bendición y, en consecuencia, nuestra existencia en América Latina tiene que ser una señal de esperanza, tiene que ser una señal de aliento para todos los que miran hacia un mañana más justo, más solidario.

El subtítulo que la propuesta de los editores ha puesto a este capítulo, el desafío de la ética a nuestras eclesiologías, nos obliga a entrar en digresiones sobre temas fundamentales. La iglesia que se reconoce fruto de la gracia divina busca expresar en palabras, en conceptos, esa realidad, intentando definirse, explicarse su sentido, su ser, a sí misma y al mundo. A estos intentos de autodefinirse y de presentarse, a esta reflexión sobre su propio ser, llamamos eclesiología. La palabra puede hacernos pensar en fórmulas doctrinales de ámbito académico, pero su intención primaria es expresar y formar la autoconciencia, la vocación de la comunidad de fe, señalando siempre hacia su origen y destino en la gracia y propósito de Dios. Así, por ejemplo, el NT no nos da una definición académica de lo que significa ser iglesia, pero sí un conjunto de imágenes que nos proveen de visiones de la voluntad de Dios para ella y de las

posibilidades que abren esas imágenes. Así, si se nos habla de la iglesia como pueblo de Dios, ya encontramos la referencia en el AT (Jeremías 31: 33, Ezequiel 37:27). A través de la palabra de Dios y del espíritu, Dios elige y forma entre todas las naciones de la tierra, una en particular para traer la salvación a todas: *“La elección de Israel marca un momento decisivo en la realización del plan de salvación. Este pacto lleva consigo muchas cosas, incluido un llamado a la justicia y a la verdad. Pero también un gracioso don de koinonia, comunión, un impulso dinámico que es evidente a través de la historia del pueblo de Israel, aun cuando la comunidad pueda romper esa comunión. A la luz del ministerio de la enseñanza y, por encima de todo, la muerte y resurrección de Jesús, y el envío del Santo Espíritu en Pentecostés, la comunidad cristiana cree que Dios envió su Hijo para traer a cada persona la posibilidad de comunión con otros y con Dios, manifestando así el don de Dios para todo el mundo”*. (La naturaleza y propósito de la iglesia, editado por el CMI, nov 1998, pág. 13).

Las imágenes son varias, *pueblo de Dios, casa de Dios, cuerpo de Cristo, morada del espíritu*, pero todas son referencias a la presencia de Dios y a la acción del Espíritu Santo, es decir que toda referencia al ser de la iglesia es necesariamente una referencia a su nacimiento y vida en Dios, a su identidad y vocación en el Espíritu Santo; es, en suma, una apelación constante a la gracia de Dios.

La eclesiología en sus definiciones lleva consigo una proclamación vocacional: la iglesia es fruto de la gracia y, al mismo tiempo, debe ser manifestación de la voluntad salvífica de Dios para el mundo. Es transmisión de la gracia, no como depósito que se administra y distribuye, sino como anuncio testimonial con invitación a la participación, como espera vigilante, anhelante, de la manifestación de Dios. La gracia no es una sustancia que se distribuye, menos aún, algo que se puede comprar o vender, sino que es la disposición bondadosa de Dios, es la fidelidad de Dios a la cual se señala y de la cual se testimonia, y a la cual se invoca y de la cual se vive. A la iglesia le han sido dados los medios de gracia, es decir, los sacramentos, sobre todo el del bautismo y el de la santa ce-

na, pero en todos ellos la referencia es siempre a la *epiclesis*, a la convocatoria, a la apelación, a la presencia y la acción de Dios. No es una acción administrativa eclesial sino una vivencia profundamente espiritual. La eucaristía, que es participación en el misterio de la encarnación y vivencia de la vocación redentora de Dios hacia toda la creación, presente en el pan y el vino, se confirma, se completa con la *epiclesis*, participación, espera anhelante en la acción del Espíritu Santo. Tal es el carácter existencial de la vida de la iglesia, que la autentifica como tal.

A partir de las imágenes de la iglesia en la Biblia y de la experiencia eclesial de los siglos, las iglesias han ido definiendo su identidad en fórmulas diversas, algunas peculiares de un grupo particular, pero no de los demás; otras, más generales; así, las marcas clásicas de la iglesia son las de su “unidad, santidad, universalidad, apostolicidad”. La iglesia solo puede ser una si es el cuerpo de Cristo, si es el pueblo que Dios llama. Una iglesia congregacional, nacional o universal, que no asuma como vocación propia la búsqueda de la unidad de los cristianos, no es una iglesia en el pleno sentido del término, porque en la voluntad de Dios y en la oración de Jesucristo, la unidad es un valor supremo. Así mismo, una iglesia que haga discriminaciones de carácter racial, nacional o social entre sus miembros, o en relación con la comunidad en la cual se encuentra, es una iglesia que niega su ser universal, su llamado a constituir un nuevo pueblo de Dios que supera todas las barreras, todas las separaciones.

Una iglesia que no busca la santidad y que no está en permanente actitud de arrepentimiento y purificación, no puede ser llamada *santa*, porque no da testimonio del Dios santo que la santifica. La iglesia tiene la vocación de universalidad, abraza toda la creación y asume la responsabilidad por todos los seres humanos. Una iglesia con divisiones raciales, clasista o sexista es negación de la vocación de unidad a la cual somos llamados, es negación de nuestra catolicidad, es negación de la santidad a la cual se nos convoca. Una iglesia que no asume su punto de partida en el testimonio de los apóstoles y no se reconoce enviada –en el sentido de la

palabra apostólica— a compartir el mensaje del amor de Dios en Jesucristo a toda la humanidad, es una iglesia que niega su razón de ser.

Es decir, hay interacción entre las imágenes o los conceptos de nuestras eclesiologías y la conciencia y la experiencia de la gracia de Dios que nos convoca a vivir en actitud dinámica de recepción de esa gracia y de transformación de nuestra conducta y de toda la situación humana, para llevarlas más cerca de la voluntad divina. Una iglesia que no vive el dolor de los pueblos que sufren por las guerras, por las discriminaciones sociales, por la ausencia de justicia, es una iglesia que se ha olvidado de su razón de ser en la gracia de Dios. Las iglesias han intentado a lo largo de los siglos concretar en grandes líneas definitorias su identidad a través de formas litúrgicas, de *credos* que dan cohesión a la comunidad y ayudan a expresar su continuidad histórica y que han servido y sirven para evocar lo esencial de la fe. No son fórmulas que operan por sí mismas, independientes de su origen de la gracia de Dios, ni de su vocación presente de apelación a la acción del Espíritu Santo: el peligro de la rutina siempre existe, pero no es un fatalismo en el cual tenemos que caer. Así mismo, a través de fórmulas canónicas o leyes, las iglesias se han equipado para su vida comunitaria ordenada, pero no se han fosilizado. La ley que mata es la que se independiza de su fin, de su fuente y su propósito en la libre gracia de Dios; la ley que sirve a la vida es la que recuerda su origen en esa gracia liberadora de Dios y la que recuerda que su vocación es servir en Jesucristo a él, y con él, a la liberación de toda la creación. Precisamente para evitar la esclavitud a la ley, las iglesias han desarrollado la hermenéutica de la filantropía, que es la interpretación de los cánones y sus leyes en el amor y la libertad, tal es la gran diferencia entre la ley al servicio de la vida y la ley que mata.

Nuestro tema es el desafío de la gracia y el desafío de la ética a la eclesiología, pero recordemos también que las iglesias juntas y, a veces, individualmente, hacen pronunciamientos sobre la situación imperante en la sociedad o en el mundo en general. Las iglesias no solo establecen cánones que rigen su vida interna: también

hacen apreciaciones sobre valores humanos y comunitarios, son lecturas que quisieran ser proféticas sobre situaciones sociales que desafían a la conciencia cristiana. En muchos casos, las iglesias juntas hacen pronunciamientos de carácter ético a los cuales atribuyen una importancia esencial a su realidad eclesial. Ha surgido una expresión de “status-confesiones” para registrar la resistencia de las iglesias a situaciones como la del *apartheid* en Sudáfrica, situaciones que asumen fuerza confesional, cuando la injusticia es negación de la humanidad de los diferentes.

La Alianza Reformada Mundial vivió intensamente ese debate en su última asamblea, cuando la injusticia que se denunciaba, frente a la cual se exigía una clara actitud de rechazo, era la estructura económica dominante con sus secuelas de marginación y miseria. Elevaremos a nivel de afirmación de fe, las posturas cristianas en el campo de la economía nacional y mundial; ya el doctor Vissert’Hooft señalaba en Upsala que la “ortopraxis y la ortodoxia se corresponden una a la otra” y que es culpable de herejía, tanto aquel que se olvida de amar a su prójimo como aquel que niega un dogma fundamental de la fe cristiana.

Es evidente que la eclesiología de la gracia plantea serias preguntas a un sistema de organización social que humilla al ser humano como consumidor, cosificándolo y marginándolo. Es evidente también que la creciente conciencia colectiva sobre los derechos humanos individuales y sociales cuestiona prácticas y convicciones eclesiales. En esta interacción entre la gracia de la cual vivimos y la obediencia que queremos manifestar en la vida cotidiana, va a surgir el caminar de la iglesia por la obediencia debida, el caminar de la iglesia con la libertad de afirmar los nuevos caminos que Dios puede estar indicando para nuestra marcha.

La eclesiología afirma nuestra identidad: vivir a la altura de sus exigencias es la tarea a la cual nos convoca la ética. La gracia de Dios es fundamento, base y meta de todo nuestro ser eclesial: que así sea.

“MI GRACIA, NO DESGRACIA”

La gracia de Dios en la vida cotidiana

*Elizabeth Salazar-Sanzana*¹

Trabajar la *gracia* desde lo cotidiano significa prestar oído a los diversos clamores que surgen a partir de la situación que nos aqueja como América Latina y Caribe. La más simple observación de nuestra realidad como continente nos impide hablar de *gracia* ante tantos signos de *desgracia*. Los diferentes rincones de nuestros países del tercer mundo, exclaman: ¿por qué a nosotros Señor? ¿Por qué otra vez a nosotras? ¿Por qué tanta vulnerabilidad e injusticia? Son múltiples las situaciones de agonía extrema y no podemos dejar de preguntarnos los porqués del sufrimiento y la fragilidad. Sin embargo, en medio de la miseria y el dolor, el Espíritu nos llama a mirar con esperanza, a observar su acción en el mundo, a visualizar su misericordia y su obra en medio de los tiempos. Pretendemos aquí reflexionar desde los caminos de la vida, desde nuestra cotidianidad, sobre la gracia de Dios.

¹ Teóloga chilena, docente de teología sistemática e historia de la Facultad Evangélica de Teología en Concepción-Chile y del Instituto de Estudios Religiosos de la Universidad Miguel de Cervantes Santiago.

NUESTRA COTIDIANIDAD

Al reflexionar respecto de la acción de Dios en la cotidianidad, debemos prestar atención a lo que significa la realidad latinoamericana. Nuestra situación está marcada por constantes noticias que nos advierten de los daños ecológicos y del avance nefasto de la globalización. Las desigualdades sociales que existen en nuestro continente han arraigado en él de tal manera, que llegan a ser consideradas por muchos, no solo inevitables, sino justificables, hasta el punto de atribuirles aspectos 'beneficiosos', como parte de la resignación.

Es frecuente oír hablar del crecimiento económico de nuestros países, de su desarrollo humano y social, y los que aquí estamos viviendo cada día sabemos que estas llamadas *políticas de desarrollo* sólo provocan más víctimas, más excluidos y excluidas. Pero estos evidentes sacrificios humanos se justifican como necesarios para el funcionamiento del sistema. Las personas se consideran en función de las leyes económicas, y no de la vida y del bien común.² En la cotidianidad nos experimentamos como excluidos y excluidas: barrios a los cuales no tenemos acceso, templos de consumo que nos invitan, pero al mismo tiempo no nos satisfacen, colegios que ofrecen una excelente educación, pero que están cerrados para nuestros hijos e hijas, relaciones internacionales y culturas ajenas que podemos ver solamente a través de los medios de comunicación. Al mismo tiempo, participamos, pero estamos excluidos. Eso produce tensiones de expectativas y constantes frustraciones. Estamos sobreestimulados/as, con las tecnologías y los mensajes atractivos que nos excitan, pero al final no recibimos la satisfacción que esperamos.

Es evidente el deterioro de la vida, no sólo en los ámbitos macro estructurales de la economía mundial, sino también en el plano personal, en lo micro; hay desafíos claros que nos plantea la globalización, con respecto de lo macro y lo micro, en lo global y

² Mo Sung, J., Deseo, mercado y religión, Santander, Sal Térrae, 1998. p. 106

lo personal.³ En el campo religioso hay una crisis que algunos han denominado crisis de sentido o de fe, pues lo que se constata es que estamos en medio de una desregulación religiosa, una fragmentación o pluralidad del campo religioso.⁴

Plantear lo cotidiano para nuestra reflexión es considerar esta situación, uniendo y poniendo atención en las herencias y los discursos; pero además de considerar estas pluralidades, significa atender a realidades ajenas a la discusión clásica de nuestro quehacer teológico. Prestar oído a nuestra cotidianidad es incorporar a nuestra reflexión los cuestionamientos, vivencias y búsquedas, los nuevos sujetos y nuevos escenarios. Significa partir desde la práctica de la gente, de los sujetos reales con sus incertidumbres, en un mundo que cada vez tiene para ellos menos sentido. Nuestros ancianos ya no quieren soñar y ver visiones pues, al parecer, el denominador común es la productividad y para el liderazgo ágil en la obra de Dios, ellos y ellas no califican. Por este afán de resultados inmediatos, que es lo que cuenta, es muy angustiante observar el dolor que provoca tener un sector en las congregaciones que no entra en las nuevas distribuciones ministeriales, por ser pobres, por ser ancianos o ancianas, por ser indígenas, por ser diferentemente capacitados, por ser niño o niña, por ser mujer, entre otras discriminaciones.

En esta realidad se nos presenta la gracia, que es un tema recurrente en sermones y tratados devocionales. El cuidado que Dios tiene de sus hijos e hijas y que se manifiesta en ellos y ellas es una constante razón de alabanza y reconocimiento. Sin embargo, hay algunos reparos al cuidado amoroso. Parafraseando a Dorothee Sölle, basta un niño hambriento para dudar de ese Dios de amor. Nuestras congregaciones que, insertas en la realidad tercermundista, viven y observan cada día la angustia de nacer en una situación calamitosa, se interrogan sobre los sufrimientos de la sociedad, so-

³ Miguez, Nestor, Globalización y Ecumene, en Hansen, G.(ed.), *El silbo ecuménico del Espíritu*, Buenos Aires, ISEDET, 2004. p. 88-89

⁴ Bastian, Jean Pierre. La mutación religiosa en América Latina. México, FCE, 1997.p.9-10. Citado por Ocaña Martin. Los banqueros de Dios. Lima , Puma, 2002.p. 58-59

bre los dolores que acompañan sus vidas. Algunas “*almas necesitadas*” buscan entre las ofertas del mercado religioso, cuál les es conveniente como bálsamo. Cantos, literaturas, óleos, tierra santificada, velas y hasta sermones grabados son útiles para mitigar la angustia y el dolor. La miseria, la enfermedad y el hambre han acaparado gran parte de los gritos de angustia de nuestra América Latina y el Caribe, y su interrogante es ¿Dónde está Dios?

Lo que observamos en esta cotidianidad eclesial es que las generaciones más jóvenes, con su actitud y alocución, devuelven a la iglesia el discurso de misericordia y el discurso del pecado, que surgen como explicación en cualquier circunstancia. Los viejos sermones y estudios bíblicos son interpelados por la propia realidad, y las respuestas que se obtienen de versículos aislados ya no sirven para calmar a las “*almas abatidas*”. Nuestras iglesias se encuentran cuestionadas sobre todo por los jóvenes que no reciben respuestas existenciales a sus inquietudes. La juventud insatisfecha en nuestras comunidades no acepta respuestas simples que le lleven a la espera pasiva de una escatología tradicional.

Por esto, Latinoamérica y la América del Caribe, aunque con dificultades, vislumbran brotes claros del Reino de Dios.

Pero el Espíritu de Dios insta a la creatividad y así como las flores coloridas germinan en el árido desierto atacameño después de la lluvia, nuevas prácticas que desafían nuestra reflexión surgen de donde parecía no haber expectativa alguna. Una mirada distinta hacia la realidad se visualiza en lo cotidiano, en la caminata. Por esto, Latinoamérica y el Caribe, aunque con dificultades, vislumbran brotes claros del Reino de Dios.

Surgen los conceptos con nuevos contenidos, por ejemplo qué se entiende por gracia, o por pecado. Parecen abstractos estos términos teológicos y, sin embargo, tienen que ver con las epistemologías que, a su vez, están en directa relación con nuestra ética. En todo acto de conocimiento hay una visión y una comprensión del mundo y del ser humano. Este saber se manifiesta en lo cotidiano, en el actuar habitual, en la vida, en que rescatamos muchos ejem-

plos de las implicaciones éticas de los conocimientos. Hay oportunidades en que las acciones concretas que repercuten en nuestras familias o nuestras congregaciones son tomadas como producto de un conocimiento adquirido, que transformamos en acción. Los cambios en nuestro mundo nos confunden y nuestras iglesias no siempre tienen repuestas claras o que lleguen a los miembros.

No obstante esta realidad confusa, desde nuestro diario vivir somos testigos de una cotidianidad transgresora, profética, vivificante. Por esto, para enfrentar el concepto de pecado que heredamos, para ser profetas denunciadores del pecado y anunciadores de la gracia, se requiere reflexión respecto de lo que significa la gracia de Dios y la suficiencia que nos ofrece su Espíritu.

EL PECADO QUE MORA EN MÍ

Una joven peruana emigrante que hace unos meses fue asaltada y duramente golpeada incluso con consecuencias graves, se cuestionó lo sucedido..., pero no encontró respuestas a su frustración y tristeza, solo la consolaba la idea de que habría podido ser peor. Lo mismo sucede con el adulto mayor que pierde espacio en la sociedad o con los niños que son abusados por su condición disminuida respecto de los adultos, y no tienen voz para denunciar. La gran masa de cesantes o la mano de obra barata reciben voces que les mandan sobrellevar la carga.

Hay momentos en que no se encuentran respuestas y se escucha desde la tradición y la autoridad eclesial: “te *basta mi gracia*”. No se denuncia el pecado, ni se anuncia justicia y verdad. En medio de las interrogantes sofocadas por el temor a ser reprendido, las voces surgen: ¿Que me baste la gracia? Y se escucha la respuesta: “Sí, *porque somos pecadores*”. Es el llamado a la resignación, pues ‘*no merecemos más*’. Y ¿qué hacer con los sentimientos negativos relacionados con una situación indigna? Violentar los sentimientos de frustración e impotencia es escandaloso, no es posible pensar lo contrario ¿Cómo contradecir lo que Dios dijo a Pablo?

¿Seremos mejores que Pablo? Las sensaciones de insatisfacción son patentes.

Las experiencias son variadas y es un desafío conocer la manera que tenemos de comprender el mundo, el ser humano, el pecado. Cuando hablamos de comprensión de la realidad e incorporación de lo cotidiano, estamos hablando de lo que describíamos anteriormente; de estas miradas, de esta comprensión de las cosas que nos afectan, de nuestras experiencias de vida, de las aprehensiones que tenemos de ella, de la gracia y desgracia que nos rodea. ¿Será que Dios frente a mis clamores me dice esto?; ¿lo dice hoy también para América Latina? ¡Bástate mi gracia! Las prácticas de nuestras congregaciones delatan experiencias que se acercan a visiones nefastas y necesariamente debemos liberarnos de ellas, pues atentan contra lo que es el Evangelio.

Cuando estamos frente a la gratuidad de Dios, nos conmovemos y su presencia es reconocida, pero en medio del sufrimiento nos cuesta percibirla de modo concreto. El pecado que hemos aprendido a ver en cada una de nuestras acciones nos pesa de tal manera que, aunque nuestro discurso sea triunfalista: *“todo lo puedo en Cristo que me fortalece”*, en lo escondido del cuarto hay una afirmación poderosa: *“soy culpable de lo que me pasa, lo merezco, soy culpable...”*. El sentimiento de culpabilidad es demasiado profundo y forma parte del condicionamiento religioso heredado. No sólo interiorizamos los contenidos de lo que entendemos por pecado, sino que nos apropiamos de prácticas que nos dicen que somos responsables de él: del pecado hereditario, social, estructural y personal. Esta capacidad heredada desde la teología medieval tiene al ser humano viviendo en la frustración de *pecado versus santidad* y habiendo sido reforzada a través de corrientes fundamentalistas, hoy resurge con las teologías postmodernas. Esto ya ha sido trabajado por algunos autores como Tamez y Sobrino, que nos advierten que en nuestras comunidades más empobrecidas sus miembros se apropian con facilidad de toda culpa.

“No es que los pobres no se sientan pecadores, al contrario: han internalizado de más el hecho de que son pecadores; pedir perdón a Dios por todo es una actitud que forma parte de su religiosidad”⁵.

El pecado que mora en mí no me deja caminar... Esta fue la frase que más me quedó grabada de una historia de escuela dominical: El Peregrino. El peregrino quería avanzar, pero su mochila, pesada por el pecado no se lo permitía, ni le era posible levantar la cabeza para ver por dónde pisaba. Al parecer, hay personas que a pesar del descanso que el Evangelio les ofrece, no pueden abandonar la carga que los apresa. Aceptan la reconciliación con Dios y con el prójimo, pero no, la reconciliación consigo mismos. Necesariamente se debe entender y denunciar este discurso de *antigracia* que se opone al perdón, a la justificación, y que, lamentablemente, es común en nuestras iglesias latinoamericanas. La justificación por la fe, herencia tan preciada de nuestra Reforma, debe ser recuperada en su centralidad.

Por esto es urgente reflexionar desde un teologizar humilde, consustanciado con el evangelio del Reino, centrado en la experiencia de fe, que nos ayude a dilucidar el pecado sin renunciar al rigor científico y bíblico. Este quehacer teológico puede constituirse en respuesta adecuada para nuestro tiempo. Por esto necesitamos remitirnos a los conceptos bíblicos, a las preguntas desde la experiencia de fe, al desafío de recrear nuestra cotidianidad llevando a ella nuevos aportes.

Reflexionar sobre el pecado y el perdón del pecado ha sido el tema de la teología paulina que ha acompañado a la iglesia. Todos somos pecadores y pecadoras (Romanos 3:23); y si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mismo un mentiroso (1 Juan 1:10). El pecado es visto por Pablo como culpa y con cierta fatalidad, como acción conciente del ser humano y como parte ineludible de su destino (Romanos 7:17 y 20), donde desde el principio está el pe-

⁵ Tamez, Elsa, *Contra toda condena*, San José, Dei, 1991. p.21-22

cado que arrastra. También Romanos 5:12 denota el carácter subjetivo y nuevamente fatalista del pecado de Adán, señalado como origen del pecado de todos y todas. Por lo que no es nuestra intención liberar del pecado y de la responsabilidad de la ética personal, sino reflexionar sobre un tema que varios autores y autoras han advertido a la hora de trabajar la justificación por la fe.

Lutero personaliza y radicaliza el pecado, pues este es el de la incredulidad; o el del orgullo, la desidia y la mentira, como lo amplía K. Barth. Sin embargo, incredulidad, orgullo y mentira son más bien manifestaciones del pecado. La “*sola gracia*” cobra sentido real frente al trasfondo del pecado hereditario. No obstante, tenemos la dimensión mayor del pecado, pues si el pecado fuera solamente una acción del ser humano individual, también la redención del pecado sería obra del ser humano. Pero el ser humano es incapaz de liberarse del pecado en todas sus dimensiones, por sus propias fuerzas exclusivamente, por el hecho de que el pecado es también fatalidad. Parafraseando a Lutero diríamos que el pecado es la prisión de la que sólo Cristo puede liberarnos. El ser humano refuerza con sus propios pecados, esa distancia respecto de Dios, no desestimando el pecado hereditario. Es decir, somos pecadores por nuestro profundo pecado, pero no sólo por el nuestro, sino por el que nos rodea. En otras palabras, el “*extra me*” de la gracia presupone un “*extra me*” del pecado. Si el pecado estuviera solamente dentro de mí, si fuera la acción del ser humano individual o sin más, el pecado actual, entonces la liberación vendría en esos mismos términos, en forma de autoliberación. Pero el pecado es la rebelión contra Dios y es transgresión de los mandatos de Dios; es omitir el bien, es la incredulidad que lo sobrepasa todo.

El ser víctima del pecado estructural, también lleva a observar que “el pecado estructural es siempre resultado de la actitud pecaminosa con que el ser humano aborda el hecho comunitario o el hecho social”.⁶ Y se observa la situación del mundo como resulta-

⁶ González F. José & Vidal, Marciano, Pecado Estructural, en Vidal, M (org) Éticas teológicas: conceitos fundamentais, Petrópolis, Vozes, 1999. p. 366.

do del pecado que desata la furia y la ira divinas. En una sociedad invertida, el pecado estructural no solo absorbe la ley, sino también atrae al ser humano a pecar. La teóloga Elsa Tamez advierte que según Pablo el problema no radica en la ley en sí, ni en la persona en sí, sino en el pecado: “*Pablo presenta un dilema trágico del ser humano: su conciencia separada de su práctica*”.⁷ Es la tensión y distancia que advierte entre el querer hacer el bien y el obrar el mal como resultado de la intención, entendiendo la realidad del pecado como causante de esa incoherencia.

Si volvemos a nuestra cotidianidad, nos encontramos en medio de una sociedad en la cual los antivalores son evidentes y donde no sabemos dilucidar el pecado que mora en nosotros y nosotras, pues somos parte de este sistema pecaminoso. Vive en todos porque somos víctimas tanto como victimarios y victimarias. En el diario vivir, nuestra propia realidad nos empuja a sentir que esto es injusto, que no puede ser así, que Dios no quiere esto para su pueblo, pero luego llega el discurso dominante y condenador: “*todo lo que pasa es consecuencia de tu pecado*”. Esto conlleva un fatalismo tal, que arrastra a las personas a la búsqueda de sorbos o migajas de consuelo en las múltiples ofertas del mercado religioso. Nos sentimos envueltos en el pecado, que es cada vez más difuso e inevitable.

A esta situación se añade el otro extremo de mensajes light que llegan a relativizar el pecado de tal manera, que la gracia se desprecia con mensajes que manifiestan el pecado como virtud. El mercado ha hecho que el pecado sea mirado como virtud. El pecado se halla entre nosotros y nosotras y no es ninguna virtud.

LA GRACIA QUE ESTÁ EN MÍ

La gracia en su gratuidad insiste en la decisión libre de Dios de concedérmola. Su misericordia nos la entrega, debido a nuestra incapacidad de ganar esa gracia o favor de Dios. Él en su libertad nos

⁷ Tamez, E., Pablo y la ley en Romanos: Una relectura desde América Latina, en HANSEN, G(ed) El silbo ecuménico del espíritu, Bs As, Isedet, 2004. p. 318-319

ofrece su gracia, pero ofrecémosla no es para Él una obligación. Como pecadores, merecemos sólo que Dios se aleje de nosotros y nosotras, pero allí está. Esa gracia que está en mí, que no es recompensa, en el sentido estricto de la palabra, es gracia total, de pura bondad. Dios se gratifica a sí mismo, recompensándonos. No nos da su gracia *para ser* Amor, sino porque *es puro amor* nos da su gracia.

Pero es parte de nuestro léxico bíblico la afirmación de que de la misma forma en que abunda la gracia, abunda el pecado. La animosidad de Dios contra el pecado se revela en la cruz: nuestro pecado se deja ver en ella en toda su amplitud. Somos pecadores y pecadoras, irrevocables, inexcusables, por lo que debiéramos tener a Dios en contra de nosotros y nosotras, pero como lo expresa el Evangelio, Él es camino, verdad y vida para seguir. Somos pecadores, pero Cristo nos redime. Entender y recibir la gracia divina pasa por la necesidad de reconocer nuestro pecado. La realidad cotidiana que describimos antes no nos deja aceptar esta reflexión sin cuestionar nuestra postura frente a esta gratuidad y hacia lo concreto de nuestras vidas. Hay una inclinación maléfica a buscar caminos equivocados que desprecian o pretenden comprar el favor de Dios.

Observando nuestras comunidades en su cotidianidad, hay visiones que reducen la gracia a un acompañamiento o guía en el camino de perfección que requiere necesariamente del sufrimiento del ser humano como parte del proceso del vivir. Al parecer, la gracia se fortalece en la medida en que la miseria, la desgracia y la antigracia abundan. Esto se manifiesta en el eslogan “*si sufrimos aquí, reinaremos allá*”. Las desgracias se entrelazan con mariposas y la angustia e impotencia tiene la música de Mozart... Es alegre el sufrir y lloroso el caminar. Peligrosamente, sólo vemos la gracia cuando somos desgraciadas y desgraciados. Según esta mirada limitada de la gracia, Dios nos mira con amor, con misericordia, cuando sufrimos y castigamos nuestra miserable carne.

Mientras los estudios bíblicos en nuestras congregaciones nos impulsan a resaltar la gracia, el pecado aflora como si estuviéramos

mos jalando un extremo del otro lado de la cuerda. Son tantas las ocasiones en que la fatalidad de la vida se deja entrever en la angustia de asumir la actual situación, que pareciera que la gracia nos desgracia. No queremos que sea así, pero se comprueba que hay ocasiones en que la alegría de vivir se aleja de tal manera, que es como si la gracia dependiera de nuestro estado de ánimo. Como manifiesta Rubem Alves al plantear la acción de Dios como base de la vida: “Quiero vivir en cuanto tenga prendida en mí, la capacidad de conmoverme frente a la belleza”⁸.

La gracia se manifiesta en mí claramente, pues miro y me estremezco, sin perder la capacidad de asombro. La gracia se manifiesta cuando podemos proclamar proféticamente la acción divina, pues entonces se hacen evidentes la gracia y la desgracia. Sólo vemos la desgracia cuando vivimos en la gracia, cuando como pueblo de Dios somos tocados y llamados a la misericordia.

La Iglesia cristiana se involucra en la situación de nuestros pueblos indígenas, en la de nuestras hermandades negras, en la de los pobres y marginados, pues la sensibilidad, la conciencia de pertenecer y vivir en la gracia de Dios, no deja a nadie sin actuar, sin encarnar el sufrimiento del prójimo. De alguna manera, la respuesta a esta gracia aflora en nuestras comunidades, con acciones concretas. En los días angustiantes de temporales, inundaciones, ciclones y terremotos en varios pueblos latinoamericanos que sufrieron los rigores de la naturaleza, la solidaridad de muchas personas se hizo efectiva en redes de socorros médicos, en entrega de víveres, en lugares de acogida en escuelas, hogares y templos. Los signos de vida surgen de quien tiene vida; la acción concreta de anuncio y denuncia es propia de quien está puesto como atalaya para mirar de lejos.

Gracia es fuerza para vivir, es vida para tener fuerza, es gracia para tener gracia para vivir. No es cualquier gracia, no es cualquier vida, no es fuerza banal. La cotidianidad es el lugar de convergencia del quehacer teológico, a fin de reflexionar sobre las misericor-

⁸ Navegando, Campinas, Papirus, 2002. p. 25

días de Dios, abrir nuevas ventanas para el diálogo con la otra y con el otro y dar nuevos contenidos a viejas mortajas teológicas.

