

# *El Sacramento como Proceso Social: Cristo, el Transformador de la Cultura*

Páginas 359-373, The Royal Priesthood

La idea de escribir, “El Sacramento como Proceso Social: Cristo, el Transformador de la Cultura”, surgió en una conferencia ofrecida en The Divinity School of Duke University en febrero de 1986. Posteriormente fue ofrecida como Discurso Presidencial de Yoder en la Reunión Regional del Oeste de la Sociedad de Ética Cristiana en Loma Linda, California, el 20 de febrero de 1987, y presentada en forma de conferencia en Boston University (abril de 1987, Eden Theological Seminary (octubre de 1987), y Bangor Theological Seminar (febrero de 1988). Primero fue publicada bajo el título “Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture” en *Theology Today* 48/3 (abril de 1991): 33–44. Se reimprime aquí sin cambios sustanciales, solo algunos pocos cambios tipográficos en el texto.

Este ensayo es el primer escrito publicado a partir de una sugerencia hecha en primer lugar por Yoder en las “Cátedras Stone” ofrecidas en Princeton Theological Seminary en febrero de 1980. En realidad, podría argumentarse que aquí Yoder aporta el ejemplo más opuesto a la tipología de H. Richard Niebuhr en “Christ and Culture”, ofreciendo un análisis de las prácticas de la comunidad apostólica o la iglesia que cumplen el propósito de dar validez a su afirmación más general de que la comunidad cristiana es “una entidad sociológica en sí misma”. Desde entonces, las cinco prácticas sociales discutidas en este ensayo — amonestación fraternal, universalidad del carisma, libertad del Espíritu en la reunión, partimiento del pan, y entrada en la nueva humanidad — han sido discutidas en una versión ampliada (pero con diferentes títulos) en el libro de Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World* (Nashville: Discipleship Resources, 1993). La primera práctica, amonestación fraternal, es discutida más ampliamente en el bosquejo para estudio en “Binding and Loosing”, recientemente revisado.

Lejos de considerar que este conjunto de prácticas sociales es relevante solo para la iglesia, Yoder sostiene que cada una ofrece modelos para la manera en que otros grupos sociales y pueblos del mundo podrían ordenarse. “... Cada una de estas prácticas [de la comunidad apostólica] puede funcionar como un paradigma de las formas en que otros grupos sociales podrían funcionar. ... Personas que no comparten la fe o se unen a la comunidad pueden aprender de ellas. “Atar y Desatar” puede brindar modelos para la resolución de conflictos, alternativas al litigio, y perspectivas

alternativas sobre 'correcciones'. Compartir el pan es un paradigma, no solo de las ollas populares y casas de hospitalidad, sino también para el seguro social y el subsidio sobre las entradas básicas. 'Todo miembro del Cuerpo tiene un don' es una alternativa inmediata a los modelos verticales de "comercio". Los modelos solidarios de deliberación de Pablo tienen que ver con las razones por las cuales los japoneses pueden construir autos mejores que Detroit".

La conclusión de este ensayo, que constituye una versión revisada de la quinta Cátedra Stone, ofrece un buen resumen de lo que Yoder cree que debe ser el significado escatológico de cada una de estas prácticas sociales "evangélicas:" "Es una práctica política *a posteriori* que dice al mundo algo que no conocía y que antes no podía creer. Dice al mundo cuál es el llamado y destino del propio mundo: no es anunciar una meta utópica ni una meta realista a ser impuesta a toda la sociedad, sino ser pioneros de una demostración paradigmática tanto del poder como de las prácticas que definen la condición de una humanidad restaurada. El pueblo que confiesa a Dios es en sí el nuevo mundo".

## ***El Sacramento como Proceso Social: Cristo, el Transformador de la Cultura***

Desde que Paul Ramsey habló en la sesión de 1979 de la Sociedad de Ética Cristiana sobre "Liturgia y Ética"<sup>1</sup>, ha habido dentro del círculo de la ética una creciente conciencia de la necesidad de pensar más claramente sobre la relación entre alabanza y moralidad. Para algunos puede aun haber desplazado la anterior cuestión de rutina sobre la relación entre Escritura y ética. Las relaciones entre alabanza (o culto) y ética han sido probadas en varias direcciones. Algunos dicen que lo que la alabanza hace es formar el carácter de la persona o de la comunidad, y luego el carácter determina el estilo de discernimiento moral. Para otros la alabanza contribuye a la ética algo menos preciso pero más fundamental: amor o esperanza — que en el uso común podría llamarse "motivación". Lo que estos variados intentos tienen en común es que comienzan con el problema de una distancia cualitativa entre los dos ámbitos de liturgia y ética y mantienen que debe tenderse un puente de alguna clase entre ambos. Con gratitud y gran respeto hacia estos esfuerzos, pero no satisfecho con los mismos, propongo colocar a su lado un concepto más simple, uno que al menos los complementa y podría corregirlos parcialmente.

