

El valor del existencialismo de Kierkegaard para la hermenéutica cristiana: una perspectiva ecuménica*

DR. MICHAL VALČO Y DRA. KATARÍNA VALČOVÁ**

Abstract. Valčo, Michal y Valčová, Katarína. *The Value of Kierkegaard's Existentialism for Christian Hermeneutics: An Ecumenical Perspective.* In his reaction against the well-established, institutional Lutheran Church of Denmark, Søren Kierkegaard tried to reform and even redefine the essence of Christianity by focusing on the individual as a self who is responsible to God. Kierkegaard's attempt to reintroduce authentic Christianity as an existential possibility for each individual in modern European society continues to be a much-needed prophetic voice in our days, and yet his existentialist interpretation of the essence of faith that lifts up acts of decision to follow Christ radically and unconditionally can also be seen as having a unilateral emphasis that lacks the complexity necessary to account for what constitutes Christian faith and piety at the level of both individual and communitarian experience. Kierkegaard's faith, characterized by its radical "inward-looking" individualism and its existentialism, requires the communitarian focus of the ecclesiastical creed, ecumenical theological reflection and worship to keep it from losing the historicity and objectivity of its Trinitarian, Christological and soteriological principles.



* Traducido del inglés por Demetrio Zavala Scherer.

** Profesores del Departamento de Estudios Religiosos, Facultad de Humanidades, Universidad de Žilina, Eslovaquia. Emails: katarina.valcova@fhv.uniza.sk; valcovci@gmail.com

Resumen. Valčo, Michal y Valčová, Katarína. *El valor del existencialismo de Kierkegaard para la hermenéutica cristiana: una perspectiva ecuménica.* En su reacción frente a la bien establecida e institucional Iglesia Luterana de Dinamarca, Søren Kierkegaard trató de reformar e incluso de redefinir la esencia del cristianismo al enfocarse en el individuo como un yo responsable ante Dios. Si bien el intento de Kierkegaard por reintroducir el cristianismo auténtico como una posibilidad existencial para cada individuo en la sociedad europea moderna sigue siendo una voz profética muy necesaria hoy en día, su interpretación existencialista de la esencia de la fe que eleva los actos de decisión para seguir a Cristo radical e incondicionalmente también puede verse como un énfasis unilateral carente de la complejidad necesaria para dar cuenta de lo que constituye a la fe y la piedad cristianas a nivel tanto de la experiencia individual como de la experiencia comunitaria. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario del credo eclesialístico, de la reflexión teológica ecuménica y del culto para no perder la historicidad y objetividad de sus principios trinitarios, cristológicos y soteriológicos.

INTRODUCCIÓN

Søren Kierkegaard fue un filósofo cristiano a quien se conoce sobre todo por su devastador ataque en contra de la cristiandad y el orden establecido tal como él los experimentó en la Dinamarca de mediados del siglo XIX. De manera similar a como lo hizo Martín Lutero, el reformador alemán del siglo XVI, Kierkegaard trató de reformar e incluso de redefinir el cristianismo, en su caso, en términos radicalmente individualistas y existencialistas.¹ El enfoque de Kierkegaard en el individuo como un yo responsable ante Dios confrontaba el énfasis de la iglesia estatal danesa en la naturaleza objetiva de la comunidad cristiana visible. Caracterizando al cristianismo como una “existencia de comunicación” más que como un conjunto de doctrinas institucionalizadas, Kierkegaard buscaba explicar qué significa ser un cristiano en sentido original, bíblico, “cercano a Jesús”. Su intento por reintroducir el cristianismo auténtico como una posibilidad existencial para cada individuo en la sociedad

1. Aunque no en el sentido moderno de esos términos.

europea moderna se constituyó en una voz profética muy necesaria entonces y ha permanecido como un importante recordatorio para la cristiandad occidental en general hasta nuestros días.²