Cuando hablamos de la gracia debemos centralizarla en Jesucristo, nuestro mediador, el reconciliador entre Dios y los seres humanos; Él interviene delante de los seres humanos, entre Dios y la humanidad, pidiendo y despertando la fe, el amor y la esperanza a favor de Dios, e interviene delante de Dios representando, satisfaciendo, a favor de los seres humanos. De esta manera, Jesucristo da testimonio y garantiza al ser humano la libre gracia de Dios, pero también testimonia y garantiza la libre gratitud del ser humano. Establece, en su persona, el derecho de Dios frente al ser humano, pero también el derecho del ser humano ante Dios.

Es común a en la cotidianidad eclesial escuchar: *“Dios nos habla y el ser humano escucha, Dios ordena y el ser humano obedece, la honra de Dios brilla en las alturas... la oscuridad del ser humano le acompaña en su humanidad pecaminosa”*. Estas expresiones asustan cuando se entiende el obrar de Dios como una actuación trascendente sin derecho a preguntas. Sin embargo, también en las alturas y en las profundidades, Jesucristo es el mediador, el revelador de ambos, nos acoge en las alturas y en la inmanencia de su humanidad. Estas imágenes son una afronta a los nuevos aromas de espiritualidad, y los nuevos colores de santidad que acompañan a la iglesia

La fe cristiana hoy contrasta con un modelo de vida que pone demasiado énfasis en la capacidad del ser humano para explicarlo todo y controlar la vida a través de mecanismos ofrecidos por la pluralidad religiosa. Un poco de sal tras la puerta, una rosa en lo más alto de la casa, el salmo 91 abierto en el velador y un duende para el cuidado de los alrededores del hogar. Se trata de reducir la complejidad de la vida a patrones controlables y previsibles y de encuadrarlo todo dentro de esa religiosidad alternativa. Una gracia que nos acompaña sin supersticiones y magia es muy *“sin gracia”*. Ya no es posible encontrarla: para este discurso sobre la gracia sin superstición ni magia, el auditorio está casi desierto. Hay una in-

clinación a legalizar el acceso a la gracia, que nos quita la libertad de llegar a ella, la distorsiona y la presenta como *desgracia*.

Jesucristo es nuestro mediador, el que nos da la libertad. La libertad del ser humano está basada en Jesucristo, totalmente centrada en la esencia de Dios. En Jesucristo, en su humanidad, podemos percibir la opción de amor de este Dios que camina a nuestro lado y dice sí al ser humano. Es una divinidad encarnada en los porqués y en las fiestas, en las ambigüedades y dicotomías de nuestra actuación como pueblo de Dios. Así, Él participa del ser humano, se involucra a favor del ser humano; de esta manera, su gracia no *desgracia*.

LA ESPERANZA EN MÍ

Debemos decir que la abundante riqueza de su gracia descrita en la Biblia (Efesios 2:7) contrasta con la triste realidad de nuestra sociedad. La descripción de nuestros contextos incluye la amargura de una esperanza que parece desfallecer. La ausencia de esperanza es uno de los sentimientos que ha penetrado en nuestra sociedad. El individualismo, la indiferencia frente a la situación de nuestro prójimo nos llevan a pensar en que estamos sometidos a una ideología nefasta, destructiva y cruel. Ya el querido obispo Federico Pagura nos entregaba ese poema tan hermoso “*¡Tenemos esperanza!*”, expresión que es mucho más que una consigna, es lo que nos reúne como pueblo cristiano. Los sueños nos mueven a mirar e identificar la gracia actuante entre su pueblo, a vivirla, a promoverla y declararla. Si denunciar el pecado es parte de la labor profética de la iglesia, también, con la misma gracia, se han de mostrar los signos de vida en medio de este panorama. El que la Iglesia cumpla su papel produce resultados que marcan nuestro continente y cuyo recuerdo vivifica. Hoy hay vidas restauradas, dignificadas, un pueblo que cree en un Dios de vida presente y lo celebra.

Para el poeta y teólogo Rubem Alves, ya mencionado, no existe nada más opuesto al espíritu cristiano del amor, que el individua-

lismo, que lleva a las personas a caminar solitarias por la vida, cercadas de muros, sin reminiscencias que vivifiquen. Pero también la sociabilidad fácil, sin contenidos, que solo responde a la representación de un papel, es decir, a la repetición de discursos ya establecidos o al cultivo de relaciones sociales políticamente correctas, llenas de celebraciones y risas, también es opuesta a lo que Dios quiere de nosotros. Insiste este teólogo en que la fe expresada pasa por la celebración y necesariamente, por la soledad, el silencio de la propia conciencia. Esto habla profundamente contra las prácticas adquiridas en las congregaciones, en las que confundimos el celebrar espiritualmente la fe en unidad, con la celebración de un culto ensordecedor, cuando nadie puede escuchar a nadie, con muy raros momentos de silencio en los que Dios hable a su iglesia. La himnología con contenido se confunde con la letanía de cantos sin meditación; los cantos que reflejan la situación de la iglesia, con cantos descontextualizados. La esperanza tiene que ver con esto justamente; con la capacidad del ser humano de confiar y conocer la voz de Dios respecto de su vida y de la del mundo que le rodea. Reflexionar sobre nuestra cotidianidad, sobre nuestras experiencias diarias a partir de la fe; lo que a base de ella hacemos o dejamos de hacer es un tema profundamente espiritual que nos conduce al gozo y a la esperanza. La gracia de Dios es esperanza que tiene implicancias éticas concretas, y nuestra vida en Cristo es la vida en medio de las dificultades, de las dudas, de las incertidumbres. La gracia nos hace mirar en todas las actividades su mano de poder y nos permite hacerla visible a los demás.

La esperanza tiene que ver con esto justamente; con la capacidad del ser humano de confiar y conocer la voz de Dios respecto de su vida y de la del mundo que le rodea. Reflexionar sobre nuestra cotidianidad, sobre nuestras experiencias diarias a partir de la fe; lo que a base de ella hacemos o dejamos de hacer es un hecho profundamente espiritual que nos conduce al gozo y a la esperanza. La gracia de Dios es esperanza que tiene implicancias éticas concretas, y nuestra vida en Cristo es la vida en medio de las dificultades, de las dudas, de las incertidumbres. La gracia nos hace

mirar en todas las actividades su mano de poder y nos permite hacerla visible a los demás.

¡Donde sobreabundó el pecado, sobreabundó la gracia! (Romanos 5:20) No podemos olvidar que existe tensión en la vida y que el mal, el pecado, continúa presente a través de las malas acciones, de las malas relaciones; a través de personas, que viven a costa de las demás. Sin embargo, como dice Romanos, donde se sobre-extendió el pecado, allí también la gracia se explayó con una nueva sensibilidad. Vivir en la gracia es entender que el pecado existe y está, pero que mayor es la gracia que vence el pecado y la desgracia.

El sermón del monte nos desconcierta, pues nos dice nuestro Señor Jesucristo que los que lloran son bienaventurados y bienaventuradas, que el consuelo es para ellos y ellas... ¿Estará esto relacionado con el tema anteriormente tratado, del sufrimiento como precio que ha de pagarse por la gracia? Las personas que lloran ven su vida unida a Dios, no están negando la gracia, pero lloran en la esperanza que es consuelo, en la confianza de que Dios confió primero.

Los que lloran son justamente aquellos y aquellas que están viviendo en la gracia y están dispuestos y dispuestas a vivir en la renuncia de lo que el mundo considera felicidad y paz, en el que el llanto está ausente. La iglesia de Cristo vive en su gracia, somos los que no sintonizamos con los paradigmas del mundo. Lloramos, gemimos y lamentamos nuestra situación, nuestra realidad..., pero la esperanza nos consuela día tras día con el gozo de creer a pesar de todo. No fingimos sufrimiento por la situación del mundo, o por la situación personal, nos dolemos amargamente por todo, pero sin perder la esperanza ni la fe.

Somos testigos de que hay ofertas muy atractivas para la felicidad inmediata y para vivir la vida, y la iglesia no es ajena a estas atractivas ofertas. Los que ven nuestro llanto se duelen y somos motivo de lástima y pena. ¿Por qué estamos así? ¿Es posible seguir? El cansancio acompaña cada paso, y la pesadez del dolor nos impide articular los músculos de la sonrisa; sin embargo, la fidelidad

de Dios es eterna y la iglesia de Cristo no se deja sobornar por píldoras de éxito, aguas contaminadas ni drogas de prosperidad.

¿Qué hay de diferente en quienes lloran y lamentan el sufrimiento y quienes prosperan y celebran su felicidad? Lo que nos da fortaleza para seguir luchando por la realización de la justicia de Dios sobre la tierra es la voz de Dios que nos dice *“te basta con mi gracia, pues mi poder se perfecciona en vuestra situación”*. No es un *“bástate de mi gracia, y deja de rezongar, no tienes derecho a otra cosa”*, sino *“mi gracia es todo lo que necesitas, mí gracia soy yo mismo que te acompaña, mi gracia es la fuerza de amor que te lleva a mirar que nada de lo que haces en esa gracia divina puede ser vendido y nada de lo que recibes puede ser comprado”*. La acción de Dios está fuera de las leyes del mercado.

Y ¿qué hacer para cambiar nuestra forma de ser iglesia? Como ya lo describimos, nuestro continente ha sido golpeado por la pobreza, la miseria, la injusticia y la desesperanza que son comunes a todas y todos, ¿qué hacer? Levantar la bandera del evangelio y gritar que en Jesús hay vida y que la hay en abundancia. Que esa vida se hace presente ahora y que la sola posibilidad de mirar las estrellas y el mar y todo cuanto creó Dios y ver cuán hermoso lo hizo, nos da nuevamente la fuerza de saber de dónde proviene el socorro oportuno. No se trata de un evangelio *“de victoria en victoria”* en el cual la receta es la guerra espiritual. Es gracia graciosa que nos enseña a vivir en esperanza, mirando en la acción cotidiana de cada uno, en la de la congregación, signos claros de vida, sin despreciar el hecho de que a cada paso que damos en la senda, la compañía del Espíritu Santo nos renueva en esperanza de vida.

Algunos menos optimistas no estarán de acuerdo con esta visión; sin embargo, las voces desde nuestro continente nos dan muestras de una esperanza viva. Tímidas y novedosas luces se dejan entrever, mostrándonos la actuación de la gracia de Dios en un mundo de desgracia. Nuestras iglesias han sido y deberán seguir siendo los espacios que den vida, en los que la esperanza se respire y donde se exalte la gracia ante tantas desgracias. Como ejemplos de estas acciones éticas de gracia transformadora podemos

mencionar las iniciativas de talleres para jóvenes sobre el VIH-SIDA; los ancianos y ancianas con voz y voto en las congregaciones y espacios de acogida adecuados; las mujeres empoderadas en liderazgos que recrean la vida congregacional: los jóvenes con proyectos teatrales y talleres de poesía; los niños y niñas que se reúnen en grandes coros; los servicios de alfabetización; los enfermos y enfermas que son tratados de sus enfermedades. Todas estas son acciones éticas de gracia, concretas y abundantes.

No podemos desconocer que hay reflexiones que salen también de rincones del quehacer teológico latinoamericano, que al observar nuestra realidad y la acción ética del pueblo cristiano sienten profunda decepción y miran con cierto desprecio las acciones cotidianas que surgen humildemente. Pero no por esto podemos negar que estas prácticas que parecieran ínfimas, nos muestran una gracia más graciosa, una gracia más presente y cara.⁹ Una gracia que requiere de un compromiso con el Evangelio de justicia y que su perfil doméstico no se debe confundir como si se tratara de una praxis mediocre.

Una gracia que vence toda visión parcial de Dios y que danza estratégicamente para hacer el quite a las acciones legalistas y fundamentalistas. Recordemos aquí los avances en materia de equidad, en contra de sectarismos y de la violencia doméstica y a favor de la prosperidad; la apertura en la educación teológica y en los asuntos ecológicos. La historia, testimonio de vida que nuestras congregaciones han escrito en los últimos años, nos devela una gracia preciosa que nos dignifica como pueblo de Dios en relación con la sociedad y los cambios sociales, que impone la globalización. Bendición gratuita que acompaña la tarea de la iglesia, modificando el comportamiento ético del pueblo. Gracia divina que por su Espíritu Santo nos revela el testimonio y nos advierte cuando la luz de Dios no se proyecta en nuestras vidas.

⁹ Cf. Bonhoeffer, Dietrich, *El precio de la Gracia*, Salamanca, Sígueme, 1968.

La gracia de nuestro Señor Jesucristo,
la bendición de la divina y audaz Sabiduría y
las tiernas consolaciones del Espíritu Santo
sean sobre todos nosotros y todas nosotras por siempre.

GRACIA SIN DESQUITE (Lc 4:18-19)

*Elsa Tamez**

Sólo los santos son capaces de amar a los enemigos. A la mayoría de los mortales nos cuesta amar a aquellos que nos hacen daño o hacen daño a los demás. Ya lo decía Pablo en Ro 5:7 cuando les recuerda a los cristianos de Roma que Cristo dio su vida por los malvados. Dice Pablo que difícilmente alguien muere por una persona injusta, que tal vez lo haga por una persona buena. Es decir, hacer algo bueno en favor del malvado es casi imposible para el ser humano. Solo un santo lo hace, como lo hizo Cristo (Ro 5:6-8). Más bien, el anhelo de nuestro corazón es que los malos y, en especial nuestros enemigos, sean castigados y sufran.

Pero no solo eso es común en el ser humano. A la mayoría nos cuesta también amar, no sólo a quienes hacen daño, sino incluso a aquellas personas que no son como a nosotros, nos gustaría que fueran. Esto acontece en la familia, en la iglesia, en el trabajo y en la sociedad en general.

Creo que el amor al enemigo es uno de los desafíos más profundos de las enseñanzas de Jesús. Si uno lo acogiera como debiera ser, transformaría la realidad humana y con ello el mundo. Porque las guerras y la violencia que experimentamos hoy, si es cierto que

* Profesora de estudios bíblicos de la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica y miembro del equipo de investigaciones del DEI (Departamento Ecu­ménico de Investigaciones).

son producto de intereses económicos y de una realidad económica desigual, también lo es que hay tras ellas intolerancia religiosa, cultural y racial. Todos, de alguna manera, queremos que las personas respondan a nuestra imagen, para aceptarlas.

Por esto, reflexionar sobre la gracia en los tiempos actuales es vital. Una gracia que, por ser de Dios, trasciende nuestros intereses tacaños y se abre a la misericordia, apiadándose hasta de los enemigos. Una gracia que se abre camino comenzando con el anuncio de la buena noticia a los más pobres, es decir a los pordioseros, a los endeudados y a los destrozados. Porque quienes más sufren de la situación de guerra, violencia y opresión son estos. Una gracia que a partir de los más vulnerables se extiende hasta los más fuertes, pasando por los enemigos. Una gracia sin desquite. Este anuncio de la gracia lo encontramos en Lc. 4.18-19. Veamos el texto.

DE UNA GRACIA CON DESQUITE

A UNA GRACIA SIN DESQUITE: LOS TEXTOS

De acuerdo con el evangelio de Lucas, antes de que Jesús se metiera de lleno a enseñar y a curar, anuncia su misión en su propio pueblo, Nazaret. Llega a la sinagoga, le dan el libro de los profetas, encuentra al profeta Isaías y lee un párrafo. Los cambios que hace Jesús en la cita concitan nuestro interés, pues omite dos líneas y agrega una. Esto nos da pie para reflexionar sobre el cambio profundo e intencionado entre una gracia con venganza y otra sin ella. Comparemos los textos en Lucas con el texto hebreo y el texto griego (LXX) del Antiguo Testamento.

En Lucas leemos así:

El espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido
para anunciar la buena noticia a los pobres.
Me ha enviado para proclamar la liberación a los cautivos
y la recuperación de la vista a los ciegos;
para poner en libertad a los oprimidos. (Lc 4:18-19)

El texto del profeta Isaías en hebreo dice lo siguiente:

El espíritu del Señor está sobre mí,
porque el Señor me ha ungido.
Me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres,
a sanar a los de corazón destrozado;
a proclamar la liberación a los cautivos,
y a los prisioneros la libertad.
² A proclamar un año de gracia del Señor
y un día de venganza de nuestro Dios (Is 61:1-2)

Si observamos bien, las palabras de Jesús en Lucas varían en algo en relación con las del texto hebreo. En primer lugar, Lucas elimina dos líneas que están en el texto hebreo: “a sanar a los de corazón destrozado” y “un día de venganza de nuestro Dios”. Además, pareciera que Lucas añade una línea “y la recuperación de la vista a los ciegos”, pero no es así, porque Lucas está siguiendo la versión griega del AT en Isaías 61:1-2, en donde se lee “recuperación de la vista a los ciegos” en lugar de “a los prisioneros la libertad”; diremos la razón de esto, más abajo. Finalmente, Lucas añade una línea: para poner en libertad a los oprimidos. Esta línea no la inventa sino que la saca de Is 58:6.

La versión griega, llamada Septuaginta (LXX) y citada por Jesús en Lucas, dice así:

El espíritu del Señor está sobre mí
porque me ha ungido
Me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres,
a sanar a los quebrantados de corazón,
a proclamar libertad a los cautivos
y la recuperación de la vista a los ciegos.
A proclamar un año de gracia del Señor
y un día de venganza

Como se puede ver, Lucas, al igual que casi todos los autores del Nuevo Testamento, está citando la versión griega. Esto es natu-

ral ya que para ese entonces las personas ya no hablaban hebreo, sino arameo, y el texto sagrado que tenían que utilizar para darse a entender era el griego. Aquí es claro que Lucas omite “a sanar a los quebrantados de corazón” y “un día de venganza”. El cambio en la traducción “la recuperación de la vista a los ciegos” por “y a los prisioneros libertad” se debe a que en hebreo en una traducción literal, el término traducido como “libertad” es “abertura”. Es decir, literalmente sería “a proclamar una abertura a los prisioneros”. Los traductores de la Septuaginta leyeron “abertura de los ojos”, de allí que haya quedado “y la recuperación de la vista a los ciegos”. Por otro lado, es interesante hacer notar que en la versión griega el término para *venganza* (*anatapódosis*), puede utilizarse negativamente en el sentido de “venganza”, “desquite” (Jue 19:37), o positivamente, en el sentido de obtener la recompensa que se merece (Jue 9:16; 2S 19:37). No así en el hebreo, donde el término *nakam* generalmente se lee en el sentido negativo: “venganza”, “desquite”.

En síntesis, Jesús en Lucas, recibe el libro de los profetas y encuentra al profeta Isaías; probablemente él elige el pasaje¹ y lee el párrafo que acabamos de ver. Como usa la versión griega, repite la línea sobre *la recuperación de la vista a los ciegos*. Pero eso no es lo llamativo, ya que es lógico que lo haga al citar la versión griega. Lo importante aquí es observar los cambios que Jesús hace en lo referente a la omisión de dos líneas: Una: ‘a sanar a los quebrantados de corazón’, pero sobre todo, la otra: “a proclamar un día de venganza”.

¿Qué estará detrás de estas omisiones? ¿Serán deliberadas? ¿Serán descuidos de Jesús?

¹ Algunos estudiosos dicen que ese era el texto que tocaba leer en la sinagoga; otros, que Jesús lo escogió y otros dicen que Lucas lo cita de memoria y que a eso se deben los cambios. Nosotros optamos por la segunda posibilidad: Jesús tomó el libro de Isaías y escogió leer ese texto. Por lo menos, eso da a entender Lucas.

EL ANUNCIO DE LA GRACIA

Jesús, dice el evangelista, comenzó a decir a la audiencia de la sinagoga: “hoy se ha cumplido ante ustedes esta profecía” (Lc 4:21). Es decir, Jesús está haciendo suyas esas palabras del profeta. Originalmente, esas palabras en Isaías iban dirigidas a los desterrados en Babilonia. Eran la gran noticia de la liberación del cautiverio y el retorno a la casa, a la familia. Eran como el jubileo de Lv 25 en el cual todos los prisioneros por deudas y los esclavos podían volver a la casa, a su familia, a su pueblo. Jesús está en su pueblo natal, con los suyos y allí comienza su ministerio anunciando su contenido con esas palabras solemnes que acabamos de analizar². El, sus palabras y acciones quieren ser la actualización de Lv 25 y de Is 61:1-2.

El ministerio de Jesús comienza con el anuncio de la buena noticia dirigida, sin reservas, a los más pobres (*ptojos*), a los mendigos³, a los prisioneros por deudas –cosa común en la antigüedad–, y a los destrozados, es decir a los oprimidos. Para todos ellos, la buena noticia anunciada es una liberación. No vamos a profundizar en esto, porque este pasaje ha sido estudiado con frecuencia. Lo que sí debemos subrayar es que con estas palabras jubilaires, Jesús marca la tónica de todo lo que será su enseñanza y su práctica,⁴ es decir su ministerio. Incluso en el contexto literario del texto se puede ver que las reacciones a sus palabras prefiguran los acontecimientos. Es decir, unos acogerán a Jesús con alegría y otros lo rechazarán, hasta el grado de querer despearlo. (Lc 4:29)⁵.

² Cp. François Bovon, *El evangelio según San Lucas I*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 304ss.

³ Cp. Digna María Adamés, *Liberación y Kairós aquí y ahora. Análisis de Lucas 4,14-22 desde el contexto actual latinoamericano*, Tesis de licenciatura, UBL, 2005, p. 15-19.

⁴ Cp. Joseph Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas, II. Traducción y comentario*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1981, p. 419.

⁵ Cp. Fitzmyer, observa una progresividad en el rechazo: primero se sorprende de la gente y con agrado; después, hay cierto cinismo: médico, “cúrate a ti mismo”; en seguida hay rechazo e incredulidad, lo que se percibe por la respuesta de Jesús: Nadie es profeta en su tierra; más tarde, Jesús se extiende a un contexto más amplio (Siria y Fenicia), y termina con un rechazo total, al grado de quererlo matar. Este es un anuncio anticipado de lo que le sucederá en su ministerio, Op. cit., p. 428.

Esto indica que todo el ministerio de Jesús es pura gracia; gracia anunciada de antemano en sus palabras fundantes, de lo que sucederá en el transcurso de su vida. La buena noticia anunciada por Jesús es considerada como un nuevo jubileo, es la señal (de la trompeta) que lo anuncia⁶. Tal vez por esto no incluye en su lista de grupos vulnerables a “los de corazón destrozado”, no porque no sean beneficiarios de la buena nueva, sino porque quiere marcar como centro el jubileo, que se reduce a las carencias materiales y las cautividades reales. Por eso termina diciendo que ha sido ungi-do para pregonar un año de gracia.

Pero ni Lucas ni la versión griega de Isaías utilizan el término común *xaris* para “gracia”, sino *dektos*, propio de la Septuaginta, cuya traducción más común es “favorable”, “aceptable”, “agradable”, “propicio”. Rara vez se traduce “gracia” (Pr 2:11). A menudo se usa en contextos *cúlticos* en los cuales la ofrenda es agradable a Dios. Pero no se restringe a esos usos. Un ayuno agradable (*dektos*) al Señor dice Is 58:5s es “romper las cadenas de injusticia, desatar las correas del yugo, poner en libertad a los oprimidos y romper toda atadura”. También en algunos contextos se trata del momento propicio o favorable en el cual el Señor responde. Ese tiempo es llamado también día de salvación; en este contexto, Is 49:8 continúa: “Te he destinado a ser alianza del pueblo, para restaurar la tierra y para repartir las propiedades arrasadas”. En esos contextos en los cuales aparece el término *dektos* encontramos ecos del jubileo, retomado por Jesús como anuncio y prefiguración de su misión.

Se trata entonces de gracia, sí, porque el jubileo llega gratuitamente, pero también, de algo que es agradable a Dios, eso es lo Él que quiere y en esa realidad se complace. Jesús encarna la voluntad de Dios dibujada ya en la historia de sus antepasados. Y la anuncia, porque la gracia de Dios está con él, como estará con sus seguidores que han acogido esa gracia⁷.

⁶ En la Septuaginta, al término *jubileo* de Lev. 25.10 se lo traduce como “señal” (*s_masia*), la cual se hace generalmente con trompeta o cuerno.

⁷ Cp. François Bovon, *op. cit.*, p. 306.

UNA GRACIA SIN DESQUITE

Como lo dijimos, Jesús, en Lucas, omite la línea sobre el pregonar “el día de venganza” del Señor, que aparece en la versión griega y en la hebrea. La omisión es deliberada, no entra en el anuncio de la buena noticia, ni puede entrar, pues nunca podrá ser buena noticia aquella de la cual *la venganza* forme parte. Porque la buena noticia de Lucas es para todos, comenzando por los más desfavorecidos. Esta es una estrategia en el programa de Jesús, ya que para abarcar a todos, incluso a los enemigos, se necesita comenzar por los más vulnerables, para que nadie quede excluido. La misericordia de Dios por los excluidos, en el programa de Jesús, no permitirá que estos se desquiten con sus opresores o con aquellos que les hayan hecho daño.

En realidad, esa línea sobre el día de la venganza no encaja con el ministerio de Jesús ni con su manera de ser. En ninguna de sus enseñanzas ni de sus acciones se deja ver un atisbo de venganza o de desquite; al contrario, el amor, como dijimos, lo lleva al extremo de amar a los enemigos.

Con esta omisión, Jesús está queriendo cambiar la costumbre de la historia de la salvación de sus antepasados. Allá, tanto en Isaías como en otros textos, se ven claramente la revancha y la venganza como parte normal de la cultura y como procedentes de Dios. Jesús quiere dar un giro a esa tradición, que es su propia tradición. Quiere cambiar su propia cultura y su propia percepción de Dios. Las cosas no mejorarán si existe la venganza, si se actúa por revancha o por desquite.

El mismo texto de Isaías 61, en donde el tiempo de gracia y el tiempo de venganza se conjugan, cobra contenido de desquite cuando dice: “vendrán extranjeros a pastorear sus rebaños; sus agricultores y viñadores serán forasteros... Comerán la riqueza de los pueblos y se adornarán con su esplendor” (cp. 61:5-6). Eso lo sufrió el pueblo hebreo en Babilonia, y ahora se espera que los dominadores lo sufran. Eso será parte de su consuelo. Tal es la justicia de Dios en la Biblia hebrea.

Pero el hebreo Jesús quiere cambiar esa justicia “del ojo por ojo y diente por diente”. Por esto, postula una gracia sin desquite. Se trata de una justicia mayor y más difícil. Su intención es eliminar el círculo de la violencia, como parte de la renovación de su pueblo judío.

No queremos decir que el Dios de Jesús es mejor que el Dios del Antiguo Testamento, como a veces se oye decir en círculos cristianos antisemitas. Jesucristo no es cristiano, es judío. Las comunidades seguidoras de él fundaron el cristianismo. Se trata, pues, del mismo Dios, solo que Jesús quiere reformular su propia cultura y la comprensión que ella tiene de Dios. La ley de Moisés trató de moderar los impulsos de venganza exagerada, comunes en todas las culturas y presentes en los israelitas. Tenemos varios relatos que muestran esa venganza extralimitada. Por ejemplo, aquel que mate a Caín será vengado siete veces (Gn 4:15); aquel que mate a su descendiente Lámelec, ese será vengado 77 veces (Gn 4:24). Tanto la violación de Dina como el crimen de la concubina del levita fueron vengados a tal extremo que, como en el caso del levita, casi se extermina a una población entera (Gn 34; Jue 19-20). La ley mosaica del ojo por ojo y diente por diente es una ley que busca frenar esos desquites excesivos.

Pero para la visión de Jesús de inaugurar una nueva convivencia humana, esto no es suficiente: su evangelio enseña que hay que perdonar 70 veces siete (Mt 18, 21-22) es decir, infinitamente. El desquite debe ser excluido del tiempo de gracia, porque si por gracia se acogen las buenas noticias, también se debe tener esa actitud de gracia frente a todos los demás, incluso ante los que hacen daño. Se trata de un tiempo agradable a Dios, porque llega la justicia para todos, sin desquite. El horizonte de la gracia sin desquite augura el fin de la violencia y la posibilidad de un nuevo mundo.

La civilización hoy día ha vuelto a la venganza desproporcionada. Se cree que castigando en extremo a quien hizo algún daño, se solucionará el problema. Pero lo que hemos visto es todo lo contrario: la venganza desmedida solo deja ver el odio y la injusticia

de quienes creen hacer justicia. Esa actitud jamás podrá fundar la sociedad que todos soñamos. Como dijo Mahatma Ganhdi: “Vengar el asesinato con el asesinato es imposible. La venganza o la retribución podrán satisfacer un deseo impetuoso, pero no pueden implantar la paz ni elevar a la humanidad a un nivel más alto”⁸.

Hemos dicho al inicio que solo los santos son capaces de amar a los enemigos, a *los otros*, o a quienes no son como nosotros. Pues bien, eso es solo un pretexto. Toda persona puede ser capaz de abrir su corazón y su mente, de reflexionar sobre lo que es mejor, para establecer una buena y justa convivencia humana. Jesús, a través de los evangelios, ofrece criterios que iluminan un horizonte de gracia sin desquite. Y si aún creemos que solo los santos son capaces, entonces tratemos, como instan las Escrituras, de ser santos, como Dios es santo.

⁸ Mahatma Gandhi, *Palabras para la paz*, Ed. e introducción, María Otto, Santander, Sal Terrae, 2001, p. 92.

GRACIA Y EDUCACIÓN TEOLÓGICA: EL CONTEXTO DE SOBREVIVENCIA DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA

Itinerario metodológico para entender el sentido de la gracia en la educación teológica en la América Latina

*Geoval Jacinto da Silva**

INTRODUCCIÓN

El camino de la educación teológica en la América Latina está marcado por diversos desencuentros. Los primeros cristianos que llegaron a dicho continente no tenían una noción clara acerca de los espacios de reflexión teológica existentes en él, es decir, de sus elementos culturales que en ningún momento fueron acogidos por los invasores. La propuesta ideológica de educación teológica estaba basada en tres pilares: “*universalista*, o sea, desconocedora de fronteras; *doctrinaria*, a fin de *adoctrinar* a las naciones; y *guerrista*, para conquistar a cualquier costo” (Hoornaert, 1979, p. 24/26).

* Professor da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP – no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e Faculdade de Teologia.

Transcurridos tres siglos, surgen nuevas propuestas de educación teológica marcadas por una ideología de conquista, de ahí que los nuevos promotores de cultura teológica tampoco observen los elementos culturales existentes. Era una propuesta de educación y de servicios médico-hospitalarios. Partiendo de esta base, el presente capítulo pretende puntualizar las dificultades y barreras inicialmente encontradas, con el propósito de dejar traslucir *el sentido de la gracia en la educación teológica*. Para cumplir tal empeño, se seguirán los pasos del método histórico-crítico dentro del espacio definido en la elaboración de la investigación. Es oportuno destacar que el abordaje inicial se focalizará en los orígenes de la educación teológica en su vertiente protestante, en la América Latina. Posteriormente, se traerán a colación algunas consideraciones acerca de los resultados del Congreso de Panamá de 1916, en el cual se elaboraron los procedimientos que habían de seguirse para la ejecución de una propuesta de educación teológica integral y compartida, percibiendo también una educación teológica volcada hacia la percepción de la praxis pastoral, que tomara en consideración la contribución de pedagogos para la elaboración de esta propuesta. Finalmente, se hace alusión al momento actual en el cual la educación teológica está siendo presentada a través de instituciones educacionales y en sus dos vertientes: académica y portadora de gracia.