---

<sup>1</sup> *Journal of Religious Ethics* 7/2 (1979): 139ss.

## I

Observemos lo que tienen en común las cinco prácticas descritas en el Nuevo Testamento, prácticas explicadas más que nada en los escritos paulinos pero fundadas también en los Evangelios y con paralelos en las otras epístolas. Lo que tienen en común es que cada una de ellas tiene que ver *tanto* con las actividades internas de la congregación cristiana *como* con las formas en que la iglesia se relaciona con el mundo. Así es que, cada una de las cinco prácticas descritas y ordenadas en el Nuevo Testamento ejemplifica una relación entre la práctica eclesial y la ética social que es en general infravalorada o ignorada.<sup>2</sup> Para cada una de ellas, debo prescindir de una exégesis detallada de la lingüística de los textos y de las dimensiones contextuales, y esto no porque prestar más atención a los recursos académicos no confirmaría mi propuesta.

### **(1) Amonestación Fraternal**

En un pasaje clave del evangelio de Mateo, Jesús dice a sus discípulos que cuando realizan una práctica determinada siguiendo sus instrucciones, están realizando la actividad de Dios: Dice, “Lo que ustedes aten en este mundo también quedará atado en el cielo” (Mateo 18:18). Se demanda una actividad humana específica, y su forma es prescrita con algún detalle. El contexto en Mateo, reforzado por los paralelos en Lucas y en Juan, pone en evidencia que un objetivo del procedimiento es el perdón, “remitir” una ofensa — por ejemplo, reconciliación, restaurar a la comunidad a una persona que había ofendido. La elección de Jesús de un par de términos rabínicos técnicos, indica, sin embargo, que hay algo más: “Atar” es responder a una cuestión de discernimiento ético, y “desatar” es liberar de una obligación (en el comienzo del Sermón del Monte Jesús había advertido que quien quebrante y enseñe a quebrantar cualquier mandamiento, “será considerado el más pequeño en el reino de Dios”).

En el entretrejo del diálogo de reconciliación (“remitir”) con el diálogo de discernimiento moral (“atar” y “desatar”), Jesús inserta otro elemento más del proceso clásico: los participantes que “armonizan” en este proceso (el verbo es *symphonein*, que reconocemos en la palabra “sinfonía”) son descritos en términos jurídicos como los “dos o tres testigos” que de acuerdo con la ley mosaica<sup>3</sup> hacen que una deliberación seria sea válida.

---

<sup>2</sup> Al agruparlas de esta manera sigo una sugerencia hecha en las “Cátedras Stone” en Princeton Theological Seminary en febrero de 1980 y en mi ensayo “The Kingdom as Social Ethics” en *The Priestly Kingdom* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984): p. 93.

<sup>3</sup> Núm.35-30; Deut.17.6, 19:15; Juan 8:17.

Pablo se refirió a este proceso llamándolo “la ley de Cristo” (Gál. 6:2). Los Reformadores del siglo dieciséis (Martín Lutero, Martín Bucero, y algunos de los llamados Anabautistas) lo llamaron *Regnum Christi*, “la regla de Cristo”. Esperaban que este proceso hiciera pasar a la Reforma del discurso universitario y el oficio académico a la vida de la parroquia y de la familia.<sup>4</sup>

Un proceso de intercambio humano que combine el método de diálogo reconciliador, la sustancia del discernimiento moral, y la autoridad otorgada por el poder divino merece ser considerado una de las tareas sacramentales de la comunidad. Solo unas pocas de las tradiciones de la Reforma se aproximaron apenas a decir algo así, y las prácticas “Católicas” llevadas a cabo bajo la rúbrica de “absolución” o “reconciliación” hace mucho pasaron a tener un sentido mucho más agudo.

## **(2) La Universalidad del Carisma**

El Pablo de Efesios usa el término “la plenitud de Cristo” para describir una nueva forma de relaciones grupales en la cual cada miembro de un cuerpo (es a él a quien debemos el empleo de la palabra “cuerpo” para describir a un grupo social) tiene un papel claramente identificable, divinamente convalidado, y autorizado. El Pablo de 1 Corintios dice literalmente que cada miembro es portador de esa “manifestación del Espíritu para el bien común”, y prescribe lineamientos muy detallados opuestos a lo intuitivo y tradicional en cuanto a cómo esta comprensión conduce a asignar el mayor valor a los miembros menos decorosos. El Pablo de Romanos instruye a sus lectores sobre su capacidad y deber de pensar de sí mismos de tal manera que esté de acuerdo con “la gracia que ha sido otorgada” a cada uno de ellos. El vio todo esto (hay confirmación de parte de Pedro que indica que toda esta forma de pensar no era original o solo característica de Pablo) como una obra específica de Dios el Espíritu, presente en, con, y como un modelo particular de proceso social, profundamente diferente de los modelos sociales contemporáneos existentes y de la mayor parte de lo que la historia cristiana posterior ha hecho con los conceptos de “carisma” y “ministerio”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ver mi reseña del testimonio del Nuevo Testamento en “Binding and Loosing”, (pp. 323-358 en *The Royal Priesthood*). En cuanto al lugar de esta práctica en el siglo dieciséis, ver Ervin A. Schlabbach, *The Rule of Christ among the Early Swiss Anabaptists* (Chicago: Chicago Theological Seminary Th.D Thesis, 1977), y mi “Hermeneutics of the Anabaptists”, en W. Swartley, ed., *Essays on Biblical Interpretation* (Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1984): 23ss.