Por otra parte, la interpretación existencialista de Kierkegaard de la esencia de la fe que eleva los actos de decisión para seguir a Cristo, radical e incondicionalmente, también puede verse como un énfasis unilateral carente de la complejidad necesaria para dar cuenta de lo que constituye a la fe y la piedad cristianas a nivel tanto de la experiencia individual como de la experiencia comunitaria. Puede argumentarse, con Kierkegaard, que los modos objetivos de hacer teología falsifican el cristianismo. Puede argumentarse que es la obra de la fe del yo individual lo que lo une con aquello que lo trasciende. Pero simultáneamente deberíamos sostener que esta “experiencia de fe” del yo necesita enraizarse firmemente en, y balancearse con la fe de la comunidad de fieles, reunida en torno a la palabra proclamada y los sacramentos. La fe “sacramental”, comunitaria, creyente de una iglesia histórica “católico-apostólica” necesita a Kierkegaard y su potente crítica profética que invoca el compromiso y la responsabilidad individuales. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario del credo eclesial, de la reflexión teológica ecuménica y del culto. Es precisamente a través de éstos, el pan y el vino de la eucaristía y la palabra proclamada de la ley y el Evangelio, que la realidad objetiva del acercamiento de Dios hacia la congregación visible de su pueblo redimido se preserva. El individuo se arriesga a perder estos tesoros de la fe, estos “instrumentos de la gracia” objetivos, si él o ella se desentiende de la historicidad y la naturaleza comunitaria de la fe cristiana. Su contenido nos ha sido legado a través de la gran tradición litúrgica

2. “Podemos concordar en que las llamadas ‘paradojas kierkegaardianas’ contienen en sí mismas un elemento profético relevante para todo el mundo”. Tibor Máhrík y Roman Králik. “Kierkegaard’s paradoxes and their prophetic influence on the thinking in Central Europe” en Roman Králik et al. *Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World. Acta Kierkegaardiana – Supplement. Vol. 2.* Kierkegaard Circle: Toronto, 2011, pp. 224-246.

y de las enseñanzas de la iglesia ecuménica (una, santa, católica y apostólica), y esta realidad nunca debe ser ignorada.

EN BUSCA DE UN PRINCIPIO HERMENÉUTICO APROPIADO

Puede decirse que Kierkegaard había reparado poco o nada en Lutero posiblemente hasta 1847, cuando empezó a leer sus *Postille*. Resultó una sorpresa, por lo tanto, quizá incluso para el propio Kierkegaard, que llegara a considerarse a sí mismo como un “verdadero sucesor” de Lutero (en contraste con las posteriores generaciones de “luteranos”).³ Kierkegaard quedó muy impresionado después de descubrir el énfasis en el “para ti” de la prédica luterana, que interpretó en la línea de su propio principio de subjetividad/interioridad. Articula su sorpresa de manera muy expresiva: “¡Maravilloso! La categoría ‘para ti’ con la que concluye *O lo uno o lo otro* (sólo la verdad que edifica es verdad para ti) es propia de Lutero”, y luego añade honestamente: “En realidad nunca había leído nada de Lutero. Pero ahora abro sus sermones y justo ahí, en el Evangelio para el primer domingo de adviento, dice ‘para ti’, todo depende de esto”.⁴

Subsecuentemente, Kierkegaard comenzó a citar a Lutero de manera bastante extensa —más de doscientas veces en sus obras publicadas, diarios y artículos.⁵ Esto es especialmente cierto después de la publicación de *Las obras del amor*,⁶ donde puede verse una clara e intencional apropiación de las intuiciones de Lutero. Sin embargo, no son sólo ideas lo que conecta dichas intuiciones a estos potentes pensadores, sino también su experiencia vital de un “dramático encuentro” con

3. Søren Kierkegaard. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers 1845-1855*. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Eds). Indiana University Press: Bloomington, 1967-78, 7 vols., vol. 3, p. 2518. En adelante JP.

4. *Ibidem*, vol. 3, p. 2463.

5. *Cumulative Index to Kierkegaard's Writings*. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Nathaniel J. Hong, Kathryn Hong y Regine Prenzel-Guthrie (Eds). Princeton University Press: Princeton, 2000, pp. 203-204.

6. Esta obra fue publicada originalmente en 1847 bajo el título *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, af S. Kierkegaard*. La traducción inglesa (originalmente de 1962) es *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses by S. Kierkegaard*. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Trads). Princeton University Press: Princeton, 1995.

la trascendencia a través del cual sus vidas quedaron profundamente afectadas. Como Lutero, también Kierkegaard tuvo una intensa experiencia del perdón del pecado que lo hizo exclamar: “Toda mi naturaleza ha cambiado. Debo hablar”. La fecha de esta experiencia fue el 19 de abril de 1848 (un miércoles de Semana Santa). Sus palabras “debo hablar” son indicación de una urgencia interna profundamente sentida. Es ahora, por primera vez, cuando Kierkegaard se siente obligado a articular abiertamente lo que piensa, esto es, “directamente, prescindiendo del uso del mecanismo de la ‘comunicación indirecta’”.⁷