Defino, en esta introducción, los términos **educación teológica** y **gracia** como sigue: “*La educación teológica es un proceso que tiene como finalidad la comprensión de la historia en confrontación con la realidad del Reino de Dios a la luz de la Biblia y de la tradición cristiana aceptada como instrumento de reflexión y acción para capacitar al pueblo de Dios, a laicos y clérigos, para la vida y la misión en una dimensión profética*”, (PVIM, 1998, p. 101), donde el proceso de formación del individuo propicie el compromiso de éste con el contexto en el cual interactúa. La gracia es don divino íntimamente ligado al dador de la vida, es una relación personal que Dios establece con el ser humano. Karl Barth enseña que la gracia es palabra de Dios anunciada a través de la predicación y ex-

perimentada en los sacramentos de la Iglesia. La gracia es palabra de Dios escrita, la Escritura Sagrada, como memoria de la revelación. La gracia es palabra de Dios revelada, el evento único, descrito con toda expresión de radicalidad en la frase: “*La palabra se hizo carne*”. (Baudraz, 1972, pp. 157-160 e Klaiber e Marquardt, 1999, p. 15). Desde esta perspectiva, educación teológica y gracia en la América Latina, a través de las instituciones de su competencia, actúan como instrumentos de fe y servicio a Dios en favor de la comunidad, como afirma Paulo Freire, “*la educación provoca ruptura, decisión y nuevos compromisos*”. (Paulo Freire, 1998, p.44). La educación teológica que asume la dimensión de la gracia de Dios, en su práctica educacional, supera la dimensión utilitarista que en tantos segmentos evangélicos se ha visto perpetuada.

1. ORÍGENES DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

La educación teológica en América Latina es el resultado de un movimiento expansionista del siglo XIX cuya visión era la implantación del Evangelio por diversas partes del mundo. Tal proyección provenía del entusiasmo *evangelístico* desarrollado por el movimiento *avivalista*, que predicaba la experiencia personal de la fe como fruto de la conversión. Superar barreras y vencer obstáculos eran factores que contribuían a la expansión de la fe. Una expansión que podría acarrear hasta enfrentamientos entre las personas recién convertidas a la fe cristiana y las afiliadas a la Iglesia Católico-Romana.

América Latina se torna en un campo favorable para la implantación de la fe a través de las iglesias de misión procedentes del primer mundo, las cuales veían la posibilidad de evangelizar Latinoamérica con un ideal de fe diferenciado, de los que hasta entonces se daban en dicho contexto. De este modo, surgen las primeras iniciativas del protestantismo de misión que, con su propuesta de fe –marcada por un ideal de libertad–, reciben la atención de los gobiernos de turno, puesto que dicha propuesta podría orientarse hacia servicios en favor de la comunidad. Tales propuestas estarían

encaminadas a la creación de escuelas para beneficiar a los hijos de familias pertenecientes a las clases sociales privilegiadas; y a la habilitación de hospitales y servicios sociales para atender a infantes, a ancianos y ancianas. Como la iglesia oficial establecida no se interesaba en responder a tales necesidades, el protestantismo tenía que encargarse de este tipo de servicio, ardua tarea que habría de ser realizada a través de misioneras, misioneros y personas recién convertidas.

En honor a la verdad, todo el período que transcurre al inicio de la implantación del protestantismo de misión en América Latina está marcado por diversas dificultades. Nada, o muy poco, se hizo en favor de la creación de centros de formación para el adiestramiento de los futuros promotores de fe, pastores y misioneros. La educación teológica se realizaba empíricamente, los candidatos que sobresalían eran entrenados por los misioneros o encaminados para su preparación allende los mares. En este sentido, el encantamiento por la educación teológica se volcaba hacia la educación de los misioneros, quienes tenían el deber de inspirar y seleccionar los candidatos a la formación teológica. Una formación con matriz “polémica, educacional, proselitista” (Mendonça, 1995, p. 82) y en confrontación con la religión existente. Nada, o casi nada, se puede percibir de una educación teológica que enfatice la dimensión de la gracia, que posibilite la acción de Dios a través de sus anunciadores. ¿Qué hacer para transformar tal situación, marcada por un discurso universal? “*Discurso monótono, repetitivo, como la propia existencia humana*” (Paulo Freire, 1998, p. 84). De esta forma, el interés por la educación teológica sólo acontece cuando las iglesias de misión, después de su autonomía, procuran desarrollar proyectos de educación que tienen a la comunidad como sujeto de formación. Sólo a partir de esta nueva realidad, la educación teológica pasa a ser un instrumento incentivador de la gracia, motivador de un nuevo sistema de vida en un nuevo universo en la existencia de las personas.

Con la independencia de las iglesias de misión, se inicia un ca-

mino de autonomía para la educación teológica; sin el agente de formación no era posible la transmisión de la fe para el sujeto aprendiz. La educación teológica debía instruir al individuo para la adaptación a la nueva situación, habilitarlo para la transformación de la realidad, para intervenir en ella recreándola y permitiendo que el educando fuese sujeto y promotor de la gracia. Educar para promover la gracia debe ser el paradigma innovador de la educación teológica. Sin la presencia de la gracia, la educación pierde sentido y el trabajo del educador teológico desaparece en un mundo sin gracia, sin esperanza y sin alegría. Paulo Freire, refiriéndose al secreto de enseñar, afirma que “*Enseñar exige alegría y esperanza*”, así surge un cuestionamiento válido para los educadores teológicos: ¿Es posible enseñar sin transmitir el sentido de la gracia? A modo de ilustración, en la búsqueda de un proceso de educación con esperanza, Freire afirma:

Hay una relación entre alegría necesaria para la actividad educativa y la esperanza. La esperanza de que profesor y alumnos juntos pueden aprender, enseñar, inquietarnos, producir e igualmente juntos resistir a los obstáculos y a nuestra alegría [...] La esperanza es parte de la naturaleza, no es algo que se yuxtapone a ella. Sería una contradicción si, incapaz y consciente del inacabamiento, primero, el ser humano no se inscribiera o no se encontrara predispuesto a participar de un movimiento de búsqueda constante y, segundo, si se procurara esa búsqueda sin esperanza. La desesperanza es la negación de la esperanza. La esperanza es una especie de ímpetu natural posible y necesario, la desesperanza es el aborto de ese ímpetu. La esperanza es un condimento indispensable para la experiencia histórica. Sin ella, no habría Historia, sólo puro determinismo. Solamente hay Historia donde hay tiempo problematizado y no predeterminado. La inexorabilidad del futuro es la negación de la Historia (Paulo Freire, 1998. p. 80-81).¹

¹ Há uma relação entre alegria necessária à atividade educativa e a esperança. A esperança de que professor e alunos juntos podemos aprender, ensinar, inquietar-nos, produzir e jun-

En este análisis, el autor pone énfasis en la importancia de un proyecto de educación capaz de garantizar al educando el fortalecimiento de la esperanza, factor determinante en la búsqueda de los ideales de la educación teológica. Sin esperanza no se hace historia, y una historia sin ideal de construcción no revela la gracia que sobrepasa las barreras de la vida. De hecho, diferentes concepciones de educación teológica fueron implantadas a través de las iglesias de misión que tenían vínculos directos con la perspectiva liberal, y asimiladas por los grupos políticos de la época. Entre las iglesias de misión se destacan la Presbiteriana, la Metodista, la Bautista y la Episcopal. Ellas se instalaron en América Latina a mediados del siglo XIX y, a través de los misioneros, iniciaron los institutos bíblicos, los seminarios y las universidades de teología. Estos proyectos educacionales estaban interrelacionados con el origen de los misioneros procedentes de países considerados modernos, democráticos y liberales. Por lo tanto, la educación teológica, en el contexto latinoamericano, fue construida sobre la base de los idearios del espíritu liberal. (Mendes Barreto, J. 2005, p. 130).

II. EDUCACIÓN TEOLÓGICA Y GRACIA EN EL CONGRESO DE PANAMÁ: UNA VISIÓN GLOBALIZANTE

El siglo XIX en América Latina puede ser considerado como el período de implantación y desarrollo de las iglesias de misión, resultante del gran siglo de las misiones. La Conferencia Misionera Mundial –C.M.M.– realizada en Edimburgo, en 1910, “marcó el inicio formal del movimiento ecuménico” (Reily, 1984, p. 247). Las misiones, tanto por iniciativas personales como a través de empre-

tos igualmente resistir aos obstáculos à nossa alegria. A Esperança faz parte da natureza, a esperança não é algo que ela se justaponha. Seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, primeiro, o ser humano não se inscrevesse ou não se achasse predisposto a participar de um movimento constante de busca e, segundo, se buscasse sem esperança. A desesperança é negação da esperança. A esperança é uma espécie de ímpeto natural possível e necessário, a desesperança é o aborto desse ímpeto. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica. Sem ela, não haveria História, mas puro determinismo. Só há História onde há tempo problematizado e não pré-dado. A inexorabilidade do futuro é a negação da História.

sas e iglesias, ya habían alcanzado diferentes partes del mundo. Entre tanto, la Conferencia no consideró a la América Latina como territorio dependiente de misiones. Tal actitud provocó inconformidad entre las instituciones de misión instaladas en el continente latinoamericano y que desplegaban sus iniciativas en él.

La respuesta de Edimburgo no se hizo esperar. En 1913, el liderazgo de las misiones establecidas en América Latina fue convocado para una reunión, en Nueva York, que tuvo dos días de duración. La Conferencia nominó un Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), el cual tuvo a su cargo la planificación y realización del célebre Congreso de Panamá en 1916. Cabe recordar que el CCLA estaba, en cierta forma, marcado por la carencia de reflexión teológica. La perspectiva “evangélico-social” de sus integrantes sería manifestada y enfatizada posteriormente, en el encuentro celebrado en Montevideo en 1925 (Piedra, 2002, pp. 167-169). “*La conferencia de Edimburgo y el Congreso tuvieron idéntica estructura, pero este último centralizó su atención en la América Latina. En él participaron, principalmente, latinos y misioneros que estaban trabajando en el continente, aunque la presidencia estuvo a cargo de los norteamericanos Robert E. Speer y John R. Mott, y el inglés fue el idioma oficial del cónclave*” (Reily, 1984, pp 247-248). Otros autores (como Juan Kessler y Wilton M. Nelson, 1980, pp. 11-30) afirman que el Congreso fue presidido por Eduardo Monteverde, joven profesor universitario de Uruguay, y por otro latinoamericano, conocido como Samuel G. Inman, quien fue elegido secretario. Ambos confirman la presencia latina en este importante evento.

Arturo Piedra, tomando como referencia la crítica de Fox a la teología y eclesiología del Congreso, afirma que el protestantismo presente en América Latina, representado en Panamá, era “*un protestantismo diluido*”, incapaz de superar algunas posiciones de superioridad de la religión existente, en especial de la Iglesia Católica, por lo que no se había avanzado en un proceso de reflexión teológica partiendo de la realidad. Por lo tanto, la falta de apertura al diálogo con la Iglesia Católica Romana fue uno de los equívocos del Congreso de Panamá (Piedra, 2002, p 172).

Las ocho comisiones elegidas para presentar el informe acerca de la realidad del continente fueron las siguientes:

1. Explotación y ocupación;
2. mensaje y método;
3. educación;
4. publicaciones;
5. trabajo femenino;
6. la iglesia en el campo;
7. las bases en su lugar de origen, y
8. cooperación y promoción de la unidad.

La respuesta metodológica de nuestra tarea está relacionada con la vertiente de la educación teológica y la gracia. Las declaraciones escogidas, a partir del material disponible, indican que la educación teológica –en su vertiente de la gracia–, ya era una preocupación latente en las iniciativas misioneras de aquella época. Todo indica que, debido a la extensión del continente latinoamericano y la existencia de dos idiomas ibéricos, el ideal de la educación teológica (a través de las iglesias, seminarios y universidades de teología) contemplaba la creación de proyectos educacionales conjuntos, tanto en el ámbito secular como en el teológico, capaces de crear, mantener y distribuir publicaciones que ayudaran al fortalecimiento del objetivo propuesto. Piedra relata que

El instrumento educativo se veía, además, como un medio idóneo para demostrar a la clase “ilustrada” de América Latina que el cristianismo no era incompatible ni con las nuevas ideas ni con las acciones sociales. Por eso es que William Adams llamó la atención, en su conferencia en Panamá, sobre la necesidad de educar teológicamente a los pastores, con la idea de que pudieran vencer el protestantismo conservador estadounidense, que había enseñado previamente que la doctrina y la experiencia eran realidades muy diferentes”. (Piedra, 2002, 213).

Reily, años después, haciendo una lectura de las perspectivas del trabajo educativo pensado por el Congreso, afirma:

Trabajo Educativo. La administración de un seminario teológico y de una o más escuelas de entrenamiento (de obreros), de un sistema de educación secular que abarque los grados primario, intermedio, secundario y superior, y una adecuada imprenta y depósitos de libros para abastecer de literatura a las Escuelas Dominicales del distrito, otra literatura técnica, y una revista cristiana. Bajo el control de esa administración debe haber una capellanía no sectaria en cada centro estudiantil, hospitales y asistencia social. (Reily, 1984, p. 248).²

Me parece que, en el Congreso de Panamá, las iglesias de misión presentes en el continente latinoamericano visualizaban el fortalecimiento de proyectos educacionales que posibilitaran la unión entre la preparación preteológica de candidatos que anhelaban el ministerio pastoral, junto con otras carreras profesionales. La especificidad de cada formación sería ofrecida a partir del nivel superior. En el caso de Brasil, algunas tentativas fueron realizadas al final de la década de 1960, cuando varias escuelas mantuvieron internados, a alumnos denominados “*aspirantes al ministerio pastoral*”.

Reily demuestra también que había un gran interés en la creación de una federación de escuelas que, a partir de las ya existentes (y mantenidas por las misiones), se diera a la búsqueda de un proyecto de unidad en pro de la creación de una universidad protestante para Brasil, que tenía como eje central la tendencia a la unificación de la obra educacional vivenciada por la misión de Lavras, al este de Brasil. Tal pretensión levanta aspectos que para su

² *Trabalho Educativo.* “A administração de um seminário teológico e de uma ou mais escolas de treinamento (de obreiros), de um sistema de educação secular abrangendo os graus primário, intermediário e secundário, como o superior, e uma adequada imprensa e depósito de livros para fornecer literatura para as Escolas Dominicais do distrito, outra literatura técnica, e uma revista cristã. Sob o controle dessa administração deve haver uma capelanía não sectária em cada grande centro estudantil, hospitais e assistência social”.

época ya eran considerados relevantes. A continuación, algunos cuestionamientos planteados por el plan de Lavras:

- ¿No sería posible aplicar el principio de federación a los cursos profesionales ya organizados o en proceso de organización, en dos o tres escuelas? Granbery ahora ofrece cursos de odontología, farmacia y derecho; Makenzie ofrece un curso de ingeniería civil; Lavras tiene una escuela de agronomía. ¿No podrían estos centros, u otros, ser usados para el desarrollo de dos cursos adicionales –uno de medicina y otro de pedagogía–?
- ¿No sería posible, en armonía con esta idea de federación, organizar nuestras escuelas en una Universidad Protestante, bajo una gran junta de asesores compuesta por representantes de todos los cuerpos protestantes que trabajan en Brasil, que tenga un curso de estudio uniforme o patrón de preparación como el indicado anteriormente, con exámenes uniformes preparados y corregidos por una comisión central de hombres capaces, para asegurar así un patrón uniforme de erudición en todas las escuelas de la confederación?
- ¿No se podría hacer un sistema suficientemente flexible para admitir otras escuelas con los mismos privilegios y la misma fiscalización, y permitir que todas las escuelas aumenten sus cursos y extiendan sus objetivos, y se obtenga así un sistema capaz de ilimitada cooperación? (Reily, 1984, pp. 249-250).

El aspecto relacionado con la educación secular, que serviría de soporte para la formación del liderazgo del país, también tuvo momentos de conflicto. Algunos misioneros, como Layona Glen, metodista, entendían que la escuela debía ser un proyecto de las iglesias nacionales y no una iniciativa de las iglesias de misión. Tal actitud procuraba demostrar la necesidad de autonomía de los proyectos educacionales, los que también consideraban la propuesta de educación teológica inicialmente ligada a la educación secular.

Por otro lado, J. L. Kennedy, metodista, entendió que para alcanzar las clases educadas y gobernantes era necesario contar con una universidad, lo que requería el esfuerzo unido de todos (Reily, 1984. p. 250). Tanto el plan de Lavras como las iniciativas personales para la creación de una universidad protestante fracasaron, tal vez por la falta de liderazgo en el proyecto; o quizás porque el espíritu divisionista que caracterizó al protestantismo latinoamericano, fue más fuerte.

Las iniciativas para un proyecto unificado de educación teológica tuvieron sus posibilidades de realización, pero también enfrentaron grandes limitaciones. En este sentido, Reily afirma:

Seminario Unido. Dwight Goddard, de la "Junta Americana" (la junta de misiones de la Iglesia Congregacional), defendió con gran entusiasmo la causa de un seminario unido, juzgando que ninguna denominación tenía la capacidad de mantener por sí sola un buen seminario aun entendiendo que el contacto entre alumnos de las diversas iglesias crearía amor y armonía entre éstas. Sería un factor en la creación de una iglesia nacional unida. Álvaro Reis, un brasileño que estuvo presente en el Congreso, dijo: "Hay una buena perspectiva de adopción de un plan de cooperación o unión entre el seminario presbiteriano en Campinas y el seminario de la Iglesia Presbiteriana Independiente de São Paulo" (Reily, 1984, p. 251).³

Para Julio Andrade Ferreira, la creación de un seminario unido

³ **Seminário Unido.** Dwight Goddard, da "Junta Americana" (a junta de missões da igreja congregacional), defendeu entusiasticamente a causa de um seminário unido, julgando que nenhuma denominação tinha a capacidade de manter sozinha um bom seminário e ainda entendendo que contato entre alunos das diversas igrejas criaria amor e harmonia entre estas. Seria um fator na criação de uma igreja nacional unida. Álvaro Reis, um brasileiro presente no Congresso, disse: "Há uma boa perspectiva de adoção de um plano de cooperação ou união entre o seminário presbiteriano em Campinas e o seminário na igreja presbiteriana independente de São Paulo".

como lo estableció el Congreso de Panamá, no era una tarea fácil, pues las denominaciones ya estaban, de alguna forma, con sus seminarios o institutos bíblicos en pleno funcionamiento. La idea de un seminario unido, que contara con el apoyo de diversas denominaciones, sólo sería concretada después de consolidadas las bases para la creación de la referida institución. Según relata Ferreira, el seminario unido iniciado alrededor del año 1918, fue siempre blanco de cuestionamientos en la iglesia presbiteriana. La retirada de denominaciones que lo apoyaban revela la existencia de oposiciones. Dicho centro funcionó hasta 1932, cuando en la Iglesia Presbiteriana de Brasil se estableció una nueva configuración del plan de estudios teológicos. (Ferreira, 1975, pp.107-110).

La iniciativa por la unidad de la educación teológica, en la ciudad de Río de Janeiro, contemplaba proyectos de carácter financiero. Reily, sin especificar la iniciativa de esta facultad, constata que:

Educación Teológica. La remesa recibida del 'educational advance', movimiento en los Estados Unidos en favor de las obras educativas en América del Sur, habilita la facultad de teología de Río de Janeiro para dar pasos con el fin de adquirir una propiedad para su sede. Esa escuela promueve medios para desdoblar [¿duplicar?]sus recursos a fin de preparar, no solamente ministros, sino también directores de educación religiosa y de obras sociales. Su curso teológico está en proceso de reforma para la coordinación de un currículo más amplio de preparatorios del tipo adoptado por el curso "José Manuel de la Concepción", establecido en Jandira, São Paulo, por la cooperación inicial de los boards de misiones presbiterianas en New York y por el board de Trustees do Mackenzie Collage. (Reily, 1984 pp. 255-256).

El congreso de Panamá pudo constatar que el proyecto educacional dirigido hacia las clases elites de la sociedad latinoamericana no había logrado sus propósitos. Paralelamente a estos objetivos no alcanzados, se constata la ineficacia de la educación teoló-

gica en la búsqueda de un camino hacia la unidad. Las iniciativas de educación teológica estaban concebidas en función de las propias denominaciones, por lo tanto, era urgente encontrar una salida para que estuviesen plenamente comprometidas con la realidad, y construyeran las señales de la presencia del Reino de Dios, vivenciado en un proyecto misionero enraizado en la cultura del continente latinoamericano. Sólo un proyecto de educación teológica comprometida puede establecer señales vivas de la gracia de Dios, y proporcionar acciones pastorales del pueblo de Dios. Acciones que liberen, pues la hermenéutica de una pastoral comprometida debe estar siempre imbuida del deseo de libertad en pro de un estilo de vida nueva. Moltmann afirma que: *“el estilo de la vida cristiana emerge de la tensión entre el silencio de la contemplación y la pasión de amor por la vida y por la libertad de los otros”*. (Moltmann, 1978, p. 28). Tal actitud es, por lo tanto, la manifestación de la gracia que se ve y se desea en un proyecto de educación teológica.

El relato que a continuación se presenta prefigura momentos anteriores y posteriores al Congreso de Panamá que revelan la búsqueda incesante en favor de una educación teológica unificada, en un segmento de trascendental importancia para la vida de las iglesias en el continente latinoamericano:

El deseo de unificar la educación teológica. Durante su visita al Perú en 1917, Mr. Guy Inman, secretario del Comité de Cooperación en América Latina, se molestó al darse cuenta de cuán pocos dirigentes nacionales habían sido formados hasta esa fecha. Recomendó que las clases de estudio vespertino, que Ritchie había iniciado varios años antes se extendieran y se convirtieran en un esfuerzo cooperativo. De hecho, durante los años de 1917 y 1918, se impartieron clases combinadas en las que colaboraron John Mackay, de la Iglesia Libre de Escocia; misioneros metodistas y John Ritchie; pero después de esto se detuvo el esfuerzo. Sin duda la enfermedad de Ritchie tuvo algo que ver con esto, pero la razón básica para el cese fue la creciente tensión entre los metodistas, por un lado, y

Ritchie por el otro. En 1921, los metodistas comenzaron su propio programa de entrenamiento, pero se vieron forzados a discontinuarlo varios años después. Los esfuerzos de Ritchie por recomenzar su propio programa de entrenamiento fracasaron, y sólo en 1930 fue posible que la Unión Evangélica Suroamericana, la Iglesia Libre de Escocia y la Alianza Cristiana Misionera comenzaran con lo que es hoy el Seminario Evangélico de Lima.

En otros países, los esfuerzos para iniciar un seminario unido tuvieron más éxito. Un seminario unido que comenzaron en 1914 los metodistas y los presbiterianos en Santiago de Chile que duró hasta 1930; y en Buenos Aires sigue funcionando hoy un seminario teológico unido (llamado hoy Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos-ISEDET), cuyas raíces se remontan a 1884; también el Seminario Evangélico de Puerto Rico, que comenzó en 1919, fue resultado de estos esfuerzos. Sin embargo, en ninguna parte resultó posible establecer un instituto teológico en el que participaran a la vez misiones de las iglesias establecidas y las llamadas misiones no denominacionales. En términos generales, las misiones de las iglesias establecidas tenían los profesores, y las misiones no denominacionales tenían los estudiantes; pero las diferencias teológicas e ideológicas entre estos dos grupos resultaron ser un obstáculo insalvable. Es lamentable, por lo tanto, que el congreso disculpara esas diferencias en su deseo de enfatizar “la unidad esencial de las iglesias evangélicas”. (Juan Kessler y Wilton M. Nelson, 1987, pp. 24-25).

El Congreso de Panamá tuvo sus éxitos, pero también demostró una gran debilidad, un espíritu divisionista que ya estaba presente en las diversas iniciativas de misioneras establecidas en el continente. Esta ausencia de unidad en el protestantismo latinoamericano se reflejaría en dos congresos regionales posteriores, Montevideo 1925 y La Habana, 1929.

Entre tanto, en lo que a proyecto educacional respecta, puede

decirse que el Congreso de Montevideo vive las experiencias siguientes:

Desde el Congreso de Montevideo, el CCLA parece más decidido a promover la educación teológica como condición indispensable para construir una presencia protestante acorde con las aspiraciones de cambio social en estas naciones. Entendieron que el cambio de una actitud que consideraba incompatible el trabajo “religioso” de las iglesias y el trabajo social, no era posible “sin un ministerio bien preparado y ampliamente consciente de las oportunidades y deberes del trabajo social cristiano”. De aquí nace la idea de algunos de los líderes del CCLA que soñaron con seminarios y facultades teológicas del más alto nivel académico. Esta necesidad se comprobó a partir de una investigación que hizo el CCLA en 1917, en varias regiones de América Latina. Como consecuencia, algunos se convencieron de que hacía falta un seminario teológico de nivel universitario, en el que docentes y estudiantes pudieran combinar los estudios teológicos con la investigación de los problemas sociales. Sus proponentes le llamaron “Facultad de Teología y Ciencias Sociales” y sugirieron ubicarla en Montevideo. Desafortunadamente, esta facultad de teología no se materializó, aunque todavía en 1930 se hablaba de la importancia de este proyecto. Aunque la creación de facultades continentales no buscaba desanimar ni minar los esfuerzos locales de los institutos bíblicos, ello no les impidió cuestionar sus enfoques académicos. (Piedra, 2002, p. 214).

En La Habana, en 1929, aparecen tres conferencias que abordan el tema: “*La educación evangélica*”, a cargo del educador mexicano Andrés Osuna; “*Educación religiosa*”, impartida por S. A. Neblett, misionero metodista en Cuba; y “*Cultura ministerial*”, ofrecida por José Marcial Dorado. La ausencia de un tema específico demuestra la autonomía denominacional que cada iglesia establecía con el propósito de formar sus líderes para el futuro “*ministerio pastoral*”. La Iglesia Presbiteriana, por ejemplo, defendía la idea de

que “*para un presbiterianismo fuerte, se precisa de un seminario presbiteriano fuerte*”. Tal posición abogaba por una educación teológica volcada, solamente, hacia el mantenimiento de un proyecto de iglesia enfáticamente denominacionalista.

Reily procura mostrar el espíritu denominacionalista de la Iglesia Presbiteriana de la siguiente forma:

La casa de fe también ha sido el hogar de los hijos de la iglesia, dedicada al ministerio. En cincuenta años, llenos de peripecias, ya fuese en buenos y alegres días, o en horas de aflicciones, el seminario nunca retrocedió de su fuerte posición. Los vientos del racionalismo y del modernismo han decapitado, allá fuera, en los países más viejos que nosotros, las raíces de muchas convicciones. Es bueno que se sepa que en nuestro seminario esa vanidad no conseguirá guarida. Conociéndolas, y convirtiéndolas en objeto de estudio, nuestras cátedras en el seminario supieron mantener perpendicularmente la ortodoxia presbiteriana, fortaleciendo en los nuevos pastores de allá salidos, cada vez más, las antiguas doctrinas de la Palabra de Dios, que es una y clara. (Reily, 1984, pp. 243-244).

Por tanto, es posible afirmar que el proyecto de educación teológica como medio de gracia para el proyecto de evangelización posterior al Congreso de Panamá no dio resultado. La búsqueda de una mayor visibilidad de las iglesias en el contexto latinoamericano no alcanzó los objetivos esperados. Diversas iniciativas en la educación teológica, con alternativas propias para la formación del liderazgo pastoral, marcarían los años venideros y ganarían presencia en todo el continente.

En el informe acerca de la preparación ministerial, presentado en la primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA), realizada en 1949, se hace alusión a tres modalidades de escuelas: institutos bíblicos, seminarios y universidades. Cada una de ellas debía preservar sus particularidades y exigencias académicas. *Cuerpo docente y cooperación* son dos ítems medulares –contenidos

en el referido documento– para entender las raíces misioneras de la educación teológica en América Latina:

Cuerpo docente. Gran parte de la preparación bíblica de los pastores en la América Latina está actualmente en manos de misioneros, aun en aquellas iglesias cuya obra pastoral ha pasado mayormente a manos de nacionales. Reconocemos que por largo tiempo ha de ser necesaria todavía la ayuda de las misiones y de los profesores del propio país y de los misioneros en esta obra. Al mismo tiempo recomendamos que se haga un esfuerzo constante para formar profesores de teología autóctonos, y que paulatinamente se les dé mayores responsabilidades docentes y directivas en los seminarios y facultades de teología. Además, a los nacionales capaces y preparados se les debe dar la oportunidad de seguir estudios de perfeccionamiento en los mejores centros universitarios y perfeccionarse así para su labor docente. Recomendamos también que el intercambio de profesores de teología debe [sic] mantenerse en estrecha relación con las iglesias, y que debieran poseer alguna práctica pastoral en ellas; pero no deben estar tan recargados de trabajos eclesiásticos que les impidan tener el tiempo suficiente para preparar sus clases, mantenerse actualizados en sus estudios teológicos y hacer contribuciones originales a la literatura evangélica. (CELA. 1949, p. 72-72).

Cooperación. Se hace necesaria una mayor cooperación entre las distintas denominaciones, con el fin de unificar los esfuerzos en la preparación ministerial, por medio de los institutos bíblicos y seminarios. Recomendamos la unión, en lo posible, de institutos y seminarios con características similares, no sólo para que los problemas relacionados con el cuerpo docente y las finanzas disminuyan, sino por el hondo significado que tendría en cuanto al entendimiento mutuo de las iglesias. Mientras no se únen fuerzas en tal sentido, se recomienda una mayor colaboración entre las diversas instituciones: 1) mediante consultas de los directores y profesores acerca de sus problemas comunes, 2) mediante reuniones religiosas y socia-

les de los grupos estudiantiles, y 3) en la producción y publicación de libros de texto y bosquejos de estudios que sean útiles en más de una institución. (CELA. p. 74, 1949).

III. EDUCACIÓN TEOLÓGICA Y LOS DESAFÍOS DE LA GRACIA EN UN CONTEXTO DE ALTERNATIVAS PROPIAS Y DE UNA PASTORAL CONTEXTUAL

Después de un siglo, la educación teológica posterior a Panamá, con ideas y posibilidades para fomentar la dinámica de la gracia –en la formación del liderazgo eclesial–, no arroja los resultados esperados. ¿Quiénes fallaron? ¿Sería que las iglesias, o los participantes en el Congreso, no tuvieron la capacidad de discernir, en materia de educación teológica, las necesidades imperativas de la época y del futuro? Cualesquiera fueran las razones, los objetivos pretendidos no se concretaron. Años después, cada denominación habría encontrado caminos propios para la formación de sus líderes. Las alternativas surgidas posibilitaron que la educación teológica adquiriera contorno propio, hecho que descaracterizaba la idea inicial que abogaba por una formación teológica conjunta. Ello indica que el quehacer teológico latinoamericano no ha sido una tarea fácil. En el transcurso de la investigación se percibe que en el camino hacia una propuesta educacional conjunta no se hace mención al ecumenismo, tema cuyos postulados fueron iniciados en Edimburgo, en 1910, y cuyo mayor reflejo se patentiza en la creación del Consejo Mundial de Iglesias, en 1948.

A partir del Congreso de Panamá en 1916, de las conferencias regionales (Montevideo, 1925 y La Habana, 1929), y de las tres Conferencias Evangélicas Latinoamericanas, CELAS, (Buenos Aires, 1949; Lima, 1961, y Buenos Aires, 1969), los temas de discusión aluden a la presencia y al testimonio de las iglesias en América Latina, pero la idea de la educación teológica conjunta no recibe el tratamiento requerido, lo que trae consigo el debilitamiento del nivel de reflexión. Mientras tanto, el informe “*Preparación para el Ministerio*” de la primera CELA destaca tres puntos importan-

tes: primero, una fuerte presencia de los misioneros en las instituciones de enseñanza teológica; segundo, un reducido grupo de alumnos en los centros de formación; y tercero, las dificultades financieras de las instituciones.

Con la realización de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín, 1968) quedan establecidos los niveles de la teología de la liberación, y resurge la enseñanza teológica en universidades y seminarios con una visión ecuménica y con un grado elevado de compromiso por parte de las iglesias.