<sup>5</sup> El testimonio apostólico está resumido en mi *The Fullness of Christ* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1987).

### **(3) La Libertad del Espíritu en la Reunión**

En el contexto de la ya descrita visión de desarrollo del cuerpo, apreciable dentro del mismo por un enfoque más preciso, Pablo instruye a los corintios en cuanto a cómo llevar a cabo una reunión en el poder del Espíritu. Todo el que tiene algo para decir tiene el derecho de decirlo, dando alguna prioridad a la profecía, ya que habla de “mejorar, alentar y consolar”. Los demás evalúan lo que el profeta ha dicho.<sup>6</sup> Las mismas suposiciones tenían lugar en el trasfondo de la narrativa de Hechos, donde un problema de estrategia misionera llevó a un proceso de conversaciones<sup>7</sup> de cuyas conclusiones el moderador podía decir que “había parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros”.

Interrumpo la lista para hacer notar que comencé con estas tres especies de proceso social prescritos apostólicamente porque **no** entran en lo que generalmente se conoce como “alabanza o culto y menos aun ‘liturgia’”. Sin embargo, ¿por qué no deben ser designados como tales? Cada uno habla de prácticas o actos realizados cuando los creyentes se reúnen por razones evidentemente derivadas de su fe y capaces de ser aclaradas mediante elaboración doctrinal. En la descripción de estas prácticas se incluye la acción tanto divina como humana y obligatoria. Tiene importancia que se realicen correctamente o incorrectamente. ¿No son éstas las características de lo que ordinariamente denominamos “culto o alabanza”?

Lo que los creyentes del Nuevo Testamento hacían mediante estas varias prácticas – las tres enumeradas hasta ahora – puede ser considerado un proceso social que fácilmente puede trasladarse al ámbito de lo no religioso. La multiplicidad de dones es modelo para la capacidad o poder otorgado a los humildes y el final [fin?] de las jerarquías en los procesos sociales. El diálogo bajo el Espíritu Santo es el fundamento del concepto de democracia. La amonestación de atar o desatar en caso de ofensa es el fundamento de lo que ahora sería llamado resolución de conflictos y concientización.

El significado del proceso social de las otras dos prácticas que encaro seguidamente, más tradicionalmente llamadas “sacramentos”, ha sido menos evidente

---

<sup>6</sup> Comparar con la sección sobre “The Rule of Paul” en Yoder, “Hermeneutics of the Anabaptists”.

<sup>7</sup> Tengo dudas en cuanto a emplear rutinariamente el término “practicar” por temor a que se lo considere demasiado técnico y con un significado especial como el que le asignan los eticistas. Algunos lo hacen con la definición ofrecida por Alasdair MacIntyre en su *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981): 175. No hay ningún problema con la descripción de MacIntyre, pero hay quienes interpretan que transforma un significado de sentido común en uno oculto.

hasta hace poco. Parte de la razón por la cual durante años no hayan sido consideradas prácticas sociales, bien puede haber sido la especie de aura de la cual han sido rodeadas por llamarlas “sacramentos”. Ahora, sin embargo, hay una verdadera oleada de escritos que relacionan la Eucaristía con la economía; Orbis Press tiene varios libros que ponen de relieve esta relación. Que esta asociación sea ahora popular no demuestra, por cierto, que esté exegéticamente garantizada. En este caso, sin embargo, otros habían estado haciendo esta asociación mucho antes de que se pusiera de moda, pero fue menos notoria porque no se dio en un marco de referencia Católico.<sup>8</sup>

#### **(4) Partimiento del Pan**

Cuarto, entonces, la Eucaristía es un acto de ética económica. En los pasajes a los que generaciones posteriores han colocado la etiqueta de “instituciones” Jesús dice: “Cuando hagáis esto, hacedlo en mi memoria”. ¿Hacer **qué** en su memoria? No puede significar “cuando celebréis la Misa” porque en esa época no existía tal cosa como una Misa. Puede haber querido decir “cuando celebréis la Pascua”, pero no fue lo que los oyentes entendieron que les decía. Para eso hubiera alcanzado con una celebración anual. Lo que debe haber querido decir (y el relato indica que ellos así lo entendieron) es “cada vez que coman juntos”. La comida que bendijo y reclamó que se tomara en su memoria fue la que tomaban juntos para alimentar sus cuerpos. Solamente por ser una comida comunitaria de la fraternidad de discípulos, podía brindarles la ocasión de organizar las estructuras ministeriales mencionadas en Hechos 7.