Más adelante Kierkegaard se encontró a sí mismo criticando no sólo la filosofía de Hegel y las estructuras establecidas de la iglesia luterana danesa. Su afilada mente atacó a todos aquellos intencionalmente inconsistentes con sus propios razonamientos. Kant (aproximadamente 50 años anterior a Kierkegaard), Hegel (su contemporáneo) y muchos otros después de ellos decidieron voluntariamente ignorar los hechos al constatar que no se ajustaban a sus teorías.⁸ No tomaron en cuenta las numerosas experiencias cristianas auténticas de Dios ni los testimonios históricos de la Biblia. Su “método en cierto modo consistía en escribir un libro acerca del Himalaya con la deliberada intención de ignorar el Everest”, argumenta Colin Brown.⁹ A su contundente afirmación agrega que “Kant no fue el primero en hacerlo. Y a pesar de que hubo otros en el siglo XIX, como Schleiermacher y Kierkegaard, que alzaron su voz en protesta, tampoco fue, en modo alguno, el último”.¹⁰

7. Walter Lowrie. “Preface” en Søren Kierkegaard. *Training in Christianity and the Edifying Discourse which ‘Accompanied’ it*. Princeton University Press: Princeton, 1944, p. v.

8. Ésta sigue siendo la tendencia tanto en los círculos filosóficos como en los médicos, tal como acertadamente señala Monika Závíš en su estudio sobre las superposiciones entre la teología y la psiquiatría al afirmar que “de entre todas las disciplinas, la teología y las ciencias cualitativas que examinan la espiritualidad humana han sufrido el recorrido más difícil para alcanzar el reconocimiento y la aplicación”. Monika Závíš. “Prieniky teologie a psychiatrie” (“Superposiciones entre la teología y la psiquiatría”) en *V službe evanjelia*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 2013, pp. 247-256, p. 247.

9. Colin Brown. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. InterVarsity Press: Downers Grove, 1968, p. 106.

10. *Ibidem*, p. 106.

A pesar de haber pasado en gran medida desapercibido en el curso de su vida, Kierkegaard cobró importancia para los “estudios luteranos” durante la segunda parte del siglo XIX y aún más durante la primera mitad del siglo XX. Los teólogos más importantes de este periodo, como Karl Barth (un teólogo reformado), Karl Holl o Paul Althaus, se apropiaron de, e integraron los énfasis de Lutero y Kierkegaard. De entre ellos, quizá fue Karl Barth el más explícito al respecto, llamando tanto a Lutero como a Kierkegaard sus ancestros intelectuales fundamentales.¹¹ Incluso podría argumentarse que la “teología dialéctica” del siglo XX tiene raíces directas en el “renacimiento de Lutero” de Holl y en la recepción alemana de Kierkegaard.¹² Pelikan parece concordar con dicha evaluación al sugerir que la teología dinámica de Lutero fue oscurecida en gran medida por la ortodoxia luterana posterior y sus subsecuentes escuelas de pensamiento, la racionalista y la liberal. Kierkegaard, quien se basa en el auténtico existencialismo del reformador alemán del siglo XVI (especialmente sobre sus nociones de *Deus absconditus* y de *anfechtung*), aparece en el siglo XIX como alguien que ayuda a descubrir algunas de las ideas luteranas originales. Así, según Pelikan, lo que encontramos en Kierkegaard es una mezcla afortunada del tipo correcto de filosofía y teología luteranas.¹³ Kierkegaard se propone aplastar el moralismo kantiano, el intelectualismo hegeliano y el esteticismo schleiermacheriano. Pelea resueltamente en contra de todo intento humano por identificar a Dios y sus obras con la historia y la experiencia. Para muchos teólogos y la mayoría de los filósofos del tiempo de Kierkegaard “resultaba imposible hablar de Dios, excepto en los términos de la autoconciencia religiosa del hombre (Schleiermacher) o de los juicios de valor humanos (Ritschl). La religión [por su parte] fue definida en términos de la razón, la voluntad y la emoción de

11. Karl Barth. *The Word of God and the Word of Man*. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1934.

12. Craig Q. Hinkson. “Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross” en *International Journal of Systematic Theology*. Durham, United Kingdom. Vol. 3, no. 1, marzo 2001, pp. 27-45, p. 28.