Por otro lado, la educación teológica como reflexión contextual va a encontrar diversos opositores: seminarios y universidades teológicas con posturas totalmente contrarias al ejercicio de una reflexión teológica a partir de la realidad. Maraschin afirma que en Brasil y en toda América Latina, las iglesias evangélicas desconfían de la actividad teológica porque les parece innecesaria. Tal vez tengan razón. Una teología individualista que procura dar respuestas a cuestiones que nadie levanta, además de ser innecesaria, resulta un obstáculo para la vivencia del evangelio (Maraschin, 1977, p. 148). Tal postura aliena a la comunidad y al estudiante de teología, y propicia la transmisión de un mensaje que no es encarnación de la Palabra de Dios en la realidad, como afirma Karl Barth: “*la verdadera teología cristiana es resultado de un compromiso de toda la comunidad en pro de la salvación del mundo: un logos de théos, es decir, una generosa fuerza de reunión, una búsqueda de significado no solo en el ámbito conceptual, sino principalmente en el de las personas, frente al théos que es el fundamento de la reunión*”. (Maraschin, 1977, p. 148).

Esa situación era tan patente que Maraschin, secretario general de ASTE en 1977, afirmó:

La teología no ha encontrado en Brasil caminos fáciles. Parece que las posibilidades de andar le han sido bloqueadas. Tal vez estemos queriendo repetir en nuestra experiencia, única e irrepetible, las experiencias que fueron válidas en otras épocas y culturas. No nos damos cuenta de que nuestro camino

es peculiar y de que el quehacer teológico sólo se realiza en la medida en que se metodologiza. (Maraschin, 1977, p. 137).

El aniquilamiento de la teología en América Latina no es reciente. Tal postura ya se perfilaba desde el inicio del siglo XX, en el Congreso de Panamá. Influencias denominacionalistas e iniciativas misioneras distanciaron la reflexión teológica de las necesidades del pueblo. La educación teológica pierde su espacio y la gracia, como expresión del amor de Dios, pasa a ser vivenciada en función de determinadas posturas e intereses. La irrupción de otras tendencias y prácticas educativas posibilitó la reflexión teológica a partir del compromiso comunitario, del ejercicio de una pastoral promotora de testimonio y de servicio. Pero, por otro lado, también se iban fortaleciendo las teologías individualistas que, con su fuerte acento en la experiencia religiosa personal, fertilizaban el terreno para el surgimiento de grupos rotulados de “liberales” y “conservadores”. América Latina es un campo de vastas experiencias religiosas y de fracciones diversas, inclusive, hasta de segmentos separatistas. Ello enturbia el sentido de la teología, pues la *“esencia de la teología está en el compromiso comunitario, en aquello que se piensa sea el camino para la irrupción del Reino de Dios entre los seres humanos”*. (Maraschin. 1977, p. 149.).

Educación teológica y gracia deben ser entendidas como un proceso que se entrelaza con el proyecto educacional, que posibilita la formación del ser humano según las exigencias de los diferentes contextos y lo habilita para su inserción en la praxis religiosa. Aun cuando la experiencia denominacional en el continente latinoamericano ha estado marcada por diversas corrientes teológicas, la dimensión de la gracia –como presencia del señorío de Jesucristo– debe ser vista como el punto principal en el desempeño de la tarea educacional. La gracia, en la educación teológica, constituye la fuente generadora de experiencias que posibilita el compromiso del educando con la comunidad de fieles, capacitándolo para entender que *“donde la conciencia acusa, el Evangelio levanta su voz profética para llamar al arrepentimiento, a la liberación y al cambio ra-*

dical". (Brandt, 1977, p.51). Julio de Santa Ana sostiene que la educación teológica dirigida por la gracia permite la liberación de la teología y también de la pastoral, y crea las condiciones para mantenerse alerta contra los nuevos "cautiverios" que amenazan nuestras iglesias. El punto capital, en ese proceso de liberación, radica en el hecho de estar permanentemente conscientes de que la teología es siempre relativa a la evolución histórica. Esto ayudará a evitar la rigidez dogmática. (Julio Santana, 1985, pp. 58-59).

La dimensión liberadora que la gracia produce en el quehacer teológico está marcada por la dinámica de una vida al servicio del Reino de Dios, en contraposición con los intereses que satisfacen la propuesta del reinado de Mamón. La reflexión hecha por Brandt nos ayuda a definir el contenido de una educación teológica dirigida por la gracia. El referido autor afirma

El evangelio es propio de Jesucristo que cargó las culpas del mundo para libertar al hombre pecador. En su cruz confesamos la acción de Dios. Por eso también hoy no logramos ver a Dios en el progreso, sino en aquellos que son por él triturados; no en el poder, sino en aquellos que son por él abatidos; no en el dinero, sino en aquellos que no tienen cómo comprar lo elemental para sus vidas. Dios, inclusive hoy, simultáneamente padece y liberta. De esta manera, la neutralidad se nos torna imposible. Somos llamados a tomar partido: ¿Queremos ascender en la vida o descender a la cruz de nuestro semejante? ¿Queremos unirnos al círculo de los interesados en sí mismos, o dar las manos para vivir el amor de Cristo? La renuncia a nosotros mismos y el discipulado de Cristo son posibles cuando acatamos ese mismo servicio de Dios en la cruz, que nos arranca de nuestra profunda inseguridad y nos hace andar el camino de Dios en el mundo. Así colocamos toda nuestra capacidad, profesión, obra, posición, bienes y vida al servicio de quien nos necesita. Ese camino de renuncia y solidaridad es y será victorioso. Eso confesamos con nuestra esperanza inmutable. (Brandt, 1977, p. 51).

La posición de Brandt referente a la educación teológica en la sustentación de la gracia nos lleva a una radicalidad de entrega y de servicio en la comunidad que, según expresa Solano Rosi, es el centro generador de poder, el cual la educación teológica debe tomar siempre en consideración, toda vez que se enfrenta a una sociedad “*dotada de efectos tan potentes*”. (Solano Rossi, 2004, p. 188). Esa sociedad blindada de intereses propios, esa sociedad en proceso de transformación también produce individuos interesados en “todo”, pero de forma superficial; individuos “*incapaces de realizar una síntesis de lo percibido, y, como consecuencia, que se convierten en personas triviales, frívolas, que aceptan todo, que carecen de criterios propios para encauzar sus conductas. En ellas, todo se torna etéreo, ligero, volátil, banal, permisivo. Es una constante lucha sobre el vacío*”. (Rojas, 1996, 13). Para este ser humano que vive en una sociedad en proceso de transformación, la educación teológica, en la dimensión de la gracia, se torna en desafío que envuelve tanto a educadores como a educandos. Antonio Carlos Barros dice que necesitamos de “*valor para no tornar absoluto aquello que es apenas temporal, en este caso, la propia educación teológica*”. (Barro, 2004, p. 171).

IV. CONCLUSIÓN

La educación teológica en América Latina, desde sus orígenes, mostró caminos diferenciados. Ello se derivó de las propias circunstancias que determinaron la implantación del cristianismo en el continente. En un primer momento, la fe cristiana forma parte del proyecto de dominación, de los intereses económicos, políticos y sociales. La implantación de la fe estaba mezclada con el deseo de conquista. Esto constituía una agresión contra todos los elementos culturales existentes. La falta de tiempo y de interés por parte de los conquistadores y misioneros trajo consigo el desconocimiento de los valores culturales. Transcurridos tres siglos, nuevos intereses religiosos imprimen su presencia en el continente latinoamericano. La llegada de un nuevo grupo está marcada por una propuesta de ingreso a la sociedad a través de la educación y el servi-

cio social, modelo que estaba inserto en el sentido de proclamación de la fe. La educación teológica, en los primeros cincuenta años, se mantuvo ligada a las iglesias-madres que mantenían sus misiones. A partir de 1916, debido a la realización del Congreso de Panamá, surge la idea de crear seminarios y universidades teológicas, a fin de procurar la unidad de las iglesias. Esta experiencia no alcanzó los objetivos esperados, aun cuando algunas de las tareas propuestas, en este sentido, hayan sido realizadas. Es, justamente, a partir de la década de los años sesenta y con el robustecimiento de las posturas “liberales” y “conservadoras”, que la educación teológica alcanza su madurez. Los liberales se interesaban por una educación teológica a partir de la realidad contextual. Tal proyección fortalecía la dimensión de la gracia a través del servicio a la comunidad y estimulaba la práctica de nuevas vertientes de la pastoral. Los adeptos al conservadurismo procuraban vivenciar su educación teológica a partir de la experiencia personal de la fe y la dimensión de la gracia. También en este período, el movimiento pentecostal se robustece y adquiere la fuerza necesaria para presentarse ante la sociedad como un grupo fuertemente establecido.

¿Puede el educador, conociendo esta trayectoria ética de la educación teológica, distanciarse de una postura de gracia que envuelve recursos humanos y financieros? Esta es la pregunta que surge, porque en la elaboración de un proyecto educacional, en la dimensión de la gracia, necesariamente hay que emplear tales recursos, los cuales no siempre han sido puestos al servicio de la educación teológica, debido al espíritu individualista y denominacionalista que ha imperado en América Latina. Todo esto, porque la educación teológica con su dimensión de gracia, no tuvo desde su inicio la debida acogida por parte de las iglesias. Me parece que, haciendo un mejor juicio, en América Latina con los Strachan y sus grandes campañas, se pone de manifiesto una dimensión de la teología para las masas. Maraschin afirma que *“la diferencia fundamental entre pueblo y masas radica en que pueblo significa reunión racional, esto es, resultado de la acción inteligente, la cual nosotros llamamos logos, mientras que el término masas se refiere a la mezcla*

de las multitudes bajo el yugo opresor de la propaganda y la tecnología indiscriminadas. La voz de las masas nunca sería la voz de Dios, precisamente, porque las masas no tienen voz. La teología, entonces, para constituirse en una praxis verdadera, tendrá que brotar de ahí y no desde arriba. Será teología del pueblo y, por lo tanto, teología para el pueblo” (Maraschin, 1977, 152). En este comentario, el autor reafirma que una educación teológica, en la dimensión de la gracia, tiene que ser una teología comprometida con el pueblo y para el pueblo, el cual desea no solamente ser instruido, sino también ser agraciado por la gracia del *logos*.

¿Será que la educación teológica con la dimensión de la gracia perdió el sentido en la América Latina? No, porque una educación teológica en la dimensión de la gracia procura ser instrumento de la revelación de Dios en la historia. En nuestro contexto, la teología se está generando a partir de una reflexión crítica y participante. Según afirma Floristan Fernandes, *“la acción provocada por la praxis tiene una dimensión creadora y no repetitiva”*. (Casiano, 1993, pp.193-191). Julio Tavares Zabateiro, a partir de un análisis del documento final de la consulta acerca de *“educación teológica”*, promovido por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, siguiendo esta misma dirección, señala que una nueva imagen está siendo formada en el contexto de la educación teológica, la cual procura extrapolar las posibilidades de formación teológica a través de la extensión de sus dimensiones educacionales hacia otros segmentos, recobrando la antigua perspectiva de contar con seminarios y universidades de teología para la formación de pastores y laicos, donde puedan ser ejercidas las funciones siguientes: primera, la más básica de la educación teológica, preparar a líderes laicos para ayudar en el ministerio educacional de la iglesia; segunda, propiciar la formación para el ministerio ordenado, o sea, los pastores encargados de capacitar a la iglesia para su misión; tercera, preparar a los maestros, doctores y científicos de la fe, para que, en nombre de la iglesia, ejerzan el magisterio propiciando la formación de sus ministros (Zabateiro, 2004, pp. 146-147).

Zabatiero percibió que en este segmento alusivo a la representatividad de las iglesias en América Latina, las instituciones encargadas de la enseñanza teológica (promotoras de gracia) tienen el desafío de revisar profundamente sus currículos y formas de enseñanza para que la educación teológica pueda asumir, en este nuevo milenio, un papel preponderante en la formación de la conciencia crítica de la praxis de la iglesia y la formación pastoral de la comunidad. Ideal inicialmente pensado por Emilio Castro y Orlando Costas, generador del CELEP, al comienzo de los años setenta, que se resume en el siguiente lema: *“Hacia una pastoral latinoamericana y hacia una pastoral evangélica para el hombre latinoamericano”*. Es oportuno destacar que la creación del IPLA fue indispensable para el advenimiento de la Teología de la Liberación, pues actuó como elemento motivador de la metodología y pedagogía que posibilitaron la implantación de la referida disciplina en las diversas comunidades de la Iglesia Católica-Romana. La educación teológica como instrumento de gracia descubrió y continuará descubriendo nuevos caminos y desafíos, esfuerzo que dinamiza su tarea primordial: educar y formar generaciones capacitadas para el ejercicio de la crítica y la promoción de la gracia. Actualmente, las instituciones encargadas de la educación teológica están arribando a un nuevo peldaño, fase que les posibilita alcanzar el reconocimiento de los gobiernos, crear universidades y centros universitarios, obtener la autorización y reconocimiento de cursos de teología ofrecidos por instituciones propias de las iglesias. (Martins, 2004, pp. 43-78).

BIBLIOGRAFIA

Baudraz, F. Graça in “Vocabulário Bíblico”, São Paulo, ASTE, 1972.

Brandt, H. “Auto-informação ou inconformidade” in *Tendências Teológica no Brasil*, 1977.

Barro. A.C. “Educação teológica e os seus desafios para uma sociedade em transformação”, in *Educação Teológica Transformadora*. Londrina, Descoberta, 2004.

Castro, E. *Hacia una pastoral Latinoamericana*. San José – Costa Rica, INDEF, 1971.

CELA. *El Cristianismo Evangélico en la América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, 1949.

Ferreira, A.J. Profeta da Unidade, Erasmo Braga uma vida descoberto, Petrópolis, Vozes, 1975.

Floristan, C. *Teología Práctica. Teoría y Práxis de la Acción Pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1993.

Freire, Paulo. *Pedagogia da Autonomia. Saberes necessários à Prática educativa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

Martins, E., “Educação Teológica: Uma visão dos seus principais componentes”, in *Educação Teológica Transformadora*. Londrina, Descoberta, 2004.

Mendes Barreto, J. “O Metodismo em Belo Horizonte: Inserção e desenvolvimento”, In *Revista de Educação Cogeime*, 2005.

Maraschin. J. “Um caminho Para a Teologia no Brasil” in *Tendências da Teologia no Brasil*, São Paulo: ASTE, 1977.

Marquardt, M. e Klaiber, W., *Viver a graça de Deus*, São Paulo, Fateo e Cedro, 1999.

Moltmann, J., *Paixão Pela Vida*, São Paulo, ASTE, 1978.

Mendonça. A.G. *O Celeste Porvir, A Inserção do Protestantismo no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1995.

Reily. D.A., *História Documental da Igreja no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1984.

Santana, J. Pelas Trilhas do Mundo, a Caminho do Reino, São Paulo, Imprensa Metodista, Fateo, 1985.

Oaxtepec 1978, Unidad y misión en América Latina, CLAI, 1978.

Orlando. E. C., El Protestantismo en América Latina hoy, Saõ José – Costa Rica, INDEF, 1974.

Piedra, A., Evangelización Protestante en América Latina, Quito:, CLAI-UBL, 2002.

Rojas, E. O Homem Moderno, São Paulo, Mandarim, 1996.

Solano Rossi, L.A. Relações de poder na educação teológica, in Educação Teológica Transformadora, Londrina, Descoberta, 2004.

Zabatiero, J.P.T. “Em busca de um projeto teológico-pedagógico para a educação teológica”, In Educação Teológica Transformadora. Londrina, Descoberta, 2004.

ENCONTRANDO GRACIA EN MEDIO DE LAS DESIGUALDADES

*Gabriele Greggersen**

Cuando terminé mi curso de pedagogía en la Universidad de Sao Paulo (USP), pensé para mí misma: “Si la escuela es un aparato reproductor del Estado” (Althusser), el currículum, necesariamente “oculto” es que el profesor, no es más que un juguete en las manos de la clase dominante”. Los años comprendidos entre fines de la década de los 80 y el inicio de la de los noventa, cuando estudié y me gradué en la universidad, son considerados como la década prácticamente perdida. Los investigadores solamente denunciaban los problemas, subrayando que la educación estaba en crisis y que, además, no estaba cumpliendo su papel social, sino que estaba sirviendo más para las elites de la sociedad y para confirmar el *statu quo* vigente, más que para democratizarla. Así, la denuncia sin anuncio se volvió vacía y sin esperanza de solución. Entonces, la concepción que quedó de la escuela, para mí, en mi generación, fue que la escuela sirve a la élite y que el profesor, a su vez, sólo reproduce en el salón de clases la filosofía dominante; por lo tanto, él es una simple máquina, incapaz de enfrentar el sistema o de contribuir a alguna transformación de la sociedad, o de crear algo nuevo.

* Bautista brasileira, Doutora em História e Filosofia da Educação - Universidade de São Paulo local de trabalho: Faculdade Teológica Sul-Americana (Londrina, PR)

Por un acto de gracia de aquella época, me fue presentado Paulo Freire, de cuya calidad de educador, y del educador cristiano que fue, he de decirlo de paso, soy gran admiradora. Él, que mientras estaba en el exilio escribió el deprimente libro *Pedagogía del Oprimido*, donde denuncia el papel reproductor de la escuela, pero no se quedó ahí. Más tarde también escribiría la *Pedagogía de la Esperanza* y la *Pedagogía de la Autonomía*, como una especie de complemento. No recuerdo cuántos profesores hicieron el favor de indicarme literatura freireana; creo que ni siquiera uno, a pesar del discurso de izquierda que predominaba en aquella casa de estudios. Así emprendí la tarea de investigar su obra sola, en la biblioteca, descubriendo muchas cosas respecto de sus proyectos y de su vida, dentro y fuera de Brasil.

Cuando fui invitada a escribir sobre la Esperanza, en el contexto de los problemas de la actualidad, pensé en educación, crisis y esperanza. ¿Quién habló con más propiedad sobre esos temas que el propio Paulo Freire? Por tanto, comenzaré presentando algunos datos sobre la educación, no en lo que atañe a la desigualdad –que es uno de los mayores desafíos para los educadores de la actualidad– sino sobre la manera en que la filosofía clásica y la propia filosofía cristiana lidian con todo ello, a partir de algunos pensadores de quienes, ciertamente ya hemos escuchado hablar.

Por lo tanto, aquí van los datos: Brasil es la novena economía del mundo, y el tercer país en desigualdad dentro de una lista de 162 países. O sea, el problema es serio. El diez por ciento más rico de su población recibe 50 veces más riqueza que el 10% más pobre, que percibe el uno por ciento de la riqueza. Por tanto, no es casualidad el que exista correlación entre desigualdad de la renta y escolaridad.

¿Hasta qué punto la inversión masiva en educación solucionará los problemas sociales brasileños? Ni aun cuando todo el país invirtiera en tecnología y educación, tal inversión podría revertirse en beneficio social y crecimiento económico. La gran pregunta que sigue sin respuesta es la siguiente: ¿por qué, aunque invirtiendo en educación, en muchos países el progreso social parece no acompa-

ñar debidamente tal inversión? O sea, por más que mejoren los índices de escolaridad, por más que las personas tomen conciencia de la importancia de la educación y de la necesidad de actualizarla, en ciertos ámbitos de realidad las cosas parecen no cambiar. En Brasil la realidad es disparatada. Vemos proliferar facultades y cursos libres hasta para la tercera edad, mientras, que no hay en el área social las consecuencias que se esperan de tal esfuerzo. ¿Por qué países como Cuba, que invirtieron mucho tiempo, años y más años en educación, están en el estado económico y social deplorable en que se encuentran? ¿El embargo económico lo explicará todo? ¿Y por qué los países de la antigua Unión Soviética, que tienen sistemas educacionales más sofisticados, sufren más inflación, desempleo y miseria?

Por otro lado, también tenemos buenos ejemplos de correlación positiva. Tenemos el caso de Alemania y Japón, que invirtieron y obtuvieron su retorno. Brasil nunca priorizó la educación. Ningún gobierno brasileño tuvo jamás la educación como prioridad. Mucho se habla de “proyectos político-pedagógicos”, pero que tienden a ser solamente nuevas versiones de los antiguos planes escolares, que apenas sirvieron como lastres burocráticos de la escuela, para ‘lucimiento’ del gobierno vigente.

Últimamente todos los proyectos giran en torno a la máxima de la “inclusión social”, que es la idea de que las personas excluidas, como los incapacitados, las personas de clase social más baja y los negros, pasen a frecuentar normalmente la escuela. Por supuesto, esto exige de los profesores preparación y actualización. Las *cuotas* para la inclusión de los negros en las universidades brasileñas, por ejemplo, forman parte de esa onda de ‘inclusión social’.

Pero ¿qué es la desigualdad social? En estadísticas, el criterio que se usa para determinar la desigualdad social es el índice GIM, que mide la distribución de individuos según la renta domiciliaria per capita. Su valor varía de cero (0), que significa que no hay desigualdad de renta, a uno (1), cuando la desigualdad es máxima. Mas esta es apenas la desigualdad desde el punto de vista económico social. Existen otras desigualdades que son *subdesigualda-*

des, que están relacionadas entre sí. Mucho se habla, por ejemplo, de una desigualdad digital. Soy coordinadora, en la Facultad Teológica, de un curso a distancia, y estamos haciendo una experiencia maravillosa. Por ejemplo, un misionero me escribió lo siguiente por correo electrónico: “Yo tuve un llamado ministerial; soy médico y hoy sirvo al Señor como misionero en África, pero nunca tuve la oportunidad de prepararme teológicamente para ese ministerio. Y ustedes me están dando la oportunidad que esperaba”. ¿Qué es necesario para realizar uno de esos cursos? Basta un computador e Internet, de preferencia con conexión de banda ancha. Por supuesto, existe también la cuestión de la mensualidad del pago de la conexión.

El gobierno brasileño dice que la educación a distancia es la educación del futuro, mientras hace campañas de “inclusión digital”. Hay una empresa norteamericana que ofrece *notebooks* por US\$ 100.00 (cien dólares), o sea, prácticamente gratis. El proyecto pretende que todo alumno brasileño tenga una *notebook*; pero, ¿resolverá esto el problema de la desigualdad?

Con relación a la inclusión digital, en Sao Paulo, el 68% de la población nunca tuvo acceso a Internet, y el 55% jamás utilizó un computador. El estudio sobre el uso de la tecnología de la información y de la comunicación fue desarrollado por el Instituto Ipsos Opinión, entre agosto y septiembre de 2005, en 8 540 domicilios.

Pensemos un poco, desde el punto de vista filosófico, cuál es la actitud que el cristiano mantiene respecto de la sabiduría –y aquí me refiero al *cristiano* en el sentido amplio, es decir, aquellas personas que se identifican con los valores del cristianismo y que de alguna manera viven en una sociedad que se dice *cristiana*.

En primer lugar, como cristianos valoramos mucho la sabiduría. ¿Y qué es la sabiduría? Sabiduría es saber distinguir las cosas, saber discernir el bien del mal, saber priorizar, mirar una situación y pesarla, atribuir el valor que esa situación tiene y tomar una decisión conforme lo exige tal situación. En este sentido, el libro de Proverbios, que es el libro de la sabiduría, está repleto de princi-

pios que el cristiano debe cultivar. Por ejemplo, en los Proverbios el sabio es aquel que sabe que, además de las desigualdades, de las dificultades sociales y de las injusticias sociales, existe un Dios que es soberano. Esto es lo primero: el temor de Dios, que es el principio de toda sabiduría.

En segundo lugar, debemos asumir un papel político. Nosotros, como cristianos, tenemos un papel que cumplir en la sociedad. En este momento me encuentro involucrada en la hercúlea tarea de desarrollar un proyecto de responsabilidad ética y social en la Facultad. Hoy en día el gobierno ya llegó al punto de exigir de cualquier empresa, inclusive de instituciones de enseñanza superior, debe tener un proyecto de responsabilidad social; pero, ¿qué es esto? Simulando ignorancia total en el asunto, envié un correo electrónico a varios organismos e instituciones, preguntando lo siguiente: “¿Qué cosa es esto de proyecto social? ¿Existen algunas directrices, algún modelo?”. No obtuve respuesta alguna hasta hoy; presumo que ha de ser porque se trata de algo tan nuevo, y muchas personas incluso pueden haberse asustado al no entender completamente de lo que se trata. Con eso quiero decir que, por veces, el gobierno tiene iniciativas que desconciertan y dejan sin acción a las personas, pues si la contraparte no espera algún resultado positivo, ¿de qué sirven las medidas y las modas?

Ninguna medida, a fin de cuentas, contiene esperanza de transformación si primero no pasa por un proceso de concienciación acerca de qué es la desigualdad y qué es la responsabilidad social. Después de todo, tanto en el cristiano como en el no cristiano, existe un mínimo de conciencia de que ¡algo está errado en la sociedad! Y ese *algo* es similar a la historia de los hermanos Prometeo y Epitimeo; a continuación paso a relatar rápidamente esa historia, en búsqueda de una mejor comprensión.

Prometeo buscaba siempre medios para favorecer a la raza humana, pero acababa cometiendo peores desastres que los que intentaba evitar. Por ejemplo, su hermano fue distribuyendo habilidades a los animales del bosque, para que hubiese equilibrio en la

naturaleza. A uno de ellos le dio la habilidad de la velocidad; a otro, la capacidad de camuflarse; y así, sucesivamente. Solo que cuando llegó al ser humano, se le habían agotado las habilidades, de modo tal que no le sobraba ninguna. Entonces, Prometeo pensó: “Es preciso solucionar este problema; tengo que dar habilidades a la humanidad para que no se quede tan desaventajada respecto de los otros animales”. Entonces tuvo la idea de robar el fuego del Olimpo; el fuego era la tecnología, el arte en general, que podría resolver el problema de la humanidad. Pero Zeus, en su infinita sabiduría, dijo: “Este don no dará resultado, pues la arrogancia del ser humano acabará haciendo que use la tecnología para guerrear uno en contra del otro y ¡dañará a toda la civilización!”. Entonces, Prometeo tuvo la idea de atribuir otra habilidad al ser humano para preservarlo de la autodestrucción: el arte de la **política** o de la capacidad de gestión, una forma especial de sabiduría. Así, la política asumió el carácter de capacidad de discernimiento y toma de decisiones. Pero como esto tampoco bastaba, Zeus resolvió entregar a hombres y mujeres otra cosa fundamental para que las cosas siguieran bien, y decidió enviarles a **las musas**, aquellas diosas que inspiran a algunos seres humanos, pues no todos poseen la sensibilidad necesaria para reconocerlas. Los que recibieron la inspiración fueron los poetas. De esta manera, Poetas y Políticos fueron enviados a la humanidad para que la técnica no acabase dañando las civilizaciones ni contribuyese a la autodestrucción del ser humano.

La palabra “política” viene del griego *polis*, que quiere decir “ciudad”. El político es el ‘habitante de la ciudad’, o sea el “ciudadano”. Para el hombre griego, la política era el espacio del debate y de las reflexiones públicas. No se trataba, en esa época, del dominio y ejercicio de un conjunto de técnicas y de poderes burocráticos, sino *de un modo de ser en el mundo*. La *polis*, para el hombre griego, era prácticamente lo que es el reino de Dios para los cristianos. La conciencia de esto inspiró a Agustín a escribir su famoso libro *Ciudad de Dios*.

De aquí que para Sócrates el político ideal fuese el *filósofo*, idea concretada por Platón en el mito de la caverna y realizada, en parte, por Aristóteles, maestro de Alejandro, hijo del emperador Felipe. Según el pensamiento político de Alejandro Magno, la política es la contraparte colectiva de la ética, cuyo objetivo es la búsqueda de la felicidad individual.

En la actualidad, estamos muy lejos de esa visión *holística* y *filosófica* de la política, reducida a discursos y lugares comunes y a la idea básica de que “todo político es corrupto y ladrón”. Ante aquel concepto griego, ¿qué tiene que decir la cosmovisión cristiana sobre la convivencia social y política de los hombres? La Declaración Jaracoba de 1983 define la política en los siguientes términos: “La política es un instrumento adecuado para el desarrollo de la verdad, de la libertad, de la justicia, de la paz, de la solidaridad y de la democracia entre los hombres. Por ser un medio, y no un fin, la política tiene relación con la situación, la organización, la competencia y los derechos propios de los seres humanos en el éxito de los fines que llevan al bienestar general” (en Cavalcanti, 2002, 271). Poco antes, la Declaración da la fórmula cristiana para la cuestión de la igualdad: “La paz solo es real y duradera cuando surge de un pluralismo en el cual la unidad se verifica en la diversidad” (idem, 270).

Cavalcanti también destaca la idea que el concepto cristiano de política no tiene nada de idealista. “La construcción de una sociedad justa y libre no es utopía. Es una realidad de nuestros días, vivida por un número creciente de países. Es el resultado de los valores cristianos que permean el mundo” (idem, 262).

Encontramos esos valores en toda la Biblia. Son los ejes que le confieren unidad. En el Deuteronomio, por ejemplo, leemos: “*Porque Jehová vuestro Dios es Dios de dioses y Señor de señores, Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas, ni toma cohecho;...*” (Deuteronomio 10:17, RVR60; cf. 16:19). La gente piensa que valorar a los otros, amar al prójimo como a sí mismo, tratarlo como igual son valores del cristianismo post-Cristo, pero en verdad son conceptos muy antiguos que se consolidaron

con el cristianismo. Yo, que doy clases en el curso de tecnología y formo parte de la cátedra escolar, soy profesora y colega de clase de mis alumnos, y amo la experiencia. Siempre quise hacer un curso de teología, pero acabé yendo a la USP; Dios sabe lo que hace.

Estoy descubriendo muchas cosas que ignoraba. Para mí, el Antiguo Testamento era muy árido, muy largo, y ahora lo estoy redescubriendo. Después de las citas de Deuteronomio, descubrí otra en el libro de Santiago 2:9: “... *pero si hacéis acepción de personas, cometéis pecado, y quedáis convictos por la ley como transgresores*” (Santiago 2.9, RVR60).

Hacer acepción de personas, tratar a una persona de manera diferente a aquella con que tratamos a otra, es totalmente nefasto para quien asume la visión cristiana del mundo. 2 Corintios 8:13-14 dice: “*No digo esto para que haya para otros holgura y para vosotros escasez, sino para que en este momento, con igualdad, la abundancia vuestra supla la escasez de ellos, para que también la abundancia de ellos supla la necesidad vuestra, para que haya igualdad*”. O sea, la filosofía de la iglesia primitiva era compartir absolutamente todo; es un verdadero *comunismo* mutuo antes de Marx. Las personas literalmente juntaban los trozos. Esa filosofía fue sucumbiendo, y lo que hoy se dice *cristiano* se asocia más a una filosofía liberal, y, a veces neoliberal, más que a una filosofía comunista.

Después tenemos una filosofía clásica, bautizada por el cristianismo en la Edad Media. Tenemos a Aristóteles, que dice lo siguiente:

Efectivamente, todos los hombres se apegan a la justicia, pero sólo avanzan hasta cierto punto. Y no dicen cuál es el principio de la justicia absoluta en su todo. Se piensa, por ejemplo, que la justicia es igualdad –y de hecho lo es, aun cuando no lo sea para todos, sino solamente para aquellos que son iguales entre sí; también se piensa que la desigualdad puede ser justa, y de hecho puede serlo, aunque no para todos, sino solamente para aquellos que son desiguales entre sí. (Aristóteles, eso, 92).

En otra parte, el autor es aún más sugerente:

Una vez que las personas iguales en una sola cualidad no deben ser consideradas iguales en todas, ni las desiguales respecto de una sola cualidad deben ser consideradas desiguales en todas, se sigue que todas las formas de constitución fundamentadas en una igualdad o desigualdad generalizadas son desviaciones de la constitución ideal” (idem, 102).