Cometemos el pecado hermenéutico de anacronismo cuando buscamos en el Nuevo Testamento alguna luz sobre las controversias eucarísticas que surgieron mucho más tarde. Todas aquellas controversias posteriores tenían que ver con algo sobre lo que la generación apostólica no tenía noción, es decir sobre la detallada definición teórica del significado de actos y cosas específicas (“sacramentos”) que eran parte del especial y apartado mundo de lo “religioso” en un marco de referencia que las iglesias posteriores tomaron del paganismo, cuando lo colocaron en lugar del judaísmo como su herencia cultural. Lo que el Nuevo Testamento dice sobre “partir el

---

<sup>8</sup> Ver Arthur Cochrane, *Eating and Drinking with Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1974); Norman Fox, *Christ in the Daily Meal: The Ordinance of the Breaking of Bread* (New York: Fords, Howard and Hulbert, 1898); y William H. Willimon, *Sunday Dinner* (Nashville: The Upper Room, 1981).

pan” se refiere al acto de creyentes que comparten unos con otros su sustento material normal día a día. No es, según se entiende de acuerdo con el Nuevo Testamento, que en un acto de “institución” o como símbolo, Dios o la iglesia hayan dicho “que el pan debe ser el sustento diario”. Tampoco es simplemente, como en muchos contextos nos habría dicho cualquier historiador cultural, que comer juntos contiene ya valores de hospitalidad y formación de comunidad, diferentes de los signos que se refieren a ellos. El pan es sustento diario. Comer el pan junto con otros es compartir económico. No solo simbólicamente sino que se extiende a un círculo más amplio de solidaridad económica que el de la familia. Cuando en la mayoría de sus apariciones después de la Resurrección, Jesús asume el papel de cabeza de familia distribuyendo pan (y pescado) a todos alrededor de la mesa, proyecta hacia el mundo posterior a la Pasión la bolsa común de la errante banda de discípulos cuyos miembros habían dejado sus fuentes de ingresos anteriores para unirse a su movimiento.

Un concepto racionalista o Zwingliano de símbolo dice que un acto simbólico tiene un “significado” que se distingue del acto mismo y que para ciertos propósitos, resulta de ayuda [¿?] separar el “significado” del acto. Sirve para definirlo, para derivar del mismo significados adicionales, y tal vez para re-simbolizarlo mediante otras formas en otros contextos. En este marco de referencia, se puede decir (aunque nadie lo hizo por mucho tiempo) que partir el pan juntos es solidaridad, de modo que las formas de vida social que van más allá del individualismo y comparten con comunidades más amplias, son preferibles a aquellas que envían como sus agentes a individuos independientes. Pero ese acto de derivación es intelectual, arbitrario y no llama a responsabilidad. Podemos decir que es la manera “Zwingliana” de acceder a un significado económico de la Eucaristía.

Al otro extremo de la escala, que podemos llamar la visión “sacramentalista” de un signo, dice que por un claro y divino acto de definición, una serie específica de prácticas es tomada de la vida diaria, y por decreto misericordioso, ofrece un significado especial, mejor todavía si acentúa la distancia entre el signo y el significado ordinario. Es así que una “teología de sacramentos” separada desarrolla un *corpus* [o conjunto] de dogmas acerca de ese ámbito especial. El pan ya no se parece ni tiene el sabor del pan que uno comparte con los hijos y los invitados o que debe ofrecerse a los primos y al mendigo. No es partido ni llevado a la boca de la misma forma que la comida ordinaria. Su significado más importante es el que nos obliga a debatir en qué sentido el pan ahora se ha transformado en el cuerpo del Señor y en qué sentido al

comerlo nos transmite la gracia de salvación. Propongo (aunque este no es el lugar para difundir el argumento) que desde este punto no hay un camino directo a la economía. Los autores Católicos que establecen esta conexión tienen que volver a comenzar desde algún otro punto.<sup>9</sup>

Lo que para nuestro propósito propongo llamar visión sacramental (diferente de lo sacramentalista) nos libera de aquellas definiciones abstractas del significado del signo. Cuando la cabeza de la familia te sirve comida en su mesa, el pan por el cual ha dado gracias, tú eres parte de la familia. El acto no significa *meramente* que eres parte de la familia. Tomar la palabra en un diálogo comunitario no significa que tú eres parte del grupo; es una membresía operacional en el grupo. Ser sumergido y levantarse de las aguas del *mikvah* [baño purificador] puede decirse que simboliza muerte y resurrección, pero en realidad te hace miembro de la comunidad histórica de esta nueva era. Eso ocurrió no solo para Jesús, sino también para Juan y para los otros proselitistas y revivalistas judíos que usaron el bautismo de arrepentimiento antes que él.

Esto nos lleva al quinto ritual socio-ético.