13. Jaroslav Jan Pelikan. *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*. Concordia Publishing House: St. Louis, 1950.

tal forma que el teólogo, pensando que hablaba sobre Dios, en realidad estaba hablando acerca del hombre”.¹⁴

Podemos, por lo tanto, coincidir con Cochrane en que “el problema central y básico de la teología actual consiste en distinguir entre los diversos conceptos sostenidos por los existencialistas dentro y fuera de la iglesia y la doctrina cristiana del ser de Dios revelada en Jesucristo”.¹⁵

Cochrane llama a los filósofos y a los teólogos a “volver a la cuestión fundamental de la realidad última en relación con la cual la vida del hombre se vive”. Esto debe hacerse antes que ninguna otra cosa, antes de abordar la interpretación de los textos y la experiencia humana. Lo que se requiere es una distinción tajante entre la “ontología existencial” y la “teología” basada en los eventos externos (*extra nos*) de revelación:

Antes de que pueda haber una discusión hermenéutica fructífera, en particular sobre el problema de la ‘desmitificación’ del Nuevo Testamento, y antes de que pueda haber una presentación significativa de las diversas doctrinas cristianas de nuestra época, es imperativo aclarar, en la medida de lo posible, la confusión generalizada entre la teología y la ontología existencial.¹⁶

De esta forma, el asunto al que nos enfrentamos hoy parece ser el de “si la fe cristiana en Jesucristo debe ser interpretada en términos de la filosofía existencial”. No obstante, es indudable que el existencialismo ha definido la realidad que en última instancia cualifica y determina la existencia humana.

14. Arthur C. Cochrane. *The Existentialists and God: Being and the Being of God in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*. Westminster Press: Philadelphia, 1956, p. 16. Fue Barth quien, a comienzos del siglo XX, detectó la amenaza de que el existencialismo reemplazara a la teología y de que ésta se convirtiese en antropología existencial.

15. *Ibidem*, p. 6.

16. *Idem*.

En pocas palabras, esta nueva filosofía supone para la iglesia la tentación de confundir su mensaje con el existencialismo, o por lo menos la de fundamentar su mensaje en los principios existencialistas. En la medida en que sucumba frente a esta tentación, la teología será incapaz de pronunciar su auténtica palabra de consuelo ante la situación del presente.¹⁷

Hay interesantes semejanzas así como rotundas diferencias entre Lutero y Kierkegaard. Acerca de la cuestión de la hermenéutica, Lutero sostuvo que las Escrituras deben entenderse de modo literal, opuesto al alegórico, y que los escritos sagrados son la “única reina” en el conocimiento y la interpretación de las verdades divinas. Esto se debe a que las Escrituras son en sí mismas absolutamente confiables y claras y, en consecuencia, han de permanecer como su propio intérprete. Por otra parte, Lutero tampoco dudó en afirmar que lo que Cristo no enseñó no es apostólico, incluso si el propio Pedro (el apóstol) o Pablo lo enseñaron. Lo que predicó Cristo, el crucificado y resucitado, es apostólico, sin importar si Judas, Ananías o Herodes también lo predicaron.¹⁸ El contenido de los escritos bíblicos debe juzgarse en función de si es “lo que mueve a Cristo (*was Christus treibet*)” o no.¹⁹

Evidentemente, Lutero ve un núcleo, un centro o un punto focal de la revelación de Dios en las Escrituras. El Evangelio de la encarnación, de la vida del amor sacrificial y de la muerte y gloriosa resurrección de Jesucristo es el eje de la Biblia, su tema principal y su culminación. El mensaje no es sólo central, sino que tiene un valor decisivo. Los demás pasajes de la Biblia han de considerarse e interpretarse a la luz de este

17. *Ibidem*, p. 15. En un posterior e interesante comentario, Cochrane agrega que “si la teología ha de tener éxito al resistir la tentación existencialista, si ha de preservar su independencia como una teología de la palabra de Dios, lo hará sólo a través de un paciente examen de la ontología existencial de Jaspers, Heidegger y Sartre. Sólo entonces estará en posición de ver claramente las presuposiciones filosóficas de la ‘teología’ de Tillich.” *Ibidem*, p. 17.

18. Martin Luther. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Graz: Weimar, 1883-2009, 120 vols., vol. 7, p.97, línea 23. En adelante WA.