¿Parece demasiado complejo? Bien, Aristóteles es para mí uno de los filósofos más brillantes en el tratamiento de la igualdad y la desigualdad, porque si pensamos en tratar a todo el mundo de forma radicalmente igual, ¿hasta qué punto esto sería justo? Por ejemplo, yo tengo estudios post-doctorales y existe una persona que apenas es bachiller. Si participamos en un concurso, desde el punto de vista humano no existe diferencia alguna entre esa persona y yo, así como de nosotros en relación a una persona analfabeta. En términos de dignidad de la persona humana somos todos iguales. Pero, ¿sería justo que en un proceso de concurso público, una persona que estudió, se esforzó y luchó por conseguir una carrera, tuviese igual tratamiento que la persona que no procedió de la misma forma? Es muy complicado. La televisión trata a los espectadores como a seres absolutamente iguales entre sí, así lo hacen los medios de comunicación, nos masifican, reduciéndonos en una semejanza irreal. La gente se siente tratada como un grupo que engulle avalanchas de información. Lo que yo veo en mi televisión es lo que todos ven el noticiero, los programas, etc... El medio me trata como absolutamente igual a todos los demás televidentes y ¿hasta qué punto esto es bueno? ¿O será que existe igualdad en un sentido que no anula cierta desigualdad? ¿Hasta qué punto la igualdad y la desigualdad son mutuamente excluyentes? ¿Es necesariamente injusta una sociedad que admite algunas desigualdades?

La sociedad griega era así. Algunos eran considerados “más iguales” que otros, los llamados aristócratas. Estaban los considerados ciudadanos y los que no lo eran; por ejemplo, las mujeres y los esclavos no tenían derecho a la ciudadanía. Cito nuevamente:

“Una vez que las personas iguales en una sola cualidad no deben ser consideradas iguales en todo, las desigualdades respecto de una sola cualidad no deben ser consideradas desigualdades en todo, se sigue que todas las fórmulas de constituciones fundamentadas en una igualdad o desigualdad generalizadas son desviaciones de la constitución ideal”. Pues bien, en resumen, lo que Aristóteles dice es que existe igualdad por principio, pero tal igualdad no anula ciertas desigualdades y, es más, si se anulan esas desigualdades menores, se acabará echando a perder la propia igualdad. Por ejemplo: ¿cómo puedo identificarme con una persona que es igual a mí? Sería como si *me confundiera* con ella, y eso no es *identificarme*. Parece paradójico, pero si yo tratara de la misma manera a todo el mundo, sin respetar las desigualdades entre las personas, acabaría con la *igualdad*. El cristianismo nos enseña a tratar a todas las personas como a seres únicos, como a criaturas *divinas* que por eso tienen un valor infinito que, inclusive, trasciende la muerte. Todas las personas son eternas, dice C. S. Lewis; nadie es mediocre, pues todos los seres humanos son criaturas de Dios. Por tanto, yo no puedo tratar a alguien como si fuese igual a todo el mundo. Por otro lado, cuando yo trato la desigualdad de la persona como debe ser tratada, cuando yo valoro lo que la persona tiene como propio, como su yo, etc., estoy trabajando en pro de la igualdad. Cuando reconozco al otro como infinitamente otro, puedo tratarlo como igual. ¿Complicado? ¿Parece paradójico? Pero avancemos un poco para clarificar más la idea. “Pues bien, la igualdad calificada no es una igualdad pura y simple; es la salvaguarda de las ciudades” (Aristóteles, Política, 36). Aun entre los hombres libres e iguales, este principio necesita mantenerse, pues no es posible que todos manden al mismo tiempo, y debe gobernarse siguiendo otra lógica o criterio. Estos son principios de la filosofía clásica.

Veamos qué dice un periodista que fue un gran defensor de la visión cristiana del mundo. G. K. Chesterton (2000):

“Todos los derechos que constan en la declaración de independencia de los Estados Unidos de América se fundamentan en

el hecho de que Dios creó a todos los hombres iguales y eso es correcto, pues si ellos no hubieran sido creados iguales, ciertamente se habrían desarrollado de forma desigual; nunca se tendría base suficiente para defender la democracia, a no ser a través de la doctrina acerca del origen divino del hombre”.

Bien, esto es complicado, pues ¿en qué quedarían las teorías evolucionistas? Aquel periodista fue acosado cuando dijo que, “o creemos en un origen externo y trascendente del ser humano, o la búsqueda de la igualdad es errada, pues no tendría base para tratar a las personas como iguales; por lo menos, no existiría esa base profunda”. Pero no es verdad que solo la creencia une a los hombres; es igualmente cierto que una diferencia en ella también puede unirlos. La frontera determina unión. Sucede exactamente lo mismo con la política: nuestra imprecisión política divide a los hombres, no los une. Con el cielo limpio, los hombres pueden terminar al borde del abismo; con el cielo nublado, los hombres se apartarán de la barrera que los separa. Sucede lo mismo con la religión; puede unir a las personas, puede hacer crecer valores iguales, pero también puede separarlas. El límite entre estas dos posibilidades es tenue.

Hago una pausa en las cuestiones filosóficas y evoco una figura de la literatura, el *Jeca Tatu*, porque mi post-doctorado lo hice sobre Monteiro Lobato, el Don Quijote de los niños. Tuve que estudiar toda su obra. Aun cuando tenía una biblioteca muy buena, cerca de Mackenzie, el *Jeca Tatu* es una figura extremadamente polémica, una persona que solamente andaba de farra, que bebía y no trabajaba, totalmente inútil. Era un mestizo al que Monteiro Lobato le tenía rabia, porque no se conformaba con su inutilidad. Entonces, Lobato dice: “Es preciso volver a ver eso”, pues ya existía una crítica de parte del pueblo en el sentido de que él estaba metiéndose demasiado contra el hombre del campo. Entonces hizo algunas revisiones, y al final, en una de las últimas obras que escribió, viene un médico que trata a *Jeca*, le da un medicamento. *Jeca* se educa, se recupera, deja de beber y compra un automóvil

Ford. Se vuelve un gran hacendado, que hizo que la ciudad entera se desarrollara y prosperara. El gran sueño de Monteiro Lobato era que su país creciera, pasara del tercer mundo al primero; y ¿cómo se lograría esto? De manera muy simple: con el petróleo. Y nosotros lo tenemos; el vizconde disfruta del primer pozo.

El propio Monteiro Lobato estaba encarnándose en la historia. Y lo increíble es que en el año en que escribió “*El Pozo del Vizconde*”, de hecho se encontró petróleo en una ciudad llamada Lobato, allá en Bahía.

Ahora, ante la desigualdad, la gran pregunta para el educador es: ¿cuál es mi alternativa? Tengo que tratar a mis alumnos como iguales; tengo que contribuir a su inclusión social; tengo que prepararme para recibir a los discapacitados visuales y auditivos; y los profesores se encuentran haciendo cursos de actualización para poder cumplir con estas exigencias de inclusión. Pero entonces, ¿cuál es mi alternativa? ¿Debo exigir a mis alumnos, que se traten como iguales, cuando es evidente que no lo son, y que no tengan preconceptos, cuando es evidente que los tienen? ¿Será que esto, por otro lado, no se vuelve una nueva especie de manipulación? El educador tiene este problema, pues la sociedad le exige algunas cosas que la familia no cumple; la sociedad quiere que la escuela las resuelva, sólo que, al mismo tiempo, los profesores tienen sus manos atadas, porque no pueden emitir opiniones morales, éticas ni religiosas. Han sido instruidos para despojarse de todo, para manifestarse como si fueran neutrales, a fin de no tener problemas con los padres, con la directora, etc.; pues cuando los profesores comienzan a hablar, por ejemplo, de principios de vida y de la existencia, con respeto y repudio al preconcepto, las personas lo acusan de hallarse manipulando.

Sobre esta cuestión de la *manipulación*, sugiero un artículo del reformador español Alfonso L. Quintás, educador que considero fundamental en la reforma educacional de España. Sobre el tema de la manipulación dice, en resumen, que manipular es tratar al otro como si estuviese en un nivel de existencia inferior al suyo, o sea, subestimarle, así que no se puede tratar con aprecio, ni apre-

ciar a la persona. Y esa depreciación sucede, en general, a través del lenguaje verbal y no verbal:

El lenguaje es el mayor don que el hombre posee, pero también el más arriesgado. Es ambivalente: el lenguaje puede ser tierno o cruel, amable o displicente, promotor de la verdad o propagador de la mentira. El lenguaje ofrece posibilidades para, en común, descubrir la verdad, y proporciona recursos para tergiversar las cosas y sembrar la confusión. Basta conocer tales recursos y manejarlos hábilmente, y una persona poco preparada pero astuta puede dominar fácilmente a las personas y a pueblos enteros si éstos no estuvieran prevenidos. Para comprender el poder seductor del lenguaje manipulador, debemos estudiar cuatro puntos: los términos, los esquemas, las propuestas y los procedimientos (idem).

Podemos citar aquí también los derechos humanos, que posiblemente muchas personas nunca leerán, de la misma forma que a nuestro querido Paulo Freire, cuando denunciaba la llamada “educación bancaria” o educación de masas. C.S. Lewis, en sus *Cartas a un Diablo Novato*, dice: “Ningún hombre que dice ser tan bueno, lo es, porque en cuanto usted cree en lo que dice, deja de serlo, ya que si lo creyera, no lo diría”. (C.S. Lewis, 1982, 134). Entonces, esa falsa igualdad que proclama que todo el mundo puede ser tratado como un rebaño, como diría Nietzsche, es pura palabrería. La igualdad no es esto. “Creo en la igualdad política”, dice Lewis en otro libro. “Es posible ser demócrata por dos motivos opuestos; usted puede pensar que todos los hombres son tan buenos que merecen participar del gobierno y tan sabios que la comunidad precisa oír sus consejos –en mi opinión esa es una doctrina falsa y romántica sobre la democracia– y, por otro lado, usted puede creer que los hombres son tan perversos, que ninguno de ellos puede sobrepasar la medida de sus compañeros”. (C.S. Lewis, 1993, 43).

Aquí, Lewis está completamente influenciado por Chesterton, quien diría así: el mejor régimen de gobierno sería la anarquía, si

no fuese por el pecado, o sea por la limitación humana a la que los cristianos llaman pecado y que todo el mundo sabe lo que es: la injusticia, el orgullo, el egoísmo..., esto es lo que impide que haya una democracia perfecta, y por eso necesitamos poner restricciones al poder del ser humano.

Estamos llegando al final, y aquí traemos otra cita de C.S. Lewis:

No existe gente común. Usted nunca conversa con meros mortales. Las naciones, las culturas, las artes, las civilizaciones –estas son mortales y su vida es para la nuestra como la de un mosquito–. Pero con las criaturas mortales jugamos, trabajamos y nos casamos, y a ellas desdeñamos, censuramos o explotamos –horrores inmortales o esplendores perennes–. No significa que debemos ser perpetuamente solemnes. Necesitamos divertirnos. Pero nuestra alegría debe ser aquella que existe entre las personas que siempre se tomarán en serio –sin liviandad, sin superioridad, sin presunción– que es, además, la mayor de todas las alegrías. (1993, 23)

Este pensamiento suena bien “reformado”, si comparamos aquella afirmación con las palabras de Juan Calvino: “Si consideramos al Espíritu de Dios como el único fundamento de la verdad, no rechazaremos la propia verdad, ni la despreciaremos, no importa dónde aparezca, a menos que deseemos deshonorar al Espíritu de Dios” (Calvino, II, ii, 15). O podemos tomar el texto de Eclesiastés: “Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin” (Eclesiastés 3.11, RVR60).

¿Es este el compromiso que el cristiano debe asumir, un compromiso con la verdad eterna? ¡Sí! Todo el mundo tiene religión. Entonces, es mejor que usted asuma su religión y diga claramente “Mira, esta es mi religión y tú, si quieres, puedes no convenir conmigo”, en lugar de presumir de que no tiene ninguna religión, lo

cual sí es manipulación. El profesor que pone un pie en el salón de clases y dice que no tiene una visión del mundo, que no tiene religión, que no tiene valores, además de estar mintiendo está siendo un charlatán, porque no está cumpliendo su papel. Su papel es educar, lo cual involucra necesariamente una cosmovisión, valores y, si quiere, hasta religión, mientras ella diga *amén* a la verdad, sin importar dónde aparezca, sea en la boca de quien quiere oírlo o incluso, en la boca de un bandido.

Finalmente, ese es el mismo principio que Calvino llama “mandato cultural”, o sea la gracia común que acontece; y por eso el cristiano tiene mayor responsabilidad que el no cristiano, respecto de luchar por la igualdad, por la cultura y la civilización. Tal es el principio que llamamos *mandato cultural*. Hay otro teólogo que me gusta mucho y que dice: “*Si nos damos cuenta de que las artes, inclusive la literatura, no representan una alienación de Dios, de que el mundo de la imaginación es un negocio mortalmente serio y maravilloso de articulación de los múltiples sentidos de la creación en un paso de honra... entonces nos daremos cuenta de que lo lúdico del arte y la apreciación de la literatura no son ninguna broma – nuestra vida podría estar en juego en ellas*”. (Seerveld, 1995, 111-112).

Una forma muy concreta de promover esa igualdad es a través de la literatura universal, por ejemplo, de los cuentos imaginativos. Este es otro capítulo interesante para conversar, pues tales obras contienen verdades y valores universales. Entregué un libro como regalo a una persona, y estará contribuyendo, de alguna forma, a que esa persona se sienta valorizada, la hará participante de la cultura y le ayudará a ser mejor *ciudadana*.

Termino con una cita de Paulo Freire: “*La pedagogía no lo puede todo, pero puede algo*”. Esta idea iluminó mi camino cuando terminé el curso de pedagogía, muy pesimista, muy incrédula acerca de que la educación fuese capaz de cambiar alguna cosa en el *statu quo* de la sociedad. Entonces, esa frase volvió a acrecentar en mí la esperanza, y me gusta ser educadora, porque serlo es muy bueno y gratificante. La realidad más estimulante del mundo es

ver aprender a una persona. Si oigo a alguien decir “¡Eureka!”, cuando cae en cuenta de algo, cuando un niño se alfabetiza, siento que presencio un verdadero milagro.

La vida en el exilio es dura y sin mucha esperanza. Paulo Freire escribió *Pedagogía del Oprimido* en el exilio, y la gente percibe la amargura, la añoranza que producen el rechazo y la exclusión. *“Es difícil vivir en el exilio, esperar la carta que se extravió y la noticia del hecho que no se dio, esperar a la gente con la seguridad de que llegará, a veces ir al aeropuerto simplemente para esperar, como si el verbo fuese intransitivo; y encuentro que no hay expresión más profunda del sentimiento de estar exiliado; y nosotros los seres humanos somos exiliados, somos seres exiliados en este mundo, y eso es lo que nos une”*. (Paulo Freire, *on line*, 1992).

Así, paradójicamente, una vez más, lo que nos divide es lo que nos une; lo que nos distingue es lo que nos vuelve iguales. Y esa perspectiva compleja nos da esperanza a cada paso de nuestro caminar para que volvamos a creer en Dios y también en los hombres.

Para terminar, me gustaría citar a Josef Pieper, ese gran teólogo y filósofo alemán:

“La fuerza para no desesperarse es una realidad empírica que se justifica muy claramente; no se trata en modo alguno de entusiasmo religioso, sino de la capacidad, aun en medio de las catástrofes, de estar seguro del final feliz, del éxito definitivo de la propia existencia como un todo, que además de todo nos es dada y participada cuando nos abrimos a la acción divina; y para el hombre que recibe y acepta la realidad, aun la de la no existencia propia, solo hay una respuesta adecuada: la esperanza por la cual se compromete y se afirma en aquello que realmente es: una criatura creada por Dios”. (Pieper, *on line*, 2006).

Las siguientes palabras están en una colección que Pieper escribe sobre la fe, la esperanza y el amor. Es traducción mía, y encuen-

tro que lo que dice sobre el amor es maravilloso: “El amor, en resumen, es eso, cuando usted mira a una persona y dice «Qué bueno que tú existas»”.

BIBLIOGRAFÍA

CAVALCANTI, Robinson, *Cristianismo e Política*, Viçosa: Ultimato, 2002.

CALVINO, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: CEP, 1989.

FREIRE, Paulo, *Pedagogia da Autonomia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____, *Pedagogia da Esperança*, 3a. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____, *Pedagogia do Oprimido*, 9a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____, “Tempos de exílio”, disponible en: <http://www.paulofreire.org.br/asp/template.asp?secao = biografia&sub = biografia2>, accesado el 22.08.2006.

_____, *Pedagogia dos sonhos possíveis*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992.

LEWIS, C. S. *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*, São Paulo: Vozes, 1982.

_____, *O Peso da Glória*, 2a. ed., São Paulo: Vida nova, 1993.

PIEPER, Josef, “Crer, esperar e amar”, disponible en: <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>, accesado el 22.08.2006.

QUINTÁS, Alfonso López, “A Manipulação do Homem através da Linguagem” [on line] disponible en: <http://www.hottopos.com.br/>, accesado el 01/10/2001, actualizado el 01/10/2001.

SEERVELD, Calvin *A Christian Critique of Art & Literature*, Toronto, Ontario: Tuppence Press, 1995.

LA EFICACIA DE LA GRACIA FRENTE A LA EFICIENCIA DEL MERCADO

Una Lectura del Libro de Rut

*Martín Ocaña*¹

“Gracia” es un término teológico fundamental, tanto en la Biblia como en las diversas comunidades cristianas. En América Latina la entendemos como el accionar de Dios en la historia –inmerecido por los seres humanos– a favor de las mayorías sufrientes, y que involucra a su pueblo a participar en la transformación de dicha historia, buscando la plenitud de vida de todos y todas.² Sin embargo, hoy nos encontramos hundidos en un sistema socio-económico que detiene esa plenitud de vida, que es el único proyecto de Dios. Este sistema es conocido comúnmente como “libre mercado” o “mercado total”. Y aunque el presente ensayo aborda este tema, no se detiene en él, sino más bien avanza en el tema de la gracia de Dios, en cómo se manifiesta éste en la vida concreta de las personas y cómo opera por medio de ellas. Desde esta óptica leeremos el libro de Rut, donde se muestra la gracia de forma visible y eficaz, ofreciendo de esta manera una nueva visión de cómo

¹ Profesor en el Seminario Evangélico Bautista del Sur del Perú (Tacna) y en el Recinto de Lima de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica).

² Cf. el libro editado por Israel Batista. GRACIA, CRUZ, Y ESPERANZA EN AMÉRICA LATINA, Quito, CLAI, 2004.

se deben solucionar los problemas de fondo, que por lo general olvidan los proyectos políticos y económicos dominantes, como el de libre mercado.

1. MERCADO TOTAL, OCASO DE LA HUMANIDAD

En los días en que gobernaban los Jueces hubo hambre en el país, y un hombre de Belén de Judá se fue a residir, con su mujer y sus dos hijos, a los campos de Moab. (Rut 1:1).

1.1. Mercado total ¿panacea global?

Hoy se habla demasiado del libre mercado. No hay término más actual y más en boga. Muchos lo repiten aunque no siempre entiendan su significado. También hay otros términos que se le asocian: *calidad total, eficiencia, competitividad, economía de mercado, libertad*.³ En nombre de ellas se ha construido un mundo y un sistema económico que se presenta como la panacea de la humanidad. Se supone que el libre mercado debiera producir –casi por cálculo de lógica matemática– el paraíso sobre la tierra o algo muy parecido a ella. Pero la realidad, como sabemos, es absolutamente distinta.

El libre mercado, sostienen sus apologistas, “es un término que resume una infinidad de intercambios que se dan en la sociedad. Cada intercambio se realiza voluntariamente entre dos personas o entre dos grupos de personas representados por sus agentes. El mercado es “libre” porque las elecciones con él relacionadas se realizan libre y voluntariamente. El mercado libre y el sistema de precios no controlados hacen posible que los bienes de todas partes del mundo estén disponibles para los consumidores”⁴

Esta definición indica que el libre mercado es un espacio de relaciones sociales entre personas que ejercen el comercio en forma

³ Edward Herman. “Palabras clave en el Nuevo Orden Mundial”, en Z NET-MAGAZINE, abril de 2000.

⁴ Murray Rothbard. “Libre Mercado”. Instituto de Libre Empresa – Perú, www.ileperu.org

libre. Se explicita, también, que los precios de los productos que se han de comercializar no deben ser controlados, para su mejor disposición entre los consumidores. La pregunta que surge entonces es ¿quién o quiénes deben controlar los precios? La respuesta al unísono es “el mismo mercado”, y esto, porque existen mecanismos internos –se dice– que regulan de forma autónoma el funcionamiento del sistema económico. De allí que nada ni nadie debe intervenir en el mercado, mucho menos el Estado.⁵

Los defensores del libre mercado sostienen, además, que se trata de una forma nueva y avanzada del capitalismo. Arguyen que es resultado inevitable de la revolución tecnológica y de la racionalidad del mercado. Por eso proclaman que es la forma más eficiente de organización económica. Esta ideología ha hecho que en la práctica el libre mercado se convierta en un “mercado total”. Se han *totalizado* a sí mismos. Pero la totalización del mercado lleva a la renuncia de cualquier comportamiento racional. Por eso importan más las grandes cifras de ventas, el crecimiento macro-económico, la racionalidad y la eficiencia del mercado *que la vida misma de las personas*. Franz Hinkelammert observa críticamente esa lógica: “*Celebramos la racionalidad y la eficiencia, no obstante, estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos lleve a reflexionar sobre los conceptos de racionalidad correspondientes. (...) Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica ¿es racional?*”⁶

1.2. El mercado y su eficiencia irracional

Se define la eficiencia como “*la virtud y facultad para lograr un efecto determinado*”. Entonces ¿hacia dónde apunta el mercado total?, ¿qué dirección tiene su eficiencia?, ¿cuál es el efecto que busca? Uno de sus apologistas sostiene que “*una economía de merca-*

⁵ José Tapia. “Dios, la naturaleza y el Mercado Libre”, Instituto de Libre Empresa – Perú, www.ileperu.org

⁶ EL MAPA DEL EMPERADOR. DETERMINISMO, CAOS, SUJETO. San José, DEI, 1996, p. 13.

do opera para el beneficio de todos, de los no-propietarios tanto como de los propietarios. Los no-propietarios obtienen el fruto de los medios de producción que otros poseen. Obtienen tal fruto al comprar los productos de tales medios de producción”.⁷ Es decir, el mercado está para satisfacer las necesidades de todos los que pueden consumir. La eficiencia del libre mercado tiene que ver con el comercio, con el consumo. Este es su fin último, no las personas, ni, mucho menos, su calidad de vida. De allí, por ejemplo, que en el mundo actual sean los consumidores quienes gozan de más beneficios y derechos que los ciudadanos comunes y corrientes. Estos alcanzarán derechos en tanto se conviertan en consumidores. “Consumo, luego existo” es el lema del mercado total.

Creemos que se debe evaluar el mercado total no sólo por su ideología, sino también por sus efectos tangibles. “*Por sus frutos los conoceréis*”, (Mt 7:16) también se aplica en este caso. Si la eficiencia del mercado total tiene que ver con el beneficio de todos, no nos explicamos cómo es posible que el ingreso per cápita de casi 100 países mal llamados “*en desarrollo*” sea menor de lo que lo fue en 1975, después de haberles aplicado por décadas tanta receta económica liberal o neoliberal. Hoy la población de este “*mundo subdesarrollado*” supera los 5 000 millones, y más de 4 000 millones viven con 1, 2 ó 3 dólares diarios.⁸ Tampoco nos explicamos cómo siguen persistiendo en gran parte de la humanidad antiguos problemas que ya debieran haber sido superados hace años, como el problema del hambre, el de las epidemias, el agotamiento de los recursos naturales, etc. Bien observa Amartya Sen: “*Vivimos en un mundo de una opulencia sin precedentes, difícil incluso de imaginar hace cien o doscientos años. (...) Y, sin embargo, también vivimos en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión*”.⁹

⁷ George Reisman. “Algunas nociones fundamentales sobre la naturaleza benévola del capitalismo”, Instituto de Libre Empresa – Perú, www.ileperu.org (Las cursivas son mías).

⁸ Oswaldo de Rivero. “No desarrollo y supervivencia en el siglo XXI”, texto tomado de Internet.

⁹ DESARROLLO Y LIBERTAD. Bogotá, Planeta, 2001, p. 15.

Es innegable que el mercado total y su eficiencia han convertido este mundo en una iniquidad global insostenible. Lo están llevando a su ocaso, pues todo está siendo devastado. Si Adam Smith y David Ricardo revivieran, no podrían comprender el mercado total que deteriora la democracia, asesina la naturaleza y, finalmente, termina con la vida humana. Las teorías del mercado total han fracasado y exigen plantear alternativas ahora, pues mañana sería muy tarde.¹⁰ Esto nos lleva a afirmar que necesitamos con urgencia una economía en función de la vida, lo cual implica una revaloración de la vida y de todo lo que nos rodea. Franz Hinkelammert y Henry Mora han escrito un magnífico libro¹¹ en el que proponen un horizonte de reconstrucción para la economía.

*Todo enunciado o juicio tiene por última referencia la vida humana. (...) Y cuando hablamos de “vida” nos referimos a la vida real de los seres humanos reales (...) Una Economía para la Vida se ocupa de las condiciones que hacen posible esta vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, por tanto, particularmente, de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los valores de uso que hacen posible esta satisfacción y este goce; que hacen posible una vida plena para todos y todas.*¹²

La economía necesita superar lo estrictamente monetario y transitar hacia la satisfacción de las necesidades humanas.¹³ Pero esto,

¹⁰ François Houtart. “Las alternativas creíbles del capitalismo mundializado”, en REBELIÓN, 27 de mayo, 2001; y Franz Hinkelammert, “Pensar en alternativas: capitalismo, socialismo y la posibilidad de otro mundo”, en Jorge Pixley (Editor). POR UN MUNDO OTRO, ALTERNATIVAS AL MERCADO GLOBAL. Quito, CLAI, 2003, pp. 11-28.

¹¹ HACIA UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA. San José, DEI, 2005.

¹² Ibid., pp. 271, 24-25. Las cursivas son mías.

¹³ Cf. el útil libro de Herman Daly y John Cobb. FOR THE COMMON GOOD: REDIRECTING THE ECONOMY TOWARD COMMUNITY. Boston, Beacon Press, 1994.

el mercado total no lo va a hacer, pues va contra su esencia, contra su naturaleza. Sin embargo, cuando la economía tenga el correcto horizonte de acción, los grandes males humanos, como el hambre (Rut 1:1), dejarán de ser.

2. EXPERIMENTANDO LA GRACIA DE DIOS

¿Cómo he hallado gracia a tus ojos para que te fijes en mí, que no soy más que una extranjera? (Rut 2:10).

2.1. *Rut: un proyecto político alternativo*

En la Biblia hebrea encontramos un escrito que nos ayuda a entender *la experiencia de la gracia de Dios*, en circunstancias parecidas a las de gran parte de la población en América Latina. Se trata del libro de Rut, un texto del post-exilio, posiblemente de alrededor del 450 a.C., en el contexto de la exploración de proyectos políticos reconstruccionistas fundamentalmente anti-extranjeros. El libro de Rut evidenciaría que no todos estaban de acuerdo con dichos proyectos político-económicos, pues plantea enérgicamente la necesidad de incorporar a todos y todas, israelitas y no-israelitas,¹⁴ en la construcción de una sociedad, donde los problemas fundamentales sean superados. ¿Cuáles eran los proyectos que confrontó el libro de Rut?¹⁵

1. El proyecto de Zorobabel y Josué (Esd 3:1-13). Zorobabel era descendiente del rey de Judá y Josué, del sumo sacerdote de Jerusalén. Ambos, con el apoyo de Hageo y Zacarías (Hag 1:12-15; Zac 4:6-10), intentaron reconstruir el altar y el templo. (Esd 5:1-2). Ellos creían que el sufrimiento del pueblo era un castigo de Dios por no haber reconstruido el templo en ruinas. (Hag 1:3-11). Por eso, el deseo de reconstruir el

¹⁴ Cf. Mercedes Navarro. "El libro de Rut", en Varios Autores. HISTORIA, NARRATIVA, APOCALÍPTICA. Navarra, Verbo Divino, 2000, p. 393; y Mercedes López, "El libro de Rut", en RIBLA N° 52, 2005, pp. 69-78.

¹⁵ Aquí sigo de cerca los argumentos de Carlos Mesters. CÓMO LEER EL LIBRO DE RUT, Bogotá, San Pablo, 2000, pp. 17-19.

templo ofreció una oportunidad para organizar al pueblo, incluidos los sacerdotes. (Esd 3:7-10). Zorobabel y Josué procuraban reconstruir el pueblo *alrededor del altar y el culto*. Pero los samaritanos les opusieron resistencia. (Esd 4:1-24).

2. El proyecto de Esdras (Esd 9:1-10; Neh 8:1-18). Esdras era un doctor de la ley y escriba, que actuaba bajo la tutela del rey de Persia. Llegó a Jerusalén aproximadamente 60 años después de Zorobabel. Para él, los sufrimientos del pueblo eran un castigo de Dios por sus pecados, *ya que por medio del matrimonio con mujeres extranjeras entraban costumbres paganas*. (Esd 9:1-2; 10:2-10; Neh 13:23-27). Por eso, Esdras se propuso expulsar a dichas mujeres y a sus hijos, (Esd 10:3-11), además de observar mejor la ley de Dios, explicada por él mismo y por los levitas. (Neh 8:1-18). Esdras procuraba reconstruir el pueblo fundamentalmente *en torno a la "pureza de la raza"*. (Esd 9:2).
3. El proyecto de Nehemías (Neh 5:1-19). Nehemías era gobernador de Judá, nombrado por el rey de Persia en el año 445, o sea, en la misma época en que Esdras vivía allí. Nehemías veía cómo los pobres eran explotados por los ricos y por los gobernantes. (Neh 5:1-19). Por ello convocó una asamblea en la que se exigió a los explotadores del pueblo que devolvieran las tierras robadas y que perdonasen las deudas a los pobres. (Neh 5:7-13). Nehemías procuraba reconstruir Israel alrededor de la observancia de la ley del Jubileo. Esa revolucionaria ley ordenaba que cada 50 años se reestructurase la tierra y se perdonasen las deudas. (Lv 25:1-34; Dt 15:1-11). Sin embargo, esta reestructuración, al parecer, no resolvía los problemas de fondo, pues hacía recaer toda iniciativa en los ricos. Nehemías, finalmente, también *se oponía a que los extranjeros tuviesen parte en su proyecto de nación*. (Neh 13:3,23-29).