### **(5) Introducción en la Nueva Humanidad**

El bautismo introduce a las personas en un nuevo pueblo, y una de las marcas distintivas de este nuevo pueblo es que todas las definiciones de identidad recibidas o elegidas anteriormente han quedado obsoletas. Cuando Pablo escribe “cuando uno está en Cristo, el mundo entero es nuevo” de modo que “los valores mundanos han dejado de contar en mi evaluación de una persona” (2 Corintios 5:16,17), el significado social-funcional concreto de estas declaraciones es que las definiciones sociales basadas en clase y categoría ya no son básicas. La frase de Gálatas, “ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, porque unidos a Cristo Jesús todos ustedes son uno solo” (Gál. 3:28), es explícitamente una descripción de lo que el bautismo hace, paralelo con Efesios 2 (“nueva humanidad”) o con 2 Corintios 5 (“nueva creación”) en su sustancia. La ruptura fundamental de la barrera judío-gentil,

---

<sup>9</sup> Tissa Balasuriya, *The Eucharist and Human Liberation* (Maryknoll: Orbis Press, 1979), argumenta esto más directamente. Ver también Geevarghese Osthathios, *Theology of a Classless Society* (Maryknoll: Orbis Press, 1981); Rafael Avila, *Worship and Politics* (Maryknoll: Orbis Press, 1981); Joseph A. Grassi, *Broken Bread and Broken Bodies* (Maryknoll: Orbis Press, 1981); y de otra imprenta, Monika Hellwig, *The Eucharist and the Hunger of the World* (New York: Paulist Press, 1976).



que generó estos textos, requiere y produce las consiguientes rupturas donde la barrera es la esclavitud, el género, o la clase.<sup>10</sup>

Existe, por supuesto, un concepto sacramentalista del bautismo, que define la salvación que se obtiene por el mismo del pecado original. La igualdad o reconciliación entre etnias no pueden ser parte de su significado. No existe una razón clara para no bautizar a un infante recién nacido. No hay razón para que fuera erróneo practicarlo de manera obligatoria en la Edad Media.

Por supuesto, hay también al otro extremo de la escala, un concepto Zwingliano del “significado” correcto de bautismo. El mismo es representado más ampliamente hoy por los Bautistas, es decir, por Zwinglianos radicalizados. Si el bautismo significa el nuevo nacimiento como experiencia individual interior, es obvio por qué deberíamos desautorizar la administración de manera obligada o a los infantes, pero todavía no hay acceso natural al igualitarismo.

Si por otro lado podemos resucitar un realismo sacramental, por medio del cual el bautismo es la constitución de un nuevo pueblo cuya novedad y unidad relativizan explícitamente anteriores estratificaciones y clasificación, entonces no necesitamos un camino para pasar de allí al igualitarismo. Desde el inicio somos iguales, y las razones para desautorizar cualquier práctica involuntaria del acto del bautismo son parte del mismo.

## II

Hemos descrito hasta aquí cinco prácticas sociales, cada una con un significado subyacente otorgado por el acto mismo:

- (1) Está el entretejido de perdón y discernimiento moral, que obra en el punto de la ofensa, impulsado por la intención de perdonar, reflejando y también condicionando la realidad del perdón divino. La palabra de Jesús para esto fue “atar y desatar”; la nuestra es a veces “reconciliación”, a veces “discernimiento”
- (2) Está la universalización del otorgamiento de dones, por la cual cada miembro tiene su rol carismático, y cuyo ejercicio la comunidad ayuda a

---

<sup>10</sup> He desarrollado más ampliamente la importancia del significado inter-étnico del bautismo en mi “The Apostle’s Apology Revisited” en William Klassen, ed., *The New Way of Jesús* (Newton, Kans.: Faith and Life Press, 1980): 115-34, y en “The Social Shape of the Gospel” en Wilbert Shenk, ed., *Exploring Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983): 277-84.

definir, celebra, y monitorea. Destruye el patriarcalismo pero no en favor de la anarquía o de algún otro “-ismo”. Produce equidad, pero es lo opuesto de nivelar. No estoy seguro de que tengamos una palabra adecuada. No estoy seguro de que alguna vez lo hayamos visto practicar de manera aproximada a la innovadora profundidad y el poder sobre los cuales Pablo escribió, aunque varias de nuestras modernas formas de organización social, diferenciación de roles y mutualidad, brindan pálidas imágenes de ello.<sup>11</sup>

- (3) Está la toma de decisiones mediante diálogo y consenso; cada uno puede expresar su opinión. Las reglas básicas de sentido común aseguran el debido proceso y continuidad con el resto de la iglesia, pasada y presente. He descrito este proceso de manera más sociológica en mi ensayo “The Hermeneutics of Peoplehood”.<sup>12</sup> Esto podría llamarse “democracia” pero reconociendo que esa palabra tiene otras definiciones para algunas personas.<sup>13</sup>
- (4) Está el compartir de los simples medios de la vida humana, con la mesa como su instrumento, una práctica por su propia naturaleza descentralizada, particular, y personal. La palabra más simple para ésta es familia; otra es socialismo, aunque para algunos tiene otros significados.
- (5) Está la equidad de estatus, expresada por el bautismo, definida como relativización (no negación) de las diferencias sociales, rechazando su impacto discriminatorio.