19. *Ibidem*, vol. 7, p. 384, línea 29 (*Assertio omnium articulorum*, 1520). Ver también el prefacio de Lutero a los libros de la Biblia en *Luther's Works*. Helmut T. Lehman y Jaroslav Jan Pelikan (Eds). Concordia & Fortress Presses: St. Louis & Philadelphia, 1955-86, 55 vols., vol. 35, pp. 225-411. En adelante LW.

mensaje (el Evangelio). La autoridad de la propia Biblia en cierto modo se deriva de la autoridad del Evangelio de Cristo. La Biblia se convierte en la palabra de Dios para el hombre cuando una persona es abrazada y poseída por el Jesús resucitado en la proclamación de su palabra, ya sea escrita o predicada. Vemos aquí una extraordinaria semejanza de énfasis con Kierkegaard: ¡En cada situación humana la palabra debe convertirse en carne! Debe dejar de ser letra muerta en una blanca hoja de papel encuadrada en un libro que llamamos Biblia. La palabra revelada, la acción y el discurso de Dios en la historia (específicamente en la vida de Jesucristo), se ha convertido en la palabra escrita de la Biblia para poder instituirse una y otra vez en la palabra proclamada —la voz viviente de Dios (*viva vox Dei*)— en las situaciones humanas concretas.²⁰

Esta voz viviente de Dios nos llega, según Lutero, como ley y como Evangelio, y la verdadera tarea de todo teólogo es distinguirlos apropiadamente. La función teológica de la ley es mostrarle al hombre que es pecador; mostrar que todos los intentos humanos de salvación son insuficientes y, en última instancia, idólatras; llevar al hombre a la desesperación y, finalmente, a la muerte en el arrepentimiento. La función del Evangelio es proclamar y otorgar el perdón de Jesús, la justicia y una nueva vida en el poder de la persona del Espíritu Santo quien crea de la nada (*ex nihilo*).²¹

Los autores de las Escrituras, tanto los judíos como los cristianos, hablan siempre de Dios en un lenguaje narrativo. “La fe en Jesús de Nazaret como el Mesías constituye el núcleo hermenéutico a la luz del cual el apóstol Pablo lee la Biblia”.²²

20. Martin Luther. “What to look for and what to expect in the Gospels” en LW, vol. 35, pp. 117-124. Ver también WA, vol. 5, p. 537, líneas 10-22 y WA (Deutsche Bibel), vol. 6, p. 8, línea 18.

21. Martin Luther. WA, vol. 3, p. 246, líneas 19-20 y vol. 4, p. 87, líneas 22-25.

22. Daniel Slivka. “Paul’s Inculturation Principles of Scripture as Basic Topics of Jewish-Christian Dialogue” en *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*. Comenius University in Bratislava: Bratislava, 2012, p. 173. Slivka acertadamente señala que “sobre la base de estas relaciones mutuas entre el cristianismo y el judaísmo emergen los temas básicos del diálogo judeo-cristiano.” *Idem*.

La “economía de la salvación” de Dios habla de las acciones de un Dios único, quien progresivamente es conocido como el Padre, el Hijo y el Espíritu en la historia de la salvación, revelando así su naturaleza trina. Esta gloriosa narración de la salvación revela al Dios trino, quien redime y reconcilia a sus propias criaturas alienadas y las recupera para sí en el contexto del drama de la historia humana. Éste es el camino, el único camino para hablar legítimamente de Dios como el padre de Jesús, quien se nos da a sí mismo hoy en día a través del amor del Espíritu que es suyo y de Jesús. Puede oírse el eco de algunos de estos pensamientos en las obras de Kierkegaard, especialmente en sus tratados tardíos como *Ejercitación del cristianismo*²³ y *Un discurso edificante de S. Kierkegaard*.²⁴

LA ESENCIA DEL EVANGELIO

El Evangelio, de acuerdo tanto con Lutero como con Kierkegaard, no es sólo un mensaje que transmite información; es la venida personal de Dios a nuestro mundo, es el poder de la presencia del Espíritu de Dios como la manifestación personal del amor eterno entre el Padre y el Hijo que otorga perdón y genera la transformación de un pecador. Considerado hermenéuticamente, el conocimiento de Dios, tanto para Lutero como para Kierkegaard, involucra el “dolor de la transformación” a través de la experiencia de la “cruz”.²⁵ Por lo tanto, Craig Hinkson acierta al señalar que “para Kierkegaard y Lutero por igual, el sufrimiento y el apostolado separan la teología de la cruz del ámbito de la mera teoría cognitiva (y, por ende, del peligro de degenerar en una teología de la gloria) para situarla en el personalmente costoso ámbito de la praxis”.²⁶

23. Título original: *Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus—Udgivet af S. Kierkegaard.*

24. Título original: *En opbyggelig Tale. Af S. Kierkegaard.*

25. Ver especialmente el tratamiento de Lutero en su temprana *theologia crucis* en la Disputa de Heidelberg de 1518. Martin Luther, WA, vol. 5, p. 176, líneas 32-33.