Estos proyectos político-económicos no eran la solución al problema mayor -el hambre del pueblo-. Sus representantes, es decir,

el poder patriarcal, y sus mediaciones: templo y ley, eran incapaces de transformar la realidad de antigracia que vivía Israel. La solución del problema no pasaba por expulsar a los extranjeros del país, mucho menos por la aplicación de “*recetas económicas*” que se reducían tan sólo a la generosidad de los hacendados y comerciantes ricos hacia los pobres. Es interesante observar que en ese contexto se escribe el libro de Rut, donde “*la renovación y reconstrucción del pueblo nace de dos mujeres, pobres, viudas, migrantes, sin hijos y, una de ellas, extranjera*”.¹⁶

2.2. Particularidades lingüísticas y autoría

1. La reiterada presencia del verbo *ga'al* (redimir, 2:20; 3:13; 4:4,6; etc.) indica que esta palabra de alguna manera orienta la lectura del libro, además de ofrecer el tema central. *Ga'al*, sin embargo, recuerda la forma en que actúa Dios a favor de su pueblo, liberándolo de la esclavitud en Egipto (Ex 6:6).
2. La palabra *hesed* (misericordia, bondad) aparece tres veces (1:8; 2:20 y 3:10). Las dos primeras, en boca de Noemí y la tercera en Booz. El *hesed* –al igual que *ga'al*– estaba históricamente vinculado al acontecimiento político liberador por excelencia en la memoria hebrea, el éxodo (Ex 15:13). Aquí nos preguntamos si acaso el libro de Rut evoca un nuevo éxodo, y con ello, el tribalismo.¹⁷
3. Finalmente, la palabra *hen* (gracia) aparece tres veces (2:2,10,13), siempre pronunciada por Rut la moabita. La palabra *hen*, en el idioma hebreo, aparece en el contexto de la superación de la distancia entre poderosos y débiles.¹⁸ Ahora

¹⁶ Ibid., pp. 88-89.

¹⁷ El libro de Rut celebraría el tribalismo como organización social, y en él, la capacidad organizativa de las mujeres. Mientras el Estado no garantiza nada, la organización tribal –con Yahvé como Dios– garantiza el pan, la familia y la tierra para todos y todas, incluso hasta a una extranjera. Cf. José Mizzotti y Gill Marchand, EL EXILIO Y LA RECONSTRUCCIÓN, Lima, CEM – ECLPB, 1993, p. 48.

¹⁸ José Castillo. “El dinamismo de la gracia”, en RELaT N° 148.

bien la “gracia” ¿es tan sólo una expresión teológica o más bien una perspectiva, una forma de entender el actuar de Dios en medio del dolor humano, acompañado de la esperanza en un mundo alternativo donde se halla la plenitud de vida? Una lectura del libro parecería indicar esto último.

Respecto a la *autoría del libro*, hay quienes creen, debido a la preeminencia de dos mujeres, Rut y Noemí, en él, que éste pudo haber sido escrito por una mujer.¹⁹ A ello hay que sumar el argumento de que en el libro de Rut los discursos de los personajes femeninos ocupan 56 de los 85 versículos.²⁰

2.3. Rut: proyecto de vida desde las sin-gracia

Pero cuando hay hambre y padecimientos, no existen lugares ni pueblos prohibidos que no puedan refugiar a los necesitados. ¿No es ésta, acaso, la lógica de las migraciones?²¹

El libro de Rut comienza con la historia de una familia procedente de Belén, significa “casa de pan” (en hebreo *bet lehem*) nombre que, paradójicamente, es un lugar donde no hay pan.²² No había *pan* en la *casa de pan*. Se trata de las contradicciones de una sociedad en la que unos pocos tienen el control de la economía.²³

¹⁹ Iris Barrientos, “Eres quien puede redimir. Una lectura latinoamericana del libro de Rut desde el género”, en PRAXIS N° 1, Honduras, 2002. Cf. José Ramírez-Kidd, EL LIBRO DE RUTH, San José, UBL, 2004.

²⁰ Ilona Rashkow, “Rute. O discurso do poder e o poder do discurso”, en Atahlyha Brenner (Editora), RUTE A PARTIR DE UMA LECTURA DE GÉNERO, Sao Paulo, Paulinas, 2002, pp. 34-53.

²¹ Resulta interesante observar que David –el mismo de Rut 4:22, aunque por entonces no era rey– había tenido amigos en Moab, que protegieron a su familia (1 Sam 22:3-4).

²² Se ha sugerido que “*lehem*” remite a Lakhmu (o Lahamú), una deidad asiria. Así “Belén” significaría “casa del dios Lakhmu”, pero se trata tan sólo de una suposición.

²³ Es como cuando Antonio Raimondi decía del Perú: “El Perú es un mendigo sentado en un banco de oro”, refiriéndose a los recursos naturales con que cuenta. Pero con tales recursos nadie puede ser mendigo. O sucede, tal vez, lo que decía Gandhi respecto a su país: “La India tiene suficiente para que todos puedan vivir; pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos”.

Esta situación forzó a la migración familiar, encabezada por Elimelec, a “tierra prohibida”: Moab. Según Dt 23:3-4 los moabitas eran apestados sociales para Israel, y había una larga tradición sobre el particular. *Pero cuando en la vida dominan el hambre y los padecimientos, no existen lugares ni pueblos prohibidos que no puedan refugiar a los necesitados. ¿No es ésta, acaso, la lógica de las migraciones?*²⁴

La historia del libro pasa, según el análisis estructural, de un extremo a otro. De la vaciedad (1:1-5) a la plenitud (4:13-17), de la desesperanza (1:6-22) a la esperanza (4:1-12), teniendo como centro de la historia los diálogos entre Noemí y Rut (2:18 – 3:1-5).²⁵ De por medio hay historias de dolor (migración forzada por el hambre, muertes del esposo y los hijos de Noemí, penurias con las dos nueras). Pero también hay situaciones inesperadas, como la aparición de Booz, un pariente del difunto esposo de Noemí, que va a jugar un papel importante en esta trama a favor de la vida de Rut y Noemí. Pero ¿no sucede acaso así en la vida real? ¡Cuán importante es tener familia en tiempos de crisis y dolor, aunque sean familiares lejanos!

Los nombres de todos los personajes del libro tienen un significado que revela lo que son y lo que hacen. Aquí me detendré sólo en tres. Noemí, la viuda de Elimelec, significa “*mi dulzura*”, pero luego exigirá que la llamen Mara (“*mi amargura*”). Rut, la viuda y nuera moabita de Noemí, significa “*saciada*”. Booz significa “*en Él (Dios) está la fuerza*”. Estos tres personajes sufren profundas transformaciones en sus vidas. La “*dulzura*” se vuelve “*amargura*”, pero finalmente vuelve a ser “*dulzura*” ¡y hasta con descendencia! (4:17). La “*saciada*” moabita queda “*vacía*” –sin esposo (1:5) y sin nación (1:16-17) –para finalmente hallar un nuevo Dios, una nue-

²⁴ Resulta interesante observar que David –el mismo de Rut 4:22, aunque por entonces no era rey– había tenido amigos en Moab que protegieron a su familia (1 Sam 22:3-4). [OJO: Nota repetida, igual a la 21]

²⁵ Boyd Luter and Richard Rigsby, “An adjusted symmetrical structuring of Ruth”, in JETS 39/1, March 1996, pp. 15-31.

va familia, una nueva tierra, una nueva nación y hasta un descendiente –que aunque ella ni lo imagine– llegará a ser rey en Israel (4:22). La “saciedad” de Rut fue mayor. ¿Y Booz? Aunque tenía familia (2:1; 4:1) le faltaban esposa y descendencia, de lo cual gozará con la llegada de Rut (4:13). Rut había experimentado el *hen* de Booz (2:10,13), ahora le muestra su *hesed* (3:10). ¡Quien experimenta la gracia no puede menos que transmitir bondad hacia sus semejantes! ¡La gracia es una forma de vivir en comunidad, o no es gracia!

Razón tiene Jacques Guillet cuando dice que “*en Dios la gracia es, a la vez, misericordia que se interesa por la miseria (hen), fidelidad generosa a los suyos (hesed), solidez inquebrantable en sus compromisos (e’met), adhesión de corazón y de todo el ser a los que ama (rahamin), justicia inagotable (tsedeq) capaz de garantizar a todas sus criaturas la plenitud de sus derechos y de colmar todas sus aspiraciones*”.²⁶ La gracia de Dios hace que las personas lleguen a plenitud insospechada. En este sentido, el libro de Rut pone de manifiesto cómo Noemí y Rut, sujetos marginados y reprimidos por la sociedad patriarcal, se convierten en actoras sociales y políticas que trastocan el orden que las excluía y las destinaba a la muerte. Veamos.

2.4. Reinventado las leyes a favor de la vida

El manejo de la economía en tiempos de Rut no era muy favorable a los pobres (1:1; 2:7). Esdras y Nehemías no habían tenido éxito en ordenar la economía nacional. Sus intereses, como vimos, iban en otra dirección. Y de hecho, difícilmente podían aportar algo favorable al país, pues solo eran dos funcionarios persas que intentaban articular un proyecto político y económico importado, ajeno a los intereses de Israel y, muy particularmente, al de los pobres.

Los persas habían introducido grandes cambios en la manera de organizar la economía en sus provincias, como parte de su proyec-

²⁶ “Gracia”, en Xavier Léon-Dufour (Editor), VOCABULARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA, Barcelona, Herder, 1985, p. 366.

to de dominación internacional. El sistema tributario creaba la riqueza de los sectores dominantes y la del Estado, a partir de la recaudación del excedente, de allí la importancia de la *comercialización*. En este sentido, crearon un “incipiente sistema de mercado”.²⁷ No sorprende, por ello, encontrar bajo esa lógica mercantilista a un personaje como el “*fulano*” (4:1-6). A éste le interesaba la ley en tanto le permitiera adquirir las tierras de Elimelec, pues de esa manera podría aumentar su latifundio y con ello, sus ganancias. Es decir, el *fulano* quiere hacer uso de la ley, pero para “*sacarle la vuelta*” a la ley que favorece a los pobres. ¿Acaso no es así también ahora? Hay quienes se valen de las leyes y las manejan a su antojo, tan sólo para hacerse de riquezas, sin importarles la vida de las personas. ¡Hecha la ley, hecha la trampa!

Sabemos bien, por experiencia, que cuando la economía está en función de la ganancia, del aumento del capital de unos pocos –como el *fulano* de la historia-, y no en función de la vida de todos y todas, lo único que produce es la des-esperanza, la des-gracia nacional, la no-vida. Un modelo económico que no tiene como finalidad al ser humano no puede tener éxito alguno. Y si a ello sumamos una legislación con funciones decorativas, manipulable por los poderosos, lo único que se puede esperar es que siga escaseando el pan en “*la casa de pan*”.

En esa situación, Noemí sabía que tenía que hacer algo inteligente, pues la comida y el futuro estaban en juego. Rut ya había demostrado iniciativa para satisfacer las necesidades básicas (2:2). Se sentía responsable y por ello trabajó como segadora (2:3). Allí conoció a Booz, el dueño de la hacienda (2:8-14), a quien Noemí se refirió como *go’el* (2:20). Booz, pensó ella, era uno de los parientes que tal vez podía redimirlos. Pero pensar en esta posibilidad no era sino pensar en utilizar antiguas leyes que podían favorecerlas (goelato y levirato, Lv 25:25 y Dt 25:5-10). Se trata de las mismas leyes que conocía el *fulano*, pero miradas desde otro ángulo. Noemí miraba estas leyes desde la defensa de la vida humana.

²⁷ Mizzotti y Marchand, Op. Cit., p. 113.

Sin embargo, había tres problemas que franquear: [1] El fin del tiempo de la cosecha había llegado, y con ello el fin del pan diario (2:23), de allí que Noemí se pusiera a pensar en una solución de largo alcance para la situación de ambas: casar a Rut²⁸. [2] Al parecer, estaban en desuso las leyes referentes a la redención y al levirato, aunque, con franqueza, no les afectaba directamente a ellas. ¿Cuál era la solución, entonces? Reformular esas leyes y aplicarlas a su situación²⁹; y [3] había un pariente más cercano que Booz (3:12) a quien le interesaba la ley del goelato –no así el levirato–, pero tan sólo por interés comercial (4:4-6).

Noemí era una mujer tan sabia como sagaz. La dureza de la vida le había enseñado ciertas argucias que no dudó en utilizar. Buscar un esposo para Rut, favorecerse de ciertas leyes antiguas y deshacerse del *fulano* no era algo sencillo. Además, necesitaba de Booz para redimirse (2:20) y para desplazar al *fulano* de sus derechos (3:18). Noemí entonces instruyó a Rut a que se preparase como una novia (3:3 cf. Ez 16:9-12), con el propósito de exigirle matrimonio a Booz (“*extiende tu manto*”, 3:9 cf. Ez 16:8) en nombre del levirato (“*eres pariente cercano*”, 3:9). El encuentro entre Rut y Booz tiene una carga erótica ineludible³⁰ cuyo resultado va ser un cambio radical para todos. De una situación de casi des-esperanza y des-gracia, Noemí, Rut, y el mismo Booz van a pasar al disfrute de la gracia. Pero faltaba aún la “*aplicación*” del goelato y el levirato (Lev 25:25 y Dt 25:5-10).³¹

²⁸ José Poe, “Rut”, en Daniel Carro y otros (Editores). COMENTARIO BÍBLICO MUNDO HISPANO, Tomo 4. El Paso, TX, Mundo Hispano, 2001, pp. 361-362.

²⁹ Iris Barrientos (Op. Cit.) tiene razón cuando observa que era necesario *reformular las leyes*, pues la ley del rescate, por sí sola, no solucionaba el problema de ambas mujeres. Por ello dicha ley es combinada con la levirática, para resolver una situación de vida o muerte.

³⁰ John Walton y otros, COMENTARIO DEL CONTEXTO CULTURAL DE LA BIBLIA: ANTIGUO TESTAMENTO, El Paso, TX, Mundo Hispano, 2004, p. 304. Sin embargo, el tema no es el romance –aunque algunos así lo vean–, sino la trama legal. Es interesante observar que el libro nunca acentúa la juventud o la belleza de Rut. Destaca más bien su responsabilidad, su trabajo, su fortaleza, su solidaridad y bondad (3:11). Igualmente, el texto nunca enfatiza el interés sexual de Booz, sino su gracia, su justicia y sus habilidades (2:13; 4:4).

³¹ Mayores detalles de ambas leyes en Alicia Winters, “El Goel en el antiguo Israel”, en RIBLA N° 18, 1994, pp. 24-25; y Roland de Vaux, “El levirato”, en INSTITUCIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO, Barcelona, Herder, 1985, pp. 71-72.

Yahvé, según la tradición hebrea, había dado una serie de leyes justas para proteger a los más débiles e indefensos. Dos de esas leyes tenían que ver con la redención de la tierra y de la familia. Noemí y Rut necesitaban estrictamente de Booz para que funcionara ese aparato legal. Según 3:13, Booz había prometido redimir a Rut, en tanto el otro pariente (el *fulano*) se negara a hacerlo. ¿Cómo hacer para que el fulano renegara de sus derechos? La solución era hacer cambios tanto en el goelato como en el levirato (4:3-5).

Booz no sólo enfrentó los mecanismos de justicia de su tiempo (4:1-2), sino que demostró una increíble capacidad de reformular leyes y aplicarlas a favor de una moabita. Booz unió la ley del rescate (goelato), que daba derecho a adquirir la tierra del hermano pobre, con la ley del cuñado (lat. levir, heb. yabam, esp. cuñado) que daba el derecho y la obligación de casarse con la viuda del hermano (4:9-10). Pero para poder unir ambas leyes, Booz tuvo que ampliar o reformular el levirato, pues conforme a la letra de esta ley, el otro pariente no tenía obligación de casarse con Rut, pues no era hermano del marido difunto (Dt 25:5).

Imagino que en esta reformulación de leyes –una verdadera reinención– también estuvo la mano de Noemí. Esta propuesta de ley sorprendió tanto a los ancianos de la ciudad como al mismo *fulano*, quien terminó cediendo sus derechos. Sorprendentemente, todos aceptaron la unión de ambas leyes sin problema alguno (4:11), lo cual evidenciaría que el goelato y el levirato estaban por entonces en desuso. Eran leyes de las que nadie se acordaba, salvo Noemí (2:20). La historia termina como terminan las novelas: todo es felicidad. Booz y Rut se unieron y tuvieron un hijo (4:13). Pero la artífice de todo esto había sido Noemí; tanto, que las vecinas –que no aparecen en la historia sino hasta el final– dicen que es a ella a quien le había nacido el hijo (4:17). Una mujer pobre y viuda fue el instrumento de Dios para la salvación de la familia y de la tierra, para que abunde el pan en “*la casa de pan*”.

³² Jorge Pixley, “Un llamado desde la Biblia: luchar por una sociedad más humana”, en Pixley, Op. Cit., p. 95.

¿No es esta historia, acaso, una evidencia concreta de la gracia eficaz de Dios? Cuando las y los pobres se afirman como sujetos, defienden sus derechos, utilizan la legislación que les favorece y luchan por los recursos que les posibilita la vida, Dios en su gracia quiebra todo aquello que parece indestructible. ¿Es que hay algo imposible para Dios? Dios es como una ave madre que protege a sus frágiles polluelos bajo sus alas (2:12, cf. Sal 17:8; 36:7; 57:1; etc.). ¿Puede haber, acaso, una imagen más “*graciosa*” de Dios en esta historia? Y aunque en medio del dolor parezca a algunos que el Dios fuerte aflige a los suyos (1:21), realmente El está interesado en la vida de los más débiles, de los más pobres entre los pobres, de las mujeres. Así había sido en la experiencia de Tamar (4:12), que se reactualiza en las historias de Rut y Noemí (4:13-17).

A MODO DE REFLEXIÓN

1. Difícilmente vamos a encontrar en la Biblia –en cualquier parte de ella, incluido el libro de Rut– modelos económicos que imitar o pautas para salir de la pobreza o para encontrar bienestar material. Lo que sí podemos encontrar son orientaciones o criterios sobre la producción de bienes materiales, su uso y distribución.³²
2. Estas orientaciones tienen que ver con la satisfacción de las necesidades corporales de todos y todas, y no tan sólo de segmentos minoritarios de la sociedad, como indica el mercado total. Frente a este modelo económico, que excluye a vastos sectores sociales condenándolos a la muerte, amparados en diversas legislaciones, se alza la gracia de Dios ofreciendo plenitud de vida.
3. La gracia eficaz de Dios se va experimentando en tanto las y los pobres se tornan agentes de cambio social, buscando el bien común, no importando su género, nacionalidad o condición social. Noemí y Booz utilizaron las leyes de Israel de

³³ Cf. Sen, Op. Cit., 2001, pp. 233,245. Darío López ha registrado historias de mujeres pentecostales involucradas en el cambio social desde las bases. Cf. “En el camino de la misión

forma distinta a la de los poderosos de su tiempo. Mientras estos utilizaban las leyes para enriquecerse, Noemí y Booz creían que las leyes de Dios existían para defender la vida, sobre todo la de los más pobres.

4. La experiencia de la gracia de Dios supone dar verdaderas batallas en el campo jurídico contra el sistema, que conoce de vacíos legales que los pobres pueden aprovechar para su beneficio. Por ello, se requiere actualizar las leyes, ajustándolas a las necesidades vitales del ser humano. Las leyes están al servicio de las personas, no al revés.
5. La experiencia de la gracia de Dios implica hacer alianzas estratégicas, de allí la necesidad de redentores (*goeles*) que participen de este proyecto de salvación en la historia. El libro de Rut privilegia la participación de mujeres (Noemí y Rut) pero no ignora a los varones (Booz). Y aunque la redención no distingue ni excluye géneros, está comprobado que cuando las mujeres se convierten en agentes de cambio, aportan cambios sustanciales a la sociedad.³³
6. Indudablemente, la gracia eficaz de Dios transforma a las personas. Pero las transforma para bien, y en medio de las luchas diarias por la supervivencia. La gracia de Dios no es un concepto abstracto que cae del cielo o sale de la Biblia. Es una forma de ver la vida, de experimentar la solidaridad humana, de vivir en Dios. Los nombres de los tres personajes principales del libro de Rut significan “*Mi dulzura*”, “*saciada*” y “*En Dios está la fuerza*”. ¿No son formas, acaso, de experimentar la gracia de Dios?

integral: hablan las mujeres pentecostales”, en PENTECOSTALISMO Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL, Buenos Aires, Kairós, 2000, pp. 33-50 y “De excluidas a protagonistas, Mujeres pentecostales y organizaciones populares”, en EL NUEVO ROSTRO DEL PENTECOSTALISMO LATINOAMERICANO. Lima, CENIP, 2002, pp. 125-152.

BIOÉTICA Y GRACIA

Roy H. May*

El cristianismo tiene una larga tradición de preocupación por la salud humana y el bienestar de la vida, que proviene del mismo Jesús: “para que tengan vida en abundancia”... Pero los últimos avances científicos que logran una auténtica revolución biológica a base de los nuevos conocimientos de la genética y de la biotecnología –en especial la capacidad de manipular los genes para efectuar cambios en los procesos hasta ahora entendidos como *naturales*– hacen que la preocupación ascienda a otro nivel. Como cristianos y cristianas nos vemos afectados de varias formas en nuestra calidad de individuos, de parejas y de familias con necesidades particulares; de ahí la urgencia de recordar que, en cuanto ciudadanos y ciudadanas, tenemos la responsabilidad de participar en los debates referentes a la legislación y la regulación que gobernarán la biotecnología en nuestros países; y, además, participamos en la iglesia mundial, en la cual, como personas de fe, compartimos nuestras experiencias en busca de respuestas a partir de esa fe que nos caracteriza.¹

Hasta ahora, muchas de estas biotecnologías han estado disponibles solamente en el Primer Mundo, pero poco a poco se convier-

* Profesor de ética cristiana, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

¹ Svein Aage Christoffersen, “What is Bioethics?”, en Viggo Mortensen, ed., *Life and Death, Moral Implications of Biotechnology*. Ginebra: Consejo Mundial de Iglesias, 1995, p.6.

ten en posibilidades más cercanas para los países pobres. De hecho, muchas de ellas forman parte de la medicina, la agricultura y la industria en los países latinoamericanos,² pero su limitación a los sectores pudientes establece otra razón para que las iglesias se preocupen a fin de asegurar la justicia en la distribución de los beneficios de las nuevas biotecnologías. Para la iglesia, los nuevos conocimientos y técnicas resultan moralmente inquietantes porque, aparentemente, cuestionan el sentido de la vida misma, tanto que plantean la interrogante sobre cómo percibir “el rostro de Dios en la era de la biología”³. Por estas razones, tenemos que hablar de la bioética, es decir, de aquella que surge ante el conjunto de posibilidades y descubrimientos biotecnológicos que nos inquietan, relacionados de modo especial, aunque no exclusivamente, con el cuerpo humano.

DESAFÍOS ÉTICOS

La preocupación por la *bioética* es relativamente reciente, basta saber que su nombre se acuñó solo en los años setenta. Esto muestra de qué modo los desarrollos tecnológicos y científicos generan desafíos nuevos en la agenda de la ética. Así sucede con la bioética, cuya especificidad es su relación con la disciplina científica de la biología y la conversión de sus conocimientos en tecnologías, especialmente en su aplicación a los seres humanos. La bioética incorpora la ética médica, es decir, las cuestiones éticas alrededor de la práctica de la medicina, hoy claramente insuficientes para las novedosas terapias genéticas y otras que repercuten en la

² Brasil, México y Cuba son líderes mundiales en la biotecnología y aun la pequeña Costa Rica es centro de investigación biotecnológica; Argentina es especialmente reconocida por su dominio en las técnicas de la reproducción humana asistida.

³ Ver Ignacio Núñez de Castro, *El rostro de Dios en la era de la biología. Cuadernos de Fe y Secularidad*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 1996. Aunque nos parece una situación nueva, hace más de 30 años el teólogo moralista estadounidense de la iglesia Episcopal, Joseph Fletcher, hablaba de la “era biótica” y levantaba los mismos temas de hoy: técnicas de reproducción, el aborto, ingeniería genética, clonación, entre otros. Ver Joseph Fletcher, *Ética del control genético*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1978. A pesar de ser viejo, el libro mantiene su vigencia hasta hoy.

formación de la vida misma.⁴ Los nuevos conocimientos biológicos relacionados con la genética y los avances en la tecnología médica crean, como nunca antes, oportunidades de influir en la vida.

Esto nos llena de temor, tanto como de esperanza. Francis Fukuyama expone este temor cuando manifiesta que “la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estado ‘poshumano’ de la historia”.⁵ Muchos cristianos y cristianas comparten este temor, y plantean preguntas teológicas: ¿estamos jugando a Dios? Es decir, por medio de la biotecnología, ¿se ha situado el ser humano en el lugar de Dios? ¿Estamos manipulando conocimientos prohibidos? Tenemos miedo de abrir la caja de Pandora y de no poder controlar lo que de ella salga. Por otra parte, los nuevos conocimientos ofrecen muchas posibilidades de curar algunas de las enfermedades más terribles, como el mal de Parkinson o el Alzheimer, y además, permiten evitar enfermedades congénitas; brindan la posibilidad de reconstruir órganos vitales y de dar a los paralíticos la capacidad de caminar de nuevo. Es decir, las nuevas terapias, actuales y potenciales, pueden aliviar grandemente el sufrimiento humano. Este es el dilema: temor o esperanza. ¿Cómo ver el rostro de Dios en medio de él?

ALGUNAS TÉCNICAS Y TERAPIAS DESAFIANTES

Antes de seguir, sería bueno revisar cuáles son algunas de estas técnicas y de estas terapias desafiantes. La biotecnología se refiere a la capacidad de utilizar los elementos y procesos de la vida misma, en especial los microorganismos o los genes, para fines tecnológicos, industriales y médicos. Aplicadas a los seres humanos,

⁴ Yattenci y Bonilla, *Hacia una ética de la vida, Desde la perspectiva histórico-filosófica y bíblico-exegética como respuesta a los desafíos de la vida cotidiana y la biogenética actual*. Quito: SIWET, CIENFO, SEMISUD, 2003, p.183.

⁵ Francis Fukuyama, *El fin del hombre, Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Bogotá, Buenos Aires, entre otras: Ediciones B, S.A., 2002, p.23.

muchas de sus técnicas tienen que ver con la reproducción humana, por ejemplo, el uso de anticonceptivos. Otra, de gran importancia por sus múltiples implicaciones más allá de la técnica misma, es la fecundación *in vitro* (FIV), esto es, la posibilidad de unir espermatozoides y óvulo en un recipiente de laboratorio e implantar luego el embrión en el útero de la mujer. Esta técnica, a su vez, abre otro conjunto de posibilidades. Por ejemplo, la de someter a los embriones de sólo unas horas a un diagnóstico genético, para saber si conllevan un gene defectuoso. Con esta información, se pueden implantar solamente los embriones que no llevan dicho gene. El bebé que nazca será sano. Una cuestión ética es el *status* moral de los embriones no usados y probablemente destruidos. Si no se hace el diagnóstico *in vitro*, sino luego de la concepción dentro del cuerpo de la mujer (amniocentesis), ella o la pareja podrían optar por el aborto, si el embrión resultara con una anomalía genética o con una característica no deseada. Estos casos se llaman de *selección prenatal*. En todo caso, el aborto provocado es una de las cuestiones de mayor envergadura para la bioética.

También se pueden administrar ciertos genes a una persona que padece una enfermedad congénita, porque genes sanos pueden, a veces, revertir o frenar los efectos nefastos del mal. Pero en esto hay también cuestiones éticas por razón del origen de los genes. ¿Está bien engendrar una vida nueva para poder conseguir genes para usarlos como terapia en otra? ¿Hay alguna diferencia moral entre usar células tomadas del cordón umbilical de la nueva criatura y extraer sangre del nuevo bebé?

Otras cuestiones de la bioética en referencia a los seres humanos tienen que ver con las enfermedades terminales y con las víctimas de accidentes que entran en estado de coma permanente, es decir, con el fin de la vida. ¿Hasta cuándo se debe continuar un tratamiento o mantener la vida artificialmente, vía máquinas de respiración y alimentación mecánica? Incluso, ¿cómo se define cuándo una persona muere? ¿Cuándo cesan las funciones cerebrales o cuándo terminan las funciones fisiológicas, ya que es sabido que no siempre ambas finalizan simultáneamente? ¿Está muerto o vivo

un ser humano cuando se mantiene solamente con máquinas? ¿Y qué, respecto del suicidio asistido y la eutanasia? ¿Cómo responder ante una enfermedad como el VIH/SIDA? Para frenar la transmisión del virus, ¿está bien moralmente recomendar el condón?

Nos encontramos también ante la cuestión moral de la donación y el trasplante de órganos y aun ante la de la creación de órganos humanos en cuerpos de animales o recipientes del laboratorio, entre muchas otras situaciones. ¿Y está bien, para asegurar ciertas características, transferir genes de una especie a otra, lo que se llama “transgenización”? Si se hace con semillas y animales, ¿se permite hacerlo en seres humanos?

En el campo de la investigación científica, muchos cuestionan la legitimidad ética de usar células *totipotentes* (o células “madres”, que se convierten en nuestros órganos). Estas células contienen gran potencial como terapias para muchos males físicos que atacan a la humanidad. ¿Debe considerarse como ser humano un embrión, compuesto solamente de células *totipotentes*? ¿Es igual a un ser humano nacido? También es inquietante el uso de personas en ensayos clínicos. Si es aceptable este empleo, ¿cuáles son las condiciones que lo permiten éticamente? Nos hallamos también ante la cuestión de si la ética permite el uso de animales en la experimentación científica. Estas y muchas más son técnicas y terapias posibles que exigen una profunda reflexión ética.

CÓMO RESPONDER

Las personas de fe tienen que responder ante estas distintas posibilidades, así que “la bioética cristiana tiene que discernir cuál es la voluntad de Dios en todo esto y lograr un consenso con otras opiniones, tanto seculares como religiosas”.⁶ Esto no es fácil. Exige análisis y conocimiento científico. Tampoco se puede generalizar. No hay una sola respuesta. Hay que unir la teología con las otras

⁶ Viggo Mortensen, ed. *Life and Death, Moral Implications of Biotechnology*, p. vii. (Traducción propia).

disciplinas de los saberes humanos. Este análisis ético incluirá tres dimensiones:

1. *La aceptabilidad del procedimiento.* Esto se refiere a la “esencia” de la técnica; es decir, si es aceptable éticamente hacer la investigación o proceder de cierta forma, independientemente de algún resultado. Por ejemplo, recomendar el condón para evitar la transmisión del VIH. ¿Es esta, fundamentalmente una cuestión teológica o filosófica.?
2. *Las consecuencias técnicas.* Nos referimos aquí a la cuestión de la seguridad, de cambios permanentes y de los riesgos en términos de las consecuencias o resultados, tanto dañinos como beneficiosos, de estas investigaciones. La preocupación no radica en la técnica o el procedimiento en sí mismos, sino en sus consecuencias. Es decir, si se demuestra que el condón es eficaz contra la transmisión del VIH sin ningún efecto peligroso, que se lo exija. Es una cuestión con base técnica, pero mediatizada por la prudencia, concepto ambiguo. Esto implica “interpretación”, por lo tanto, jamás será una cuestión puramente técnica.
3. *Las implicaciones sociales.* Cada nueva tecnología y avance científico afectan el medio social y plantean cuestiones referentes a la justicia social y a la responsabilidad humana. Tienen que ver con la economía política y la distribución del poder económico y social. Las ciencias pueden asistirnos para saber cuáles son las implicaciones, pero no pueden contestar si las queremos. Las respuestas han de ser filosóficas y teológicas porque, en el fondo, se trata de interpretaciones y de preferencias.

Estas dimensiones de análisis ético, como la bioética en general, plantean la cuestión de la teoría de la ética. Cuando hablamos de ética, ¿qué es lo que nos preocupa? Esto es esencial para comprender qué es bioética. Al respecto, nos encontramos con diferentes respuestas.

ACERCAMIENTOS TEÓRICOS A LA BIOÉTICA

La tradición que predomina en la bioética es la “deontológica”. El moralista norteamericano Gilbert Meilaender, uno de los más reconocidos por sus conocimientos de la bioética, dice: “En suma, una ética modelada por la cosmovisión cristiana será, de manera general, la que los moralistas designan como ‘deontológica’”⁷. Esta tradición filosófico-teológica se preocupa por la esencia del procedimiento, independientemente de sus consecuencias (la primera dimensión del análisis). Propone normas y reglas *a priori* para todo caso específico, a fin de poder dar siempre las mismas respuestas. Si algo es malo en un contexto, es malo en todo contexto. Su mundo es el mundo de las prohibiciones.