Mi preocupación aquí no es exponer más extensamente alguna de estas funciones, ni su significado “interior” en el cuerpo de la comunidad, ni su ejemplo para el mundo. Mi propósito al considerar los cinco especímenes paralelamente fue

---

<sup>11</sup> Hay aproximaciones al tema en el rechazo de los Amigos (Friends o Quáqueros) de una clase sacerdotal estándar o en la de los Hermanos (“Plymouth”), pero en ninguno de los casos se afirma el concepto de poder otorgado universalmente.

<sup>12</sup> John H. Yoder, *The Priestly Kingdom* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985): 15-36. Repasar su contribución al desarrollo de formas democráticas en el orden civil sería tema de un estudio por separado. Ejemplos de la manera en que “atar y desatar” y “toda persona tiene derecho de hablar” contribuyen a los orígenes de la democracia incluirían (a) la manera en que se dice que la visión de sociedad de Calvino ha tenido sus raíces en el conciliarismo; (b) el hecho de que A.D. Lindsay encuentra la raíz de la democracia de Inglaterra y Nueva Inglaterra en la experiencia de la reunión Puritana; y (c) el hecho de que aunque la teoría Calvinista fue al principio elitista y en favor de que el gobierno reprimiera la oposición, con el tiempo las comunidades reformadas contribuyeron, de hecho, al crecimiento de los derechos civiles, habiéndose encontrado ellos mismos en posturas no de gobierno sino de discrepancia.

<sup>13</sup> Volveré más tarde al concepto de que debemos evitar el uso de palabras que “podrían ser mal interpretadas”, por ej., que otros usarían de manera diferente. Esta preocupación es comprensible, pero si la tomamos en serio no quedarían muchas palabras más. El significado de la encarnación apenas permite evitar la ambivalencia de todos los significados particulares.

identificar las lecciones que se pueden aprender a partir de lo que tiene en común su forma, para ilustrar la manera en que vemos la ética social. Bastante separadas una de otra con respecto al tema que nos ocupa, en cuanto a dónde aparecen en el Nuevo Testamento, y en cuanto a sus respectivas agendas, vocabulario y procedimientos, estas cinco prácticas tienen mucho en común. Lo que tienen en común me permiten agruparlas como una auténtica introducción.

### III

¿Qué implicaciones tienen para la ética estas cinco prácticas? Cada una de ellas, en primer lugar, es una práctica totalmente humana, empíricamente accesible – nada esotérica. Sin embargo cada una es, de acuerdo con los escritores apostólicos, un acto de Dios. Dios no solo las autoriza y las demanda. *Dios está practicándolas* en, con y según la práctica humana: “Lo que ustedes aten en la tierra es atado en el cielo”.

Segundo, todas son prácticas que hacen de la comunidad de creyentes un cuerpo social. Para verlas en funcionamiento necesitamos emplear la sociología, no la semántica ni la filosofía. Juntas (aunque podría agregárseles otras dimensiones) ofrecen un cuadro bien completo de la comunidad de creyentes); es decir, de sinagogas mesiánicas específicas, fechables, nombrables, locales, del primer siglo, como una forma de vida humana compartida, demostrando no solo continuidades de largo alcance con historia y cultura más temprana, sino también innovaciones fundamentales.

Tercero, cada una de estas prácticas puede funcionar como un paradigma de maneras en las cuales otros grupos sociales pueden funcionar. Estas formas se derivan y son ilustradas por referencias a componentes específicos de la postura de la fe de las sinagogas mesiánicas del primer siglo, y sin embargo son accesibles al público. Personas que no comparten la fe o no se unen a la comunidad pueden aprender de ellas. “Atar y desatar” puede ofrecer modelos para la resolución de conflictos, alternativas al litigio, y perspectivas alternativas sobre “correcciones”. Compartir el pan es un paradigma, no solo de la olla popular y de las casas de hospitalidad, sino también de la seguridad social y del NIT (negative income tax= subsidio sobre las entradas básicas). “Cada miembro del cuerpo tiene un don” es una alternativa inmediata para el modelo comercial de administración vertical. Los modelos de deliberación solidaria de Pablo explican las razones por las que los japoneses pueden hacer autos mejores que Detroit. No fue por accidente o por capricho que he

usado como rótulos los modernos conceptos seculares de “igualitarismo”, “democracia”, y “socialismo”, aunque cada uno de estos términos debe ser entendido de una manera diferente de sus usos seculares e individualistas.