Pero hay otra forma de comprender qué es ético que, a mi manera de ver, resulta más adecuada para la bioética. Me justifico en la siguiente afirmación:

*En el centro de la ética cristiana no encontramos una lista de respuestas preelaboradas, sino una invitación a reflexionar acerca de asuntos controversiales desde la perspectiva del mensaje bíblico y de la tradición cristiana. Las historias que relató Jesús y el mensaje de los Evangelios propios del tiempo de Jesús son recursos que orientan en cierta dirección nuestro pensar. El gran mandamiento del amor se hace el horizonte dentro del cual podemos reflexionar los asuntos bioéticos en forma que glorifique a Dios y que beneficie al prójimo.*⁸

En este sentido, se comprende que la ética tome sus claves de contextos y casos específicos, que no dé respuestas preelaboradas y que esté dispuesta a aceptar diferentes conclusiones. Vale mucho

⁷ Gilbert Meilaender, *Bioética, um guia para os cristaos*. Traducción de Antivan Guimaraes Mendes y Lucy Yamakami. Sao Paulo, Ediciones Nova Vida, 1998, p. 18. (Traducción propia).

⁸ Mortensen, *Life and Death, Moral Implications of Biotechnology*, p.viii. (Traducción propia).

la afirmación del teólogo brasileño André Marcelo M. Soares: “La bioética debe ser comprendida en lo plural y nunca en lo singular”.⁹

El problema con la ética única y preelaborada es que no puede responder a una situación humana real, a casos específicos, pues necesariamente su mundo es abstracto y ahistórico. Tampoco admite excepciones. Pero la vida real no es abstracta; está llena de excepciones y presenta conflictos éticos que requieren de decisiones entre opciones que no son siempre las más deseables. Ante estas realidades, sólo podemos proceder confiando en la gracia de Dios, que se manifiesta en cada nueva realidad.

Por estas razones, la bioética se entiende mejor en términos históricos, a partir de personas necesitadas dentro de contextos y situaciones difíciles, cambiantes y demandantes: una ética que se preocupa por personas, relaciones y funciones. Así que la bioética ha de poner a la persona, y no principios abstractos, como el sujeto del debate moral. Frente a la condena moral, decía la madre estadounidense de la niña cuya vida se salvó con un gene de su hermano concebido *in vitro*: “No tienen que estar de acuerdo con mi decisión [de concebir *in vitro* para asegurar genes no defectuosos], pero no me critiquen hasta que estén mi lugar”.¹⁰ La razón práctica de esa madre es muy sabia: para definir lo ético, tenemos que responder a personas concretas y ponernos en el lugar de la otra persona. Como explica Soares: “En bioética... el bien es siempre pensado a partir de un sujeto particular, y nunca en forma abstracta o colectiva”.¹¹

Este concepto de la ética se enraíza en la vida de Jesús descrita en los Evangelios y en las propuestas teológicas y éticas que encontramos en las Cartas (auténticas) de San Pablo. Hace años, el teólogo metodista argentino José Míguez Bonino nos recordó que

⁹ Antonio Moser y André Marcelo M. Soares, *Bioética: do consenso ao bom senso*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 24. De modo distinto de lo afirmado por Soares y de mi propio concepto de la bioética, ver, además de Meilaender, *Bioética*, Bonilla, *Hacia una ética de la vida*.

¹⁰ Noticiero CNN, octubre de 2000.

¹¹ Moser y Soares, *Bioética*, p. 25.

una ética que sigue el modelo de Jesús “no puede reducirse a una serie de normas éticas o principios morales por elevados que sean... La función [ética] del cristiano o cristiana no es ‘tener principios’ sino ‘seguir a Jesucristo’”.¹² Esta es dinámica, porque a Jesús ha de seguirse dentro de realidades históricas y cambiantes. San Pablo estaba muy consciente de esto. Vemos al Apóstol respondiendo a las diferentes situaciones que surgían en la iglesia primitiva, no con principios y normas, sino con consejos concretos basados en sus propuestas teológicas: libertad, gracia y comunidad. En este sentido, la pregunta que rige la bioética cristiana no es “Qué debo hacer”, sino “Qué hemos de hacer como creyentes en Jesucristo y miembros de la iglesia”.¹³

Esta comprensión de la ética debe mucho a Dietrich Bonhoeffer (m. 1945) que, luchando consigo mismo y con su iglesia en medio de la Alemania nazi, formuló la ética en términos de la responsabilidad:

*El responsable se refiere al prójimo concreto en su posibilidad concreta. Por consiguiente, su proceder no está establecido de antemano y de una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y de hacer lo que es necesario, “mandado”, en la situación dada.*¹⁴

El mismo autor concluyó que:

Nuestra responsabilidad...no solo interroga por la buena voluntad, sino también por el buen resultado de la acción; no solo por el motivo, sino también por el objetivo... Hay que di-

¹² José Míguez Bonino, “Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la Iglesia”, en ISAL, *La responsabilidad social del cristiano*. Montevideo, Iglesia y Sociedad en América Latina, 1964, p. 29.

¹³ Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano*. Montevideo, Editorial Alfa, 1968, p. 141.

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, 206.

*rigir valientemente la mirada al próximo futuro, hay que considerar seriamente las consecuencias de la acción, así como hay que intentar un examen de los propios motivos... El que actúa ideológicamente se ve justificado en su idea, el responsable, en cambio, pone su actuación en manos de Dios y vive de la gracia y de la benignidad de Dios.*¹⁵

FUNDAMENTACIONES TEOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS

Las diferentes perspectivas de la bioética también reflejan diferentes conceptos teológicos y antropológicos que responden claramente a percepciones diferentes de la revolución biológica que está detrás de las preocupaciones bioéticas. A riesgo de demasiada simplificación, se pueden describir, en síntesis, estas dos perspectivas:

Por un lado, se comprende que Dios creó el universo, la humanidad y las demás criaturas, de una vez por todas, y todo fue declarado *bueno*. Estableció leyes fijas, absolutas y universales como constitutivas del orden natural y moral. Es soberano sobre todo y es Él quien determina el futuro. Mantiene para sí mismo ciertos derechos sobre la creación, derechos que no comparte con los seres humanos. En esta perspectiva, la creación es básicamente fija y está acabada; nosotros somos mayordomos que cuidan la propiedad de Dios. El problema ético radica en que el ser humano, en lugar de respetar las leyes y los derechos de Dios es, más bien, pecaminoso y, por tanto, irresponsable. En este sentido, muchos ven la biotecnología como la manipulación de genes, terapias y técnicas afines, como el afán de ponerse en el lugar de Dios y de transgredir los límites que Dios mismo impuso sobre lo que el ser humano debe saber y hacer con los conocimientos que la ciencia va descubriendo. Con la biotecnología, esta perspectiva manifiesta más miedo que esperanza. Se la ve como “desgracia” en vez de “gracia”.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 210-211.

En cuanto a la segunda perspectiva, se comprende que Dios, por medio de un proceso creativo continuo y dinámico que señala un futuro abierto, es el creador del universo, de la humanidad y de las demás criaturas, y todo ha sido declarado *bueno*. Aunque el funcionamiento de la creación se basa en las leyes de la naturaleza, éstas no significan un marco fijo ni acabado ni señalan una ley moral natural, sino una estabilidad comprensible mediante las ciencias, que facilitan nuevas posibilidades para el bien de la vida. Según Núñez de Castro, esto significa la autocomunicación del Dios Creador. “Crear es suscitar la capacidad de dar y recibir y, por tanto, de dialogar. Así, el Dios Vivo vive en el universo como autocomunicación”.¹⁶ Dios responsabiliza a los seres humanos, como *imago dei*, de participar en esta autocomunicación; de acompañarlo como su asistente en el proceso continuo de creación. El mismo ser humano es un *proyecto*. Ciertamente es que es pecador, pero por la gracia de Dios está habilitado para ser responsable. Dios no le prohíbe el conocimiento, sino que el problema ético reside en cómo utilizar responsablemente cuanto alcanza a conocer. El problema ético no es tanto el de los límites sino cómo ejercer, en palabras del moralista católico español Juan Masiá Clavel, “la prudencia audaz y la incertidumbre responsable”.¹⁷ Esta perspectiva manifiesta más esperanza que miedo. La biotecnología puede ser un medio de gracia.

Estas interpretaciones tienen diferentes implicaciones para la bioética. La primera representa una posición conservadora, que enfatiza las limitaciones del conocer. La ciencia y la tecnología son, para ella, sospechosas. En la era de la biología, desaparece el rostro de Dios. La segunda representa una posición progresiva y abierta, que enfatiza las posibilidades positivas y novedosas más que los límites. Ve la ciencia y la tecnología como formas de escuchar la autocomunicación de Dios. En la era de la biología, se ve el rostro de Dios.

¹⁶ Núñez de Castro, *El rostro de Dios en la era de la biología*, p. 34.

¹⁷ Juan Masiá Clavel, *La gratitud responsable, vida, sabiduría y ética*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas y Editorial Desclee de Brouwer, 2004, p. 14.

BIOTECNOLOGÍA, DESGRACIA Y GRACIA

La biotecnología y las terapias genéticas son moralmente ambiguas: se prestan para el bien o para el mal. Pueden ser *desgracia* o *gracia*. Pueden atentar contra la dignidad humana, tanto como restaurarla.

Claro que hay peligro de abuso. Vemos la crasa comercialización de esperma y óvulos como si fuesen meras mercancías del libre mercado. Existe el tráfico clandestino de órganos humanos, como también el uso de seres humanos del mundo pobre en ensayos clínicos sin su consentimiento o comprensión, y sin apoyos como los de los seguros por si sufrieran algún mal como consecuencia del experimento. La ingeniería genética podría convertirse en la eugenesia nefasta. Los abusos abundan y las técnicas posibilitan muchos más en el futuro. Por esta razón, parte del quehacer bioético es asegurar que la investigación, el desarrollo y la aplicación de las biotecnologías se enmarcan dentro de regulaciones claras y adecuadas.

Pero, bien pueden ser medios de gracia. Para la niña que padece un mal congénito, poder revertir su enfermedad con células *totipotentes* de su hermanito concebido *in vitro*, es pura gracia. El desarrollo de un mosquito transgénico que porta en su propio cuerpo la capacidad de matar el parásito que causa el paludismo y así prevenir la transmisión de esta terrible enfermedad, como se está haciendo en laboratorios de biotecnología en Brasil, significaría la gracia para miles de personas. Una vez tuve un estudiante que padecía una enfermedad degenerativa congénita. Dada su condición, nunca se casó. Y no fue que no quisiera casarse y tener familia, sino que no quiso dejar en herencia su problema a sus hijos o hijas. Cuando en la clase supo del diagnóstico genético y la selección prenatal vía FIV, se llenó de alegría. “¡Yo podría tener hijos sin riesgo de que sufrieran del gene defectuoso!”, exclamó con mucha esperanza. Para él, esa técnica significaría la gracia, porque como para Abraham y Sara, la procreación impensable, ¡sería posible!

Elsa Tamez nos recuerda que la gracia se relaciona con la dignidad:

Es dable relacionar la gracia con la dignidad humana; ambas nos remiten a Dios y ambas nos remiten a los humanos. Nos remiten a la divinidad porque es la fuente de donde procede la gracia y toda dignidad humana, desde la creación y en la recreación continua de sus criaturas; nos remiten a los seres humanos porque, solo en la creación entera y en la historia humana, es posible percibir hasta hoy la gracia de Dios y la dignidad de los humanos. Es más: dignidad y gracia divina son inseparables, porque es imposible experimentar la gracia de Dios al margen del sentimiento de la dignidad humana. Si no hay vivencia de la dignidad humana, hay ausencia de gratitud o de gracia de Dios; si hay dignidad humana, de alguna manera hay presencia de la gracia de Dios y su gloria.¹⁸

Resultado insidioso de muchas enfermedades, especialmente de las congénitas, es que quitan la dignidad de la vida: cuerpos deformados, mentes destruidas, enorme sufrimiento, vidas enteras “vidas” postradas en cama, sin poder atender ni siquiera sus necesidades fisiológicas básicas. Para los que no padecen esas enfermedades, es fácil decir que sí, que las vidas son dignas; pero otra cosa es la vida mirada desde la perspectiva de la persona que sufre el mal, o desde la de la persona que tiene que atenderlos, del familiar que tiene que ver seres amados degenerarse hasta que su vida es nada más que funcionamiento fisiológico. En muchos casos como estos no hay “vivencia de dignidad”; se puede hablar de la gracia solamente en términos abstractos, no en términos de realidad. Las nuevas y emergentes terapias posibilitadas por la biotecnología, pueden ser medios por los cuales esas personas pueden vivir en dignidad y, por tanto, vivir en gracia.

¹⁸ Elsa Tamez, “Sobre las experiencias en los seres humanos: gracia de Dios y dignidad humana”, en Israel Batista, ed. *Gracia, cruz y esperanza en América Latina*, Quito, CLAI, 2004, pp.242-243.

CONCLUSIÓN

El propósito de la bioética es asegurar que las nuevas biotecnologías y terapias promuevan el bien, que sean medios de gracia, que se las emplee “de forma que glorifiquen a Dios y que beneficien al prójimo”.¹⁹ Al respecto, escuchemos las palabras de Juan Masiá Clavel:

*La bioética se basa en la] gratitud responsable hacia la vida. Gratitude, es decir, reconocimiento de la vida como bien y como don; responsabilidad, es decir, conciencia de la necesidad de intervenir para la promoción, curación y protección de todos los vivientes. Cinco verbos expresarían emblemáticamente esta postura ante la vida: admirar, agradecer, mejorar, curar y proteger... Un teólogo... se enfrentará con los problemas bioéticos desde un presupuesto básico: la admiración ante la vida y la gratitud por su don, acompañadas de una preocupación fundamental: promover la vida, curar y proteger a los vivientes.*²⁰

Este es el desafío de la bioética.

¹⁹ Morttensen, *Life and Death*, p.viii.

²⁰ Masiá Clavel, *La gratitud responsable, vida, sabiduría y ética*, 178.

LA GRACIA Y LA ÉTICA LIBERADORA DE JESÚS

Yattency Bonilla*

I. INTRODUCCIÓN

Iniciamos nuestra reflexión con la siguiente pregunta: ¿qué relación existe entre gracia y ética?

En esta época postmoderna de grandes cambios sociales, económicos, políticos y culturales, la pregunta anterior se hace necesaria. Como iglesia, tenemos una gran responsabilidad, pues, como lo expresa Martín Ocaña, “*las iglesias evangélicas deben ser reservas éticas en el mundo actual*”¹. Podemos citar algunos ejemplos de situaciones en las cuales se ha dejado de lado esta responsabilidad cristiana: casos de líderes religiosos que ven a la iglesia como una empresa, y utilizan egoístamente los beneficios económicos, o aquellos otros que satisfacen su afán de incursionar en el ámbito político; entonces, utilizan a la iglesia como militantes para cumplir su propósito; casos de creyentes que con su estilo de vida ambiguo no testifican la presencia de Cristo; los nuevos modelos de crecimiento, con su énfasis en el incremento numérico, ol-

* Colombiano, de la Iglesia de Dios, profesor en el Seminario Sudamericano de Quito/Ecuador..

¹ www.clai.org.ec. Artículo de Ocaña Flores, Martín. “Salados y luciferos: Apuntes para una ética cristiana”

vidan el mensaje liberador y transformador del Evangelio. Situaciones todas que nos llevan a evocar el mensaje central del Sermón de la Montaña predicado por Jesucristo.

No solo la iglesia debe cumplir esta responsabilidad ética, sino también el creyente, como ser inmerso en una sociedad en la cual su actitud y propuestas de cambio dirán lo que él es en Jesucristo y en el poder del Espíritu. El término *gracia* (jaris) utilizado en los escritos del Nuevo Testamento desde la concepción griega significa ‘vivir o compartir la vida de Dios en Jesucristo’². La gracia de Dios es *vida*; vida, es decir, opciones, actitudes, comportamientos, en toda la extensión de la palabra; *existencia* que debe reflejar la ética del Reino.

La ética, del término griego *ethos* es, ante todo, una manera de vivir fundamentada en Dios. Entonces, la gracia y la ética *son un estilo de vida individual y social, que busca la auténtica realización humana y humanitaria del individuo en sociedad o de una sociedad conformada por individuos*³. De ahí la tarea de la iglesia de enseñar a los individuos a ser respuesta y alternativa para tal definición o, en palabras de F. Bullón

*Vivimos en un mundo de creciente complejidad, caracterizado por el pluralismo de ideas y concepciones de vida, así como por una situación de profunda alienación. En este contexto, el cristiano necesita cultivar una “mente cristiana” para discernir las situaciones y plantearse las vías de acción correspondientes. Se necesita urgentemente pensar con claridad para ser realmente “sal y luz” en un mundo decadente y desorientado.*⁴

² González, Franklin, *Comentario a los Diálogos*, Madrid, Nuevo Mundo, 1982.

³ Artículo de Tony Misfud, “Talante ético de la espiritualidad ignaciana”, Ediciones San Pablo, p. 15

⁴ Bullón, H. Fernando, *Misión y desarrollo en América Latina. Desafíos en el umbral del siglo 21*. Bs.As. Argentina, Kairos, 2000 p. 22. (Cursivas mías)

El autor plantea la situación de nuestro contexto social y a la vez nos da la propuesta para que la iglesia cumpla con su misión de transformación “*Sal y Luz*”, vocablos que tienen un significado de mandamiento y que se pueden cumplir entendiendo la gracia de Dios en Jesucristo, dada a la comunidad de fe.

Respecto al tema que se ha de desarrollar, utilizaremos el Sermón de la Montaña. Para algunos estudiosos, este hecho tiene relación con el acontecimiento del Sinaí, ya que es un pasaje que resalta el tema de la Ley. Ya en el AT Dios dio un modelo ético al pueblo judío (Ex. 20) y su cumplimiento se relacionaba con otro aspecto que tiene que ver con la actitud, con el comportamiento y con la santidad, la cual era esencialmente moral. Así, la santidad tiene relación con un *estilo de vida*, estilo que debe ser delineado por la Ley, desde la perspectiva del Sermón de la Montaña.

El contenido que desarrolla Mateo cumple la finalidad de enseñar a tres tipos de auditorios: los escribas, los fariseos y los discípulos, a fin de que vivan en los principios del Reino que inaugura el Mesías.

Haciendo una comparación con nuestro contexto, vemos que el mensaje del sermón sigue presente para enseñar al mismo auditorio; a los escribas, el grupo especializado en la interpretación de las Escrituras (biblistas, teólogos, exegetas, etc.); a los fariseos, grupo que lidera la grey del Señor y, a los discípulos, grupo minoritario de personas o pueblo dispuesto a seguir a Jesús. En otras palabras, para todas y para todos aquellos que conforman el pueblo e Iglesia del Señor, se actualiza la enseñanza del sermón.

Dios en Jesucristo es un Dios bondadoso que goza haciendo el bien y nos invita a participar, no solo místicamente, sino también éticamente, en la familia, en el medio ambiente, en los derechos humanos, en la biología, la política, la cultura, y ahora, en los grandes conflictos internacionales del Medio Oriente.

1.1. El Sermón de la Montaña como modelo de la gracia y la ética liberadora de Jesucristo

¿Gracia y ética en el mensaje liberador de Jesús pronunciado en el Sermón de la Montaña?

¿Por qué el Sermón de la Montaña como base bíblica para hablar de la relación entre gracia y ética, si hemos mencionado que ya en el AT Dios nos ha provisto de un modelo ético?

El gran bloque de dichos que Jesús pronunció y enseñó, que el evangelista Mateo recopila en su escrito, es el corazón de la ética de Cristo. Como bien decía Él: “*No penséis que vine a destruir la Ley o los Profetas: No vine a destruirla; sino a que se vuelva plena y se interiorice*” Mt 5:17⁵. Él, desde la perspectiva de la Ley mosaica, fundamenta la ética del “nuevo Israel”, la Iglesia, y la sintetiza en la conocida regla de oro “*Ama a Dios y a tu prójimo como a ti mismo*”.

Mateo es el único evangelista que dedica tres capítulos (5-7) a la predicación de Jesús y la presenta en su evangelio con una estructura tan bien definida, que produce la impresión de ser un solo discurso.

Pero he aquí un aspecto que es importante resaltar: el evangelista en el capítulo previo a la narración del Sermón, habla de las Tentaciones de Jesús como marco descriptivo de la intencionalidad, de la verdadera *motivación* de la ética de Jesús en el inicio de su ministerio. Si Él hubiera sucumbido a las tentaciones que querían desviarlo de su Misión, eligiendo el camino más fácil, obviando el sacrificio y su llegada a la Cruz, símbolo de liberación y redención, su conducta habría sido antiética.

Mateo tiene fundamento para presentar a Jesús como Maestro de moral que enseña a las multitudes, como el nuevo Mesías que tiene la obligación de enseñar la Ley, la ética del Reino, pero que, al mismo tiempo, invita a su auditorio a encarnarla en el contexto en que se encuentran, siendo ejemplo para los demás.

⁵ Traducción semántica utilizada del libro Bonilla, Yattenciy, Hacia una ética de la vida, Quito, Ecuador, CEINFO, 2003 p. 135

Para tal propósito, el autor describe en situaciones concretas cuál debe ser la *coherencia* entre la gracia y la ética del creyente, la del discípulo, la de la Iglesia. En el capítulo cinco el enunciado general es la “justicia perfecta”, la cual tiene su base en la concepción de justicia del AT, pero en el evangelio de Mateo esta justicia se evidencia en cinco ejemplos: el homicidio, el adulterio y divorcio, los juramentos, la ley del talión y el postulado que resume los cuatro: el amor al prójimo y al enemigo.

El capítulo seis habla de modo más específico de acciones relacionadas con la espiritualidad del creyente: limosnas, oración en secreto y ayuno. El capítulo siete trae una serie de amonestaciones que Jesús trasmite a sus discípulos más cercanos: no juzgar, tener cuidado con los falsos profetas y expresar la relación con Él en la vida práctica.

En aquel tiempo, los grupos religiosos que se decían *ejemplo* de justicia eran los escribas, fariseos y saduceos que, aunque exigían al pueblo el cumplimiento de la Ley, con énfasis en la ley mosaica, ellos mismos no podían cumplirla. En este sentido, cuando se exige el cumplimiento de la ley desde el imperativo categórico de Kant, “el deber por el deber” se llega a una normativa-legalista que afecta el verdadero sentido de la fe y la práctica se convierte en moralista, situación que vivían los judíos de ese tiempo. Jesús presenta una ética cristiana que se fundamenta en la gracia. La acción ética es justamente un estilo de vida coherente y consecuente con la vida de gracia recibida.

En párrafos anteriores definimos el concepto de gracia: *vivir la vida de Dios en Jesucristo*. Como dice Pablo, “*en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia*” (Ef 1:7), versículo que profundiza el sentido de la gracia, la redención y el perdón de pecados, redención y perdón que dan vida.

La gracia de Dios que es vida abundante, vida plena produce en el corazón del creyente acciones dignas de arrepentimiento; nos da libertad para ser, decir y hacer, ¿pero cuál es la base de todo este

proceso? Es el “ágape” *el amor divino sacrificial, que hace que Él se autoelija para entregarse a nosotros*⁶. En el sermón, este elemento vital es el que Jesús enseña: “amar a Dios”, “amar al prójimo”, donde el verbo amar no se reduce a una palabra, sino que se realiza en acciones, en las cuales la reciprocidad del amor se muestra en la dualidad *amar a Dios-amar al prójimo*.

Jesús, por amor al Padre, cumple la misión redentora, entrega su vida para darnos vida y salvación. Y en su ejemplo pide a sus discípulos que también hagan lo mismo: *Así que todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos, pues esto es la Ley y los Profetas* (Mt 7:12).

El término griego que Mateo utiliza en el versículo citado para referirse a “hagan” es (poiéo) que se traduce por “hacer, causar, efectuar, pretender” y algunos otros; lo interesante es que esta palabra está precedida por otro verbo que condiciona al *hacer* (thélete) e indica “desear, querer, estar dispuesto”; es decir, para llegar a la *acción* siempre hay una *intención*. Jesús con estos términos revela el corazón del hombre.

Parafraseando el versículo diríamos: *La interiorización de la Ley y los Profetas es desear hacer el bien al ser humano en todo*. En este versículo, Jesús ya no enfatiza la “acción” en sí, sino que resalta “la intencionalidad del corazón del hombre”, con lo cual el hecho, la acción quedan superados, pues no definen por sí, el bien ni el mal; la que los define es la intencionalidad que prima en la acción. El pecado ya no radica tanto en el acto sino en la intención y la finalidad de las acciones.

De tal manera, el ingrediente que nos ayudará a “hacer el bien” es el amor divino. El amor como un espacio de proximidad, proximidad de Dios a través del sacrificio redentor de Jesucristo, proximidad conmigo mismo y proximidad con el prójimo. Pues el amor es primeramente una experiencia personal con el dador de la vida y de la gracia, y se evidencia en la práctica, es decir, en la éti-

⁶ Batista, Israel, Editor, Gracia, cruz y esperanza, Artículo “Gracia, vida y ciencia” de Yateñcy Bonilla, p. 192.

ca. El amor libera, personifica, nunca niega ni disuelve; distingue unificando, reafirma la personalidad y la libertad del amado.⁷

En palabras de San Ignacio: En este *compromiso radical*⁸, al estilo de Jesús, se concibe *una moral a partir del otro*, el Otro divino y el otro humano. En el Principio y Fundamento, San Ignacio entiende el “salvar su alma” a partir del “servir a Dios nuestro Señor”⁹.

Servicio a Dios desde la perspectiva de la enseñanza de Jesús, fundamentada en el amor, donde el servicio se expresa en acciones prácticas para el bien común. La gracia y la ética tienen una dimensión social, son liberadoras, transformadoras de nuestra moral y nos llevan a servir con el propósito de restaurar, transformar y construir nuestra realidad en la igualdad social que tanto se necesita en estos tiempos de desigualdad, de injusticia y de “buenas intenciones”. Para esto, la Iglesia debe entender la identidad que le da la gracia de Dios:

“el *pensar* y el *actuar* ético quedan *motivados* por la *experiencia* espiritual del *encuentro* fundante con el Dios de Jesús. Recobrar el *significado* de la vida (la experiencia espiritual) conduce a una vida en *misión* (el compromiso ético). Esta integración entre espiritualidad y ética otorga una clara *identidad* a la moral cristiana, una identidad que nace desde su misma dinámica de coherencia y de consecuencia: la experiencia se torna misión, identidad para la misión”¹⁰.

En esta identidad, en la experiencia con el Dios de la vida, el compromiso ético, los valores del Reino serán visibles a través de la misión de la Iglesia. Una Misión que promueva el establecimien-

⁷ Gelanbert, Martín, La gracia como humanización y solidaridad.

⁸ Ver las meditaciones de las Dos Banderas (N^{OS} 136 – 148), los Tres Binarios (N^{OS} 149 – 157) y los Tres Grados de Humildad (N^{OS} 164 – 168) de los *Ejercicios espirituales* en el contexto de la elección.

⁹ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, N^O 23.

¹⁰ Misfud. Tony, Op.Cit., p. 25.

to de principios éticos cristianos para alumbrar los grandes sistemas éticos que aún siguen influyendo en nuestra sociedad, "...pueblo escogido por Dios para anunciar las virtudes de aquél que nos llamo de las tinieblas a su luz..." (2 Pe 2:9). Luz que ilumine los lugares más oscuros y escondidos que se encuentran en nuestros países latinoamericanos.

El propósito de Mateo al presentarnos a Jesús como el nuevo Mesías que actualiza el verdadero sentido de la Ley y los Profetas, es el de resaltar en cuatro principios el *estilo de vida* que el creyente y la comunidad de fe deben llevar como un compromiso e identificación en la gracia-ética-santidad:

1. El primero, es el Amor *ágape*, amor incondicional, "el dejar mi *yo* para que el *tú* sea". Jesús es ejemplo de este aspecto, nos ama tanto que con su encarnación nos enseñó a amar, y su obra máxima de amor fue la de morir para que nosotros viviéramos, paradoja incomprensible que se hace comprensible solamente por su amor y su gracia expresados en su actividad mesiánica presentada a nosotros por los evangelistas: Jesús que sana, libera, perdona.
2. Otro elemento importante que Jesús nos enseñó con su vida misma, es el de tomar a cada persona como valor absoluto, el del reconocimiento del otro. Él hubiera condenado a los grupos religiosos extremistas que con su legalismo descalificaban al otro, y con el poder económico que algunos tenían, oprimían a los que no poseían nada. Nos encontramos en un tiempo donde el ser humano es un instrumento para obtener un fin. Jesús miró a estos grupos religiosos como compuestos de personas imperfectas, de personas que necesitaban ser valoradas y cambiar su forma de pensar en relación con el otro: "amen a sus enemigos" (Mt 5:44), "nadie tenga mayor estima de la que debe tener" (Ro 12:3), Dios nos creó en igualdad y con su sacrificio expiatorio y perdón nos valora y reconoce como personas, sin importar nuestra condición, raza, género o situación social. Debemos rescatar el respeto a las personas como tales.

3. El tercer principio es el de la pureza del corazón reflejada en la *intencionalidad* del corazón humano. Estamos acostumbrados a la enseñanza de la “prohibición”, ¡no esto, no lo otro! y hemos olvidado la enseñanza sobre la manera de mantener una mente sana, la de purificar nuestros pensamientos. A propósito, Jesús dice: “...lo malo no es lo que entra por la boca, sino lo que exterioriza el corazón del hombre”. Hemos descargado nuestra responsabilidad de los malos pensamientos, en el enemigo como originador de ellos. El desafío para la iglesia es el de educar para vivir un Evangelio de transformación integral del ser humano.
4. Por último, se halla la Cruz como fundamento de la ética. Si sabemos que antiguamente la cruz fue un elemento de vergüenza, ¿por qué la vemos hoy como fundamento de la ética cristiana? Ya hemos mencionado que Jesús, para cumplir su Misión, sufrió el martirio, el sacrificio y el dolor, elementos que en esta perspectiva se entienden como redentores. Sin Cruz no hay gracia, sin sacrificio no hay perdón de los pecados: el fundamento es la fe en Jesucristo crucificado en un madero y resucitado, que a través del sacrificio nos liberó del pecado y nos reconcilió con el Padre y en el poder del Espíritu nos ayudó a llevar el ministerio de vida, libertad y reconciliación a todos, cuando a veces es necesario el martirio y el dolor como testimonio de obediencia. La Cruz existe como símbolo de la misma gracia vivificadora de Jesucristo.

Estos principios encierran el corazón de la ética de Cristo, pronunciados en su persona misma. Ocaña escribe, a propósito: “El ser humano es la meta suprema de la ética cristiana, no es que las leyes quieren aparecer como ética, ni que se presentan en su nombre. La ley mata, mientras el espíritu (la gracia) da vida y *libertad*”¹¹

Entonces, la gracia y la ética que Jesús nos dejó en el Sermón no se reducen al cumplimiento de normas; no son una carga im-

¹¹ Op. Cit. P. 18 énfasis mío: gracia y libertad.

puesta para recibir un regalo, sino liberación, mensaje central de las Escrituras. El Dios de Israel es un Dios que salva, libera y da vida. La interiorización y exteriorización de sus mandamientos divinos en la ética del Reino que Él inauguró, nos han de permitir vivir en santidad, expresada desde la concepción veterotestamentaria, como el cumplimiento de la Ley.