Algunos me han advertido que es peligroso tomar prestadas palabras mundanas como “igualitarismo” o “libertad”, ya que dichos conceptos no solo son difíciles de definir sino que son propiedad del *establishment* liberal formado por una élite opresora. Estos amigos tienen razón al advertírmelo. Si yo creyera que esos términos contemporáneos tienen un único significado normativo, y si estuviera proponiendo que simplemente fueran “bautizados”, estaría errado. Pero esos amigos se equivocan si sugieren que algunas otras palabras menos liberales (por ejemplo “virtud”, “narrativa”, “comunidad”) estarían más libres de abuso. El correctivo adecuado no es buscar palabras libres de interpretación falsa que todavía no han sido corrompidas sino más bien renovar diariamente la acción de liberarlas primero del vocabulario existente, y sujetar a cada criatura a la regla de Dios en Cristo. Lo que se precisa es sacar a la luz el criterio por el cual podemos decir si al utilizar cada nuevo vocablo, el significado de Jesús es auténticamente confirmado o abandonado.

Cuarto, la razón de su paradigmática accesibilidad para otros y la posibilidad de traducirlos en otros términos es que en el fondo no son actividades “religiosas” o “rituales”. Por naturaleza son fenómenos “laicos” o “públicos”. De entre los cinco, los dos que se volvieron “sacramentos” en la posterior síntesis “Católica”, luego del divorcio del judaísmo y el recasamiento con Constantino, tuvieron que cambiar su significado básico para seguir siendo usados.

Quinto, estas prácticas son hechas posibles e iluminadas por Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como Mesías y como Señor. Son parte del orden de la redención, y no de la creación. Aquí volvemos a la diferencia entre los paralelos del Nuevo Testamento y al concepto estándar de la relación entre verdades particulares y generales, o entre revelación y razón. El concepto estándar de estos asuntos nos había dicho que para que los cristianos pudiéramos hablar con otros necesitábamos pensar menos en la redención y más en la creación, o menos en la revelación y más en la naturaleza y la razón. En formas ligeramente diferentes recientes pensadores Reformados (por ejemplo, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, y H. Richard Niebuhr)<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> H.R. Niebuhr, “The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church”, uno de los pocos textos publicados dos veces en *Theology Today*, en octubre 1946 y en julio 1983. De acuerdo con este

hablan del Creador/Padre en lugar del Redentor/Hijo de tal manera que la voluntad de Dios Padre (conocida de manera confiable por medio de la razón) es aplicable al ámbito social, mientras que las palabras y el ejemplo del Hijo no lo son.

En las prácticas que describo (y el pensamiento en que se basan), las comunidades apostólicas hicieron lo contrario. La multiplicidad de dones es descrita en Efesios 4 comparándolos con el botín generosamente ofrecido por un campeón victorioso (empleando el himno de victoria del Salmo 68). El ascendido Señor y Cristo derrama los dones. Atar y desatar nos hace participantes de la obra reconciliadora de Dios en Cristo. La equidad es hecha posible por la “nueva creación”, que el bautismo firma y sella.

En otras palabras, todas estas prácticas sociales/éticas/sacramentales tienen sus raíces formales en el orden de la redención. Esto de ningún modo las hace menos públicas. Las hace más realistas en cuanto al pecado y más prometedoras de reconciliación que otros métodos que confían en la combinación de razón/naturaleza/creación para llevar nuestro conocimiento de lo que debería ser partiendo de lo que es.

Sexto, y también contrastando con el concepto estándar ninguna de estas prácticas hacen del individuo el eje del cambio. El individuo de ninguna manera es dejado a un lado o relativizado; nada podría ser más especialmente confeccionado a la medida que el concepto de que cada miembro posee (o es poseído por) un carisma especial. Nada potencia más que decir que en la reunión cada uno puede tomar la palabra. Pero pensando en cambiar el mundo, se desconfía de los cambios de percepción individuales (como en el liberalismo) o de los cambios interiores en el creyente (como en el pietismo). El punto de apoyo para el cambio y el foro para tomar decisiones es la independencia moral de la comunidad de creyentes como cuerpo social. La dignidad del individuo es su singularidad como miembro específico de ese cuerpo.

Séptimo, ninguna de estas cinco prácticas fue revelada de lo alto o creada de la nada; cada una partió de modelos culturales ya existentes. La fraternidad en la mesa, el bautismo, y la reunión abierta no fueron ideas nuevas, y sin embargo en el contexto del evangelio han adquirido nuevos significados y nuevo poder.

---

trinitarismo modalista, Dios el Padre es más competente como guía ético en el ámbito de la “cultura” que el Hijo.

Octavo, es difícil relacionar este cuadro con el análisis [ético, lógico, pragmático, sociológico, psicológico] del discurso moral corriente. Algunos eticistas creen que la tarea más importante, y el procedimiento prioritario para el eticista es desenredar la variedad de formas de argumento moral e inferir que uno de ellos es correcto. Estos modelos apostólicos de creatividad socio-ética ¿razonan consecucionalmente o en términos de obligación moral? ¿Prefieren el estilo de la historia o el de la virtud? Hasta donde puedo saber, las preguntas son irrelevantes.<sup>15</sup> No solamente los escritores apostólicos no habrían entendido el significado de estas preguntas: si las hubiesen comprendido, se habrían rehusado a contestarlas. No habrían visto la necesidad de elegir entre esa inconmensurable variedad de recursos; ¿por qué no emplearlos todos? La originalidad y especificidad de su postura radica en otra parte y fuera del alcance de este debate metodológico tradicional pero abstracto. El análisis metodológico ayuda a iluminar problemas de estructura, pero no es requisito previo para el derecho que tiene la comunidad o su capacidad de razonar moralmente.

Noveno, el modelo apostólico trasciende algunas otras dicotomías también. Claramente asume que se origina en los eventos normativos que algún análisis epistemológico [del conocimiento humano] llama “revelación”, sin embargo sin despreciar a la razón, contrariamente a aquellos que colocan los órdenes de “redención” y “razón” uno en contra del otro. Nada podría ser más razonable que el estilo de diálogo descrito en Hechos 15 y en 1 Corintios 14. Si tratáramos de aplicarle la cuadrícula tipológica Católica/Protestante de James Gustafson, o la quintuple tipología de su mentor H. Richard Niebuhr, no cabría en ninguna parte. El modelo apostólico confía en un magisterio vivo más que Roma y no necesita teorías especiales sobre el estatus epistemológico de sus fuentes. En ese sentido no es “Protestante”. Pone poca confianza en quienes tienen oficios no congregacionales o supra-congregacionales, y no tiene lugar donde colocar el concepto de que haya un cuerpo de conocimiento moral “general” accesible sin diálogo o contexto por medio de la “razón” o “natural”. En ese sentido no es “Católico”. Esto es análogo a la forma en que, como dije, algunos me han advertido del peligro de tomar prestadas palabras tan mundanas como “igualitarismo” o “libertad”, ya que estos conceptos son propiedad del

---

<sup>15</sup>Mis dudas sobre la metodología estándar de opciones alternativas fueron expresadas ya en mi *Priestly Kingdom*, pp.113ss. Ver también John H. Yoder, “Walk and Word: The Alternatives to Methodologism” en *Tehology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, ed. Nancey Murphy, Mark Nation, and Stanley Hauerwas (Nashville: Abingdon, 1994): 77-90, con notas en pp.311-16.

*establishment* liberal. Las primeras comunidades no se dejan mantener alejadas por cuadrículas hermenéuticas como “Protestante/Católico” o “radical/liberal”.

#### IV

Estas últimas pocas observaciones inductivas han sido polémicas. He identificado algunas perspectivas analíticas populares corrientes, que aunque son útiles para otros propósitos, no pueden encerrar la experiencia apostólica. También sostengo que el modelo apostólico es “evangélico” en el sentido funcional. Para algunos el rótulo “evangélico” apunta a una lista de doctrinas tradicionales y para otros a una experiencia interior importante. No me refiero a ninguno.

Para que una práctica pueda llamarse “evangélica” en el sentido funcional, significa primero que comunica una *noticia*. Dice algo particular que no sería conocido y no podría ser creído si no fuera dicho. Segundo, debe significar funcionalmente que está comprobado que la “*noticia*” es *buen*a; llega a quienes está dirigida en forma de ayuda, de salvación, y de *shalom*. Debe ser pública y no esotérica [secreta u oculta], pero la manera en que pasa a ser pública no es un movimiento lógico *a priori* que sustrae lo particular. Es una práctica política *a posteriori* que dice algo al mundo que no le era conocido y no pudo creer antes. Dice al mundo cuál es su llamado y destino, pero no anunciando utopías o metas realistas impuestas al total de la sociedad, sino por medio de una demostración pionera paradigmática tanto del poder como de las prácticas que definen la forma de una humanidad restaurada. El pueblo que confiesa a Dios es nuevo mundo en sí mismo.

Si lo bueno es nuevo, tendrá que ser compartido en contextos nuevos, donde no hay lenguaje adecuado para el mismo, hasta que ese lenguaje sea construido.<sup>16</sup> Puesto que lo nuevo es bueno, tendrá que ser comunicado de una manera tan creativa, amorosa y pertinente que la aceptación de parte de los oyentes no sea obligatoria sino producto de la coincidencia de la noticia con la conciencia de los oyentes de que les falta.

Por otro lado, la búsqueda de un lenguaje general que la gente tendría que creer no necesita depender de la fe o de reconocer que está perdida. Querer evitar el riesgo de rechazo es un intento de coacción psíquica. La credibilidad de aquello que es a la vez “bueno” y “noticia” consiste precisamente en su vulnerabilidad, la

---

<sup>16</sup> “Construir” es el verbo adecuado. No pensamos en creación de la nada; el lenguaje no es creado de esa manera. Una construcción resulta de una familiaridad viva con el material que transforma.

posibilidad de ser rechazado. Esa debilidad es común a los cinco procesos de encarnación que he descrito. No son maneras de administrar el mundo; son maneras de presencia vulnerable pero también provocativa y creativa en su medio. Esta es la manera primordial mediante la cual transforman la cultura.