Dios en Jesucristo regaló su vida a la Iglesia, y en esa vida misma podemos vivir, rescatar y actualizar en nuestro contexto el verdadero sentido de la Ley y los Profetas.

BIBLIOGRAFÍA

González, Franklin. Comentario a los Diálogos. Nuevo Mundo. Madrid, 1982

Bullón, H. Fernando. Misión y desarrollo en América Latina. Desafíos en el umbral del siglo 21. Bs.As. Argentina. Kairos. 2000

Vidal, Marciano. El camino de la ética cristiana. Estella, Navarra. Verbo Divino. P. 44

Bonilla, Yattenciy. Hacia una ética de la vida. Quito, Ecuador. CEINFO. 2003

Cruz, Antonio. Postmodernidad. Terrasa, Barcelona. Clie. 1996
La Santa Biblia. Reina Valera 1995. Sociedades Bíblicas Unidas.
Nuevo Testamento Griego-Español. Nueva Versión Internacional. 1991. Sociedad Bíblica Internacional.

Sánchez Mielgo, G. Evangelios Sinópticos. Bogotá, Colombia. USTA

Batista, Israel. Editor. Gracia, Cruz, Esperanza en América Latina. Quito, Ecuador. CLAI.

ENTRE LOS SUEÑOS Y LAS PESADILLAS

*Israel Batista**

La famosa historia del “gatopardo” nos recuerda al personaje que aparentaba cambiarlo todo para que todo siguiera igual. Vivimos en un mundo de profundos cambios y avances científicos y tecnológicos..., pero la condición humana parece no cambiar. Para algunos, la pecaminosidad se hace cada vez más sutil, inhumana y degradante. Con la misma facilidad con que realizamos increíbles viajes espaciales, con que logramos que las comunicaciones nos acerquen a velocidades que nunca sospechamos; con que la ciencia avanza en el conocimiento de la anatomía humana, los cuadros de degradación humana se multiplican: violencia intra-familiar, abusos en contra de niños y niñas, pedofilia, corrupción, narcotráfico, terrorismo, violencia social y criminal, pornografía, rompimiento de lazos familiares y del sentido de comunidad. Lista increíble e inagotable de pérdida de valores éticos y morales. La crisis de nuestro tiempo no es solamente política y económica, como he repetido en otras ocasiones: es una crisis ética, moral, espiritual, de valores. Todo cambia, pero el pecado y la degradación humana continúan y hasta se fortalecen.

* Cubano, pastor, metodista, secretario general del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Como nos decía Raymond Aron: “*Cada generación tiene su propia historia y la vuelve a escribir a medida que ella misma cambia*”. Stephen J. Gould nos habla de esos “raros *intervalos históricos*” en los cuales pasamos de épocas de cierta estabilidad, a intervalos de significativos cambios que se suceden con rapidez. Todo indica que desde finales del siglo XX hemos estado expuestos, a escala mundial, a rápidos y profundos cambios que nos toman por sorpresa. Ante ellos, ni estamos preparados, ni las respuestas que damos son suficientes.

Vivimos una etapa de la historia que cuestiona los dogmas dicotómicos irreconciliables. Se nos ha desafiado a combinar las nuevas tecnologías con la memoria colectiva; la ciencia global, con el espíritu comunitario; la imposición de la moda, con los valores culturales propios; la pasión, con la razón; el mercado religioso, con los valores fundantes de la fe.

Disminuida la “*amenaza ideológica*”, en el decir de Néstor Míguez¹, el poderoso aparece tan lejano, inaccesible e incuestionable, que se produce la “descarga” hacia abajo, hacia el débil o el igual. Se ha generado una verdadera “*cultura de la adicción*” que ha modificado las reglas de juego para los diferentes sectores sociales.

Entre el *todo cambia* y el *todo es igual*, entre la permanencia de la pecaminosidad humana y el incremento de las capacidades para pecar, como iglesias y como personas recibimos viejos desafíos y dilemas éticos insospechados, que desafían nuestra integridad y nuestro sentido de misión. Estos tiempos de crisis de valores y de tergiversaciones de la espiritualidad demandan imaginación, integridad y firmeza. No es época para la nostalgia, sino para el discernimiento; para “beber” del pozo de nuestra historia, para buscar con fidelidad respuestas con significado y sentido para el presente, sin perder la visión de futuro del Reino de Dios.

La gracia no es don para la complacencia: es la *gratuidad* que renueva el sentido de nuestras vidas, que ofrece valores éticos y espirituales para nuestro testimonio. En tiempos en que las palabras

¹ Míguez, Bonino, “Lo apocalíptico y lo económico”, Documento FES/CLAI, 2001.

sobran, tantas veces, permitamos que nuestra práctica de fe hable más alto que lo que decimos. El crecimiento de las iglesias evangélicas y protestantes no se verifica solamente por sus números, sino principalmente por el valor ético, moral y espiritual de su testimonio.

I. DESAFÍOS ÉTICOS DE LA MODERNIDAD

La misión de la iglesia es un llamado a recuperar el sentido de la vida en contextos de fragmentaciones éticas y morales. Parece que vivimos, como dice Pablo, conociéndonos a través de espejos, mientras la realidad se enmascara. Lo que todo el mundo hace parece lo correcto, y la justificación de la modernidad es la complacencia en *'ser civilizados'*.

Como iglesias, debemos preguntarnos si el moralismo se ha vuelto dogmatismo farisaico, pero también si la contextualidad justificadora de la modernidad se ha vuelto un *conformarnos* al mundo sin capacidad de desafío. La tarea misionera se torna en un trabajo de desenmascaramiento ético ante las tergiversaciones de los valores y de los estilos de vida actuales y, un buscar el significado de la vida plena. Los desafíos éticos que enfrentamos son diversos y no se resuelven con el sermón moralista, pero tampoco, con una justificación de los estilos de vida de la modernidad, sino con una práctica de fe significativa para estos tiempos de profundos cambios. Ante esta modernidad compleja, vivimos el peligro de los que proclaman en el desierto sin ser escuchados o, los que se adaptan a los tiempos, perdiendo "sabor" y coherencia.

Hay que vivir la ética como don y desafío de la gracia. Tiempos atrás, las iglesias nos confrontamos en el campo del compromiso y de la acción social. Estuvimos influidos por las polarizaciones políticas de un mundo dividido. Proyectamos una teología dualista que nos separó, entre otras cosas, en lo relativo a la comprensión del mundo y de la sociedad. Con una visión más integral de la misión y del propio Evangelio, prácticamente todas las iglesias están presentes en los escenarios políticos y sociales. Me parece que de-

bemos dejar de insistir en el “manoseado” énfasis que nos llama a la conciencia social: más bien profundicemos en el sentido del accionar político y en la calidad de la participación. Hoy corremos el riesgo de que las tensiones se desplacen de lo social/político a lo ético y moral. Si antes nos dividimos por lo social, hoy nos estamos distanciando entre las iglesias evangélicas y protestantes, alrededor de los temas éticos.

Hay actualmente, en el testimonio de las iglesias, realidades éticas que se presentan con nuevos dinamismos, desafíos inesperados y demandas que conllevan gérmenes de incomprensión y de contradicción. Invito desde aquí a reflexionar sobre cuatro temas éticos que desafían nuestro imaginario teológico: ética pastoral, ética social, ética y ciencia y ética y sexualidad.

Ética pastoral. Hace tiempo, al oír ‘evangélico’ pensábamos en una persona transparente, honesta, con credibilidad. Hoy no siempre es así. Muy especialmente en el círculo pastoral, hay señales alarmantes de “desarraigos éticos” que invalidan el testimonio sencillo, transparente y coherente que ha caracterizado al mundo evangélico: el poder hegemónico jerárquico de líderes que se han impuesto a la vida comunitaria; la vocación pastoral que se vuelve un accionar gerencial; la congregación tornada en empresa; el valor material que se ostenta como señal de prosperidad; la sexualidad que no siempre se controla; el poder que se impone al testimonio... El rostro de aquellos pastores y pastoras creíbles se ve asaltado por la sospecha. La ética pastoral entra en un período de confesión, de arrepentimiento y renovación de valores.

Me gusta escuchar a esos pastores que nos precedieron, santos patriarcas que nos inspiraron con sus ministerios. Lo que los caracterizó no fue su altura teológica, sino su dimensión ética y moral. Con mucha sencillez, uno de esos pastores nos hablaba hasta de la pulcritud en el vestir y en el aseo personal del pastor, como parte de esa ética de integridad de valores. Benditos sean la multitud de pastores y pastoras que dan testimonio de fidelidad con sus vidas. Con dolor comprobamos que el actuar de algunos que olvidan la

coherencia de la fe daña profundamente las percepciones y hasta la propia vocación pastoral.

La ética pastoral necesita del perdón de la gracia de Dios. La ética pastoral demanda la coherencia de una calidad de vida que no separe el decir del hacer. Es un llamado a una ética pastoral en la cual nuestro hacer no haga imprescindible nuestro decir.

Ética social. No hay relación humana que no esté influenciada por la ética. El pragmatismo del proyecto neoliberal, al promover los antivalores de la competencia, la eficiencia, la ganancia, los de los triunfadores a cualquier precio, la exclusión, el individualismo, etc., hace que los valores bíblicos del amor, la vida en comunidad, la solidaridad, el servicio, la compasión, se vuelvan obsoletos y casi impracticables. Lo que predicamos en las iglesias parecería olvidarse a la salida del culto.

Hace algún tiempo me refería a lo que llamaba el “*credo del mercado*”² al cual como iglesias debemos oponernos. Describía este “Credo” en estos términos:

1. **Realidad virtual.** Emmanuel Todd decía que tenemos que admitir la existencia de un programa enraizado en el corazón humano, que rechaza la realidad y que es capaz de generar ilusiones que se venden como necesarias, siendo superfluas. Es un mundo en el cual lo concreto y real da paso a lo irreal y virtual, con todas sus consecuencias éticas negativas.
2. **Eliminación de la compasión.** La eficiencia reemplaza la solidaridad. Los pobres no nos conmueven: son parte del paisaje latinoamericano. Como Noan Chomski afirma: “*Es necesario eliminar los sentimientos humanos normales, sentimientos de simpatía, de cooperación y del cuidado del uno por el otro, simplemente porque estos sentimientos son incompatibles con la ideología del mercado*”.
3. **El éxito a corto plazo.** Los análisis y resultados a corto plazo reemplazan los proyectos a mediano y largo plazo. El éxi-

² Batista, Israel, “Comunidades de Jubileo”. Ediciones CLAI, Quito, año 2000, págs. 48-49.

to tiene que ser rápido y medible, sin que importe su costo humano ni la destrucción de la humanidad. Para vender hay que mostrar que se cambia. Lo permanente pierde valor.

4. **La moda del sentido común.** Tenemos que hacer lo que todos hacen, decir lo que todos repiten y usar lo que todos usan. Aceptamos la moda o quedamos fuera. Se pierde el buen sentido de la vida y se adopta el sentido común de seguir las “*corrientes de moda*”.
5. **Los ganadores y perdedores.** Hay que ser ganadores en la vida a cualquier precio, porque a esta categoría pertenece el futuro. Los perdedores no cuentan en la historia. Los perdedores, los pobres, los excluidos quedan fuera y hay que ignorarlos.

Esta realidad cruel que nos golpea diariamente demanda mucho más que el discurso de la doble moral o el sermón moralista. Pide una visión distinta de la realidad, un compromiso a partir del amor; capacidad para el discernimiento, conversión de nuestras motivaciones y una espiritualidad que nos permita salir de nosotros mismos para ir al encuentro del otro, de la otra. Hay que volver de nuevo a Miqueas 6:8: “Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno y lo que pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar la misericordia, y humillarte ante tu Dios”.

En una ocasión, un pastor con deseos de hacer política partidista me decía: “Dios me ha llamado para ser presidente de este país”. A continuación compartía lo que él llamaba la *revelación* de Dios que había llegado hasta a describir el nombre de su partido y los colores de su bandera. Guardé silencio un rato y le dije: “¡Qué raro!, Dios me ha revelado todo lo contrario”. Algunos que se proclaman profetas pretenden manipular el mensaje salvífico de Dios. Esto no es solamente blasfemia contra el Espíritu, sino un vaciamiento de valores éticos que haría irrelevante el Evangelio. En el campo de la ética social, no solamente se levanta el desafío de la resistencia ante la pérdida de valores de una sociedad en pecado, sino

el asumir la integridad ética y el buscar o el volver a los paradigmas éticos bíblicos que sustentan nuestra misión como Pueblo de Dios.

La ética y la ciencia

No son nuevas las tensiones entre la ciencia y la ética. A nombre de la verdad del Evangelio, Galileo fue reprimido. El problema actual, especialmente en referencia a la bioética y la biogenética, consiste en plantear desafíos no esperados y proponer una selección de la condición humana y de la propia humanidad, lo que trastorna completamente el sentido ético de la vida. La realidad humana no puede vincularse exclusivamente con lo medible y lo perfecto. El ser humano no es una máquina por perfeccionar. Somos seres humanos porque nos relacionamos entre nosotros, y el amor es el fundamento de esos vínculos.

Francis Fukuyama, tras su fracaso con la tesis ideológica del “*fin de la historia y de las ideologías*” de cara a las crisis sociales, políticas y económicas nos dice:

*“El carácter abierto de las ciencias contemporáneas de la naturaleza, nos permite estimar que, de aquí a las dos próximas generaciones, la biotecnología nos proveerá las herramientas que nos permitan llevar a cabo lo que no lograron hacer los especialistas en ingeniería social (siglo XX). En ese punto, habremos acabado definitivamente con la historia humana, porque hemos abolido a los seres humanos en tanto tales. Entonces comenzará una nueva historia, más allá de lo humano”.*³

Euler Renato Westphal en su interesante libro *Brincando no paraíso perdido*⁴ nos introduce, desde una perspectiva muy pastoral, en el mundo totalizador de la ciencia moderna. El foco de las dis-

³ Fukuyama, Francis, “La fin de la histoire dix ans après », *Le Monde*, 1999.

⁴ Westphal, Euler Renato, *Brincando no paraíso perdido*, Editora Uniao Crista, Sao Bento do Sul, Brasil, año 2006.

cusiones de los medios de comunicación y del debate científico está en los avances de la ciencia, en especial en los ámbitos de la biotecnología y la biogenética. Estas buscan controlar el patrimonio genético a fin de poder decidir sobre la vida y la muerte, así como determinar qué tipo de personas debe producir la tecnología, es decir, crear personas bajo pedido.

Euler nos recuerda que fue Adolfo Huxley quien claramente percibió la relación entre ciencia y religión. Huxley describió el dominio de la ciencia como una *grandeza religiosa*, porque la ciencia se propone la *salvación eterna* por medio de la salud perfecta. Esta promete un mundo sin dolor, sin males, sin sufrimiento ni posibilidad de muerte. La ciencia, con ese poder, ofrece salud terrena y salvación eterna.

Con su actitud arrogante que desprecia el amor, la espiritualidad y la sacralidad de la vida, la ciencia moderna ha entrado en un vacío muy peligroso y sin salida. *“La ciencia sin amor se vuelve una amenaza para el ser humano y para la creación”*.⁵

Un principio ético central en la Biblia establece que el ser humano debe ser aceptado incondicionalmente. Esto es lo que se llama *“la gracia”*. No precisamos de méritos, ni de mostrar eficiencia o belleza, para ser aceptados por Dios. En los patrones de aceptación de la sociedad moderna no hay espacio para la gratuidad de la gracia. Somos aceptados de acuerdo con los patrones establecidos de salud, belleza, riqueza, inteligencia y juventud. Este es el lenguaje de la ley: *“Ser o hacer algo para ser reconocidos”*. El lenguaje de la gracia es que somos aceptados por Dios gratuitamente, tal como somos.

La bioética y la biogenética son campos desconocidos, aún en ciernes para nuestras prácticas pastorales. Muy acostumbrados a la ética social, no poseemos, como iglesias y como cristianos, el instrumental y la tradición requeridos para entrar en estos nuevos *“terrenos resbaladizos”*. El centro de nuestra preocupación como igle-

⁵ Westphal, Euler Renato, Idem, pág. 81.

sias en estos campos radica en el valor y lugar que ocupa el ser humano en una ética de la gracia. Pedimos a nuestros teólogos, a nuestras teólogas y científicos, que nos ayuden como pastores a responder con creatividad y pertinencia a estos nuevos dilemas entre fe, ética y ciencia.

Ética y sexualidad

Llama la atención que en los temas de la sexualidad, la vida y los derechos reproductivos, el mundo evangélico más tradicional se una a las jerarquías católicas en asuntos tan sensibles como el aborto, los derechos reproductivos, la homosexualidad, etc. Estos son temas importantes, que en nuestra tradición protestante no hemos enfocado con fuerza y claridad. En un mundo de degradación y fragmentación ética, moral y espiritual, no son temas de “segunda clase”. Tienen que ver con la realidad de nuestra vida, de nuestra familia, de nuestro vivir en comunidad; con los valores que nos dan identidad, integridad y dignidad.

Me preocupa que nos enfrentemos a estos temas sin reflexión seria, colectiva y profunda. Es importante tomar conciencia de ellos ante posibles leyes injustas que no contribuyen a una apropiada educación de valores en la sociedad, sino más bien, a la desintegración moral que experimentamos. Pero me preocupa cierto activismo que no parte de una profunda reflexión bíblica y teológica o que ignora las complejidades que vivimos y nuestra propia realidad e historia como iglesias.

Creo que ninguna iglesia está a favor del aborto y en esto debemos ser claros. Pero, ¿qué significa denunciar a los que practican el aborto y esconder a los pedófilos? ¿Cómo ser consecuentes con el moralismo protestante que se ha tornado a veces intransigente y señal de muerte? ¿Cómo convencer y convertir, y no imponer medidas de fuerza que no van a ser respetadas por una sociedad que vive bajo otra lógica? ¿Cómo poner en el centro al ser humano que sufre y a las víctimas de una sexualidad aberrante que se promueve diariamente en todos los niveles? ¿Cómo escucharnos, respetan-

do nuestras diversidades, pero afirmando la centralidad de la vida en Cristo? ¿Cómo avanzar de una ética individualista a una ética de responsabilidad? Me preocupa que estos desafíos para la ética de la vida plena, a los que nos enfrenta el mundo moderno, nos dividan como iglesias; que no se propicie el sentarnos alrededor de la mesa con nuestras diversidades para escucharnos mutuamente. Invito a abrirnos a un diálogo ético sobre el derecho a la vida plena en medio de esa diversidad. La iglesia debe desafiarse desde su interior, desde sus diversas tradiciones.

II. EL AMOR TODO LO PUEDE

Hay varias tensiones en el campo de la ética que no podemos ignorar ni simplificar. A veces evadimos problemas que luego nos golpean. Me animo a presentar con mucha franqueza realidades que demandan de nosotros decisiones concretas en nuestra vida como iglesias, y que parecen “*arenas movedizas*” donde avanzamos con dificultad.

En el **campo pastoral** constatamos que las iglesias con demandas éticas claras, definidas y hasta fuertes atraen más la atención y la lealtad que las iglesias de corte más moderno con una ética más contextualizada en esa modernidad. Da la impresión de que las personas, en momentos de anonimias éticas y morales, necesitan de orientaciones concretas aunque no siempre estén de acuerdo con ellas y no, posiciones de ambigüedad. En la práctica pastoral la ambigüedad crea incertidumbre.

Aún más: vivimos la tensión, a veces sin respuesta, entre una práctica ética dogmática que no abre espacio a los matices, que produce dogmatismos difíciles de aceptar y que conducen, **en primer lugar**, al fariseísmo de muchos que se aferran a esos principios, pero que en la práctica diaria no los siguen: Polonia es uno de los países más católicos que existe y donde las prácticas de divorcio y aborto se hallan entre las más altas en Europa. **En segundo lugar**, a posiciones radicales que parecen exitosas en el corto

tiempo, pero que a mediano plazo parecerían no tener futuro en sociedades con secularización y autonomía crecientes de la fe.

Por otra parte, la contextualización tan fuerte en la ética protestante nos conduce, primero: a que la comunidad de fe se transforme en ONG justificadora de la modernidad, sin capacidad de resistencia. Segundo, a que nuestro mensaje pierda la dimensión de inconformidad con este mundo, (Romanos 12) que es lo que al final nos da identidad y compromiso.

En lo teológico vemos, según afirma Roy May en su libro *Ética y espiritualidad*,⁶ una tensión entre la ética consecuencialista, no consecuencialista y contextualista. A veces aislamos una de las otras o las combinamos en nuestro actuar. Roy nos recuerda que estas formas de pensar enfatizan la razón, aspecto importante y esencial, pero que también debemos incluir en ellas los sentimientos y la vida afectiva. La ética debe unir la razón con la afectividad, la mente y el corazón. ¿Cómo responder con códigos diferentes a los desafíos éticos ante la modernidad que se nos ha impuesto?

En lo ético se da esencialmente una tensión entre lo global y lo particular, lo relativo y lo universal; entre valores éticos que toman en consideración las realidades culturales y concretas de cada contexto y los principios fundantes de nuestra fe. Vivimos la tensión entre un relativismo que nos hace perder identidad y principios globales sin encarnación. Una tensión que no es fácil de romper y que, hasta cierto punto, requiere ser mantenida. Como dice la teóloga de Dinamarca Anna Marie Aagaard: “*La catolicidad no es un ideal abstracto, sino un testimonio revelado en experiencias históricas concretas y particulares*”. Pero al mismo tiempo al caer en el relativismo de la fe y de los valores, perdemos de vista el sentido de universalidad de la fe y la capacidad de fe, de juzgar cualquier cultura y realidad contextual.

Cual pistas que invitan a la reflexión comparto estas preocupaciones:

⁶ May H, Roy, *Ética y espiritualidad*, Ediciones CLAI/UBL, Año 2006.

- Geiko Muller nos habla de la “oikodomia” que significa el proceso de construcción, de edificación de la Casa de Dios. Pablo usa este término para describir el proceso de edificación de la comunidad entre los grupos cristianos. *Oikodomia* es la relación entre creación, teología y escatología. “*Oikodomia*” no es un término técnico para el manejo de una parroquia, sino el proceso de liberar los dones del Espíritu en un ambiente de renovación y sanidad espiritual. La “*Oikodomia*” es el llamado para ser constructores con Dios de su “*oikos*” (casa); es el compromiso para sostener y sustentar la vida.
- El espíritu del Jubileo nos convoca a renovar nuestras motivaciones y valores éticos, en tres direcciones, al menos. **Primera:** la de la posesión, a la vida en comunidad. Es la fuerza espiritual que transforma las relaciones y las alianzas en la comunidad. Del sentimiento de poder individualista a la vida en comunidad dignificada en Cristo. **Segunda:** de la dominación, a la restitución. Esta restauración incluye el perdón, el reconstruir la reconciliación en comunidad y el restaurar la justicia. **Tercera:** de la muerte a la vida abundante. El anuncio de que las fuerzas de la muerte han sido vencidas en la cruz de Cristo y su resurrección nos conduce a la vida abundante con sentido de esperanza.
- En “*Costly Unity*” del CMI se dice: “*La iglesia no sólo tiene, sino que es, una ética social, una ética de koinonia*”. Visser’t Hooft afirmaba que el desafío teológico no es la discusión acerca del “*esse*” (la esencia) de la iglesia, sino sobre las *tareas* de la iglesia en el mundo. Larry Rasmussen dice. “*La iglesia como comunidad moral no tiene sentido aparte de acciones morales concretas*”. Es decir, afirmar el carácter ético de la iglesia supone implicaciones prácticas y misiológicas. La dimensión ética de la iglesia tiene que ver con su integridad, con la credibilidad y su relevancia en cuanto a vida moral y social.

- Von Rad, erudito del Antiguo Testamento, insistió en la idea del *pacto* en la tradición bíblica. Los *pactos* cualifican las relaciones y las traen bajo una alianza. Esta idea del *pacto* en la tradición bíblica implica
 1. una relación personal basada en los intereses comunitarios;
 2. una alianza, al mismo tiempo, con la comunidad como Pueblo de Dios;
 3. el rompimiento del pacto era visto como infidelidad por parte del pueblo y como pecado contra Dios;
 4. el nuevo pacto en Cristo posee la dimensión de la gracia.
- Frente al relativismo y fragmentación del mundo actual, como iglesias debemos levantar dos desafíos importantes como parte de nuestra resistencia ética y de la renovación de valores que proclamen la justicia y la vida plena: Una “*cultura de solidaridad*”, construir nuevos patrones de comportamiento y estilos de vida que cualifiquen como prioritarios los valores comunitarios y los del amor. Y “*un nuevo pacto social por la vida y la justicia*”, en el cual el cuidado y mayordomía de la creación sean el centro de nuestras motivaciones.
- “El amor y la verdad se encontrarán; se besarán la paz y la justicia. De la tierra brotará la verdad y desde el cielo se asomará la justicia”. (Salmo 85:10-11). He aquí la visión del salmista: mantener la tensión en la búsqueda de una ética que reconstruya la esperanza.

El pasaje de I Corintios es un canto hermoso al amor. La excelencia de este amor radica en su práctica ética, en su llamado a un estilo de vida abierto al otro, a la otra, y en su declaración de resistencia frente a patrones de vida que se imponen, pero no se aceptan. La ética del amor nos dice que ese amor vivido como gracia todo lo puede. Ese es el desafío y señal para un mundo degradado y degradante, moral y espiritualmente. La respuesta a la de-

gradación ética y moral del ser humano moderno tiene que hallarse siempre cimentada en el amor que todo lo puede.

III. SUEÑOS QUE SE HACEN PESADILLAS..., PESADILLAS QUE NOS CONVOCAN A CONVERTIRLAS EN SUEÑOS

Se escucha a menudo el planteamiento de que el crecimiento de las iglesias evangélicas no se ve reflejado en la realidad social, política y económica de la región: crecen las iglesias y se deterioran las condiciones de vida. Más que vivir la alegría del crecimiento, se lo crucifica. Estas aseveraciones deben ser leídas con matices.

Es ingenuidad política responsabilizar del deterioro de la situación actual, que es sistémica, y del modelo que no funciona, a un grupo marginal en la sociedad, aunque es cierto que aún no se articulan correctamente la diaconía con la evangelización y que nos faltan tanto instrumentos como iglesias para pasar del asistencialismo a la incidencia política estructural. Pero no podemos negar cuánto han aportado las iglesias protestantes y evangélicas a la historia de América Latina. Son innegables los testimonios positivos de nuestras iglesias, que van desde el protestantismo con sus contribuciones a la democracia, la educación y el paso a la modernidad de la región, hasta la inserción de las iglesias evangélicas en el mundo de los pobres y su contribución en la recuperación de la dignidad y la autoestima de ese sector mayoritario de la población en nuestros países. En el campo de la ética se ha contribuido a la ‘construcción’ de un ciudadano con altos valores espirituales, morales, de convicciones éticas y con sentido de responsabilidad ante el trabajo y en la vida comunitaria.

América Latina es un continente que ha experimentado ideologías truncadas y la imposición de modelos que no han funcionado. Junto a la falta de confianza ante las instituciones creadas, germina una actitud generalizada de pérdida de esperanza hacia el futuro y la poca capacidad para soñar de parte de nuestra gente. La violencia, el desarraigo, la limitada gobernabilidad, la pobreza cre-

ciente, la corrupción, la impunidad y la falta de una propuesta de futuro hacen que soñar sea difícil y que a veces los sueños se conviertan en pesadilla.

Es difícil creer que aún hay espacios para el sueño; es más fácil que los sueños se conviertan en pesadillas. Hoy la corrupción está presente en todos los niveles de la sociedad, es *sistémica*. Resulta casi imposible escapar de las redes de corrupción. La violencia ha implantado una *cultura de violencia* como actitud de vida que afecta las distintas formas de organización social, política y familiar. El deterioro del medio ambiente no se puede detener ante la concepción de un mundo de creciente desarrollo desigual. La sobrevivencia produce el insomnio de imaginar el final del día y el comenzar de nuevo mañana. La pérdida de valores morales y éticos degrada la condición humana a niveles no imaginados. Salirse de esos circuitos de pecado parecería imposible.

En el AT había una relación entre los sueños y la función del profeta (Dt.13:1-5; Jer.23:25-32; Jl 2:28). Hay sueños y pesadillas: la diferencia entre ellos radica en la resistencia a los valores y a la fidelidad al mensaje de Dios. La pesadilla produce complacencia y narra lo que se desea escuchar. El sueño es mensaje de juicio y salvación. En Joel es significativo que el sueño se conecte con la profecía, con visiones y derramamiento del Espíritu Santo. El sueño apunta a ese Reino de Dios en el cual veremos “*cara a cara*” y los valores de la vida son los valores del Reino. Los tiempos del Espíritu son tiempos para la proclamación de los valores de la vida.

“*Donde el pecado abunda, la gracia sobreabunda*”. Aquí, precisamente, la esperanza ética de la gracia nos invita a soñar. La ética no es un código de conducta, mucho menos una actitud de conformismo frente a lo que podría parecer imposible. Es la capacidad de resistir ante las fuerzas del mal; es la misión posible de mantenernos leales en la búsqueda de un futuro mejor. La gracia sería barata, en el decir de Bonhoeffer, si no produjera convicciones, lealtad y firmeza de principios. La realidad triste de nuestras sociedades reclama de nosotros el asumir responsablemente la vocación

a la cual fuimos llamados: reservas éticas, fortaleza de resistencia, fuente de inspiración de valores y plataformas de sueños.

Jeremías, tras un fuerte mensaje de juicio a su pueblo, tras maldecir su condición de pecado y llorar por su degradación, exclama: “*Sáname, Señor, y seré sanado; sálvame y seré salvado, porque tú eres mi alabanza*”. (Jer. 17:14). Hay relación de proximidad entre salud, santidad y salvación. En latín, la raíz *san*, de la cual derivan sanidad, salud, es correlativa a la palabra *salvus* que significa *salvación*. En el Nuevo Testamento hay relación estrecha entre *sanidad*, *salvación* y *santidad*. Los doctores de la ley y las autoridades religiosas se sintieron confusas y hasta amenazadas porque Cristo no solamente sanaba, sino que *salvaba*, llamando a la santidad de vida.

Las sociedades enfermas no solamente requieren de salvación, sino de *sanidad* y *santidad*. Sin santidad personal y colectiva, los grandes sueños se convierten en pesadillas. En familias quebradas, la *sanidad* es señal de renovación de la vida familiar. En las iglesias, su *sanidad* se vuelve poder de salvación. El ser humano que vive en un paraíso perdido, lleno de ambigüedades y contradicciones, no debe cesar de continuar buscando, por la gracia de Dios, un nuevo paraíso donde *salvación* y *sanidad* se encuentren y la santidad de vida sea marca de fidelidad. El fruto de la gracia es la capacidad de soñar con valores humanos, espirituales y éticos distintos, es la capacidad de soñar con proyectos de vida diferentes. La gracia nunca detiene a la ética en su búsqueda de *sanidad* y *salvación*.

Es importante que la Comisión Teológica Latinoamericana asuma el tema de la gracia en tiempos de desgracia. Pero es señal de futuro el que profundice en las consecuencias éticas de esa gracia que se nos ofrece como don de gratuidad. Esa ética ligada a la gracia nos hace volver la mirada al Dios que nos recuerda que si queremos amarle, debemos amar al prójimo. El amor al prójimo es fruto de la gracia, resultado de la sanidad y camino hacia la santidad.

La esperanza se afirma cuando somos capaces de luchar por transformar las pesadillas en sueños y los sueños, en cantos de *sanidad, santidad y salvación*. Una ética que rompe la esclavitud del conformismo y que nos hace soñar con nuevas visiones es señal del Reino. Una ética basada en el amor lo puede todo.