26. Craig Q. Hinkson, *op. cit.*, p. 45.

Éste es un énfasis fuertemente establecido por Bonhoeffer en su teología de la “gracia costosa”.²⁷ Kierkegaard se percata del peligro de la “gracia disminuida”, reconociéndola en la teología y la práctica de la iglesia luterana de su tiempo. Es precisamente “por medio del énfasis en la praxis que la *theologia crucis* de Kierkegaard combate el peligro de que la gracia ‘se tome en vano’ al interior del contexto luterano”.²⁸

De ahí el lamento profético en el cual se compara a sí mismo con Lutero:

Así como Lutero dio un paso adelante con sólo una Biblia en la Dieta de Worms, yo quisiera dar un paso adelante con sólo el Nuevo Testamento, tomar la máxima cristiana más sencilla y preguntar a cada individuo: ¿Has cumplido con esto, así sea aproximadamente? —en caso contrario, ¿quieres entonces reformar la iglesia?²⁹

En referencia a la semejanza entre Kierkegaard y Bonhoeffer —el pastor luterano alemán martirizado por los secuaces de Hitler en 1945— debe destacarse que, a pesar de las afinidades obvias, hay algunas diferencias igualmente importantes. Unas y otras pueden resumirse del siguiente modo:

El tópico del apostolado es relativamente prominente en ambos, Søren Kierkegaard y Dietrich Bonhoeffer, aunque cada uno tiene un acercamiento distinto. Puede verse una clara continuidad en los

27. “Bonhoeffer está convencido de que los humanos no necesitan ser confrontados por la gracia disminuida que la iglesia tiene a su disposición como ‘principio, doctrina, esquema’. Necesitan ser confrontados por el Cristo viviente: Dios y hombre, a través del Cristo encarnado, crucificado y resucitado...”. Michal Valčo. “Téma nasledovania Krista u Sorena Kierkegaarda a Dietricha Bonhoeffera” en *Acta Humanitas časopis pro společenské vědy*, vol. 3, no. 1, 2013, p. 129. Para la propia articulación de Bonhoeffer de este principio ver Dietrich Bonhoeffer. “Discipleship” en *Dietrich Bonhoeffer Works*. Vol. 4. Martin Kusket e Ilse Tödt (Eds). Fortress Press: Minneapolis, 2001, pp. 43-44.

28. Craig Q. Hinkson, *op. cit.*, p. 45. Ver Søren Kierkegaard. “For Self-Examination” en *Kierkegaard's Writings*. Howard V. Hong (Ed). Princeton University Press: Princeton, 1980, vol. XXI, p. 24 y ss. En Adelante KW.

29. Søren Kierkegaard, JP, vol. 6, p. 672

intentos de ambos autores de ofrecer una reflexión crítica, incluso radical sobre las iglesias estatales en Dinamarca y en Alemania en los siglos XIX y XX, respectivamente. Sin embargo, vemos una marcada discontinuidad en el tópico de la eclesiología y su influencia en el tema del apostolado individual. Mientras que Bonhoeffer nunca dejó de ser un conservador (podríamos incluso decir, un ‘ortodoxo’) en su visión de la iglesia visible como el contexto necesario para la verdadera fe, fruto de la cual es el apostolado radical, Kierkegaard, aun aspirando él mismo a una verdadera comunidad de creyentes, conservó un acercamiento más individualista.³⁰

EL EVANGELIO Y/COMO UNA “ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN” DINÁMICA

De acuerdo con la comprensión cristiana clásica, la “economía” de Dios (*oikonomia tou Theou*) es la realización del plan y la obra de Dios en lo que nosotros llamamos y experimentamos como la historia de la salvación. La “economía” de Dios significa que la alienación del mundo frente a Dios causada por el pecado es superada a través de la obra reconciliatoria del Hijo y de la presencia transformadora del Espíritu. En el misterio de la economía divina de la salvación, Dios se revela como el Amor que da vida ofreciéndose a sí mismo para tener una relación con sus criaturas. Dios Padre revela su corazón y su voluntad. A través de su Hijo, Dios Padre participa radicalmente del destino humano hasta la cruz para ofrecer a la humanidad el perdón de los pecados, la reconciliación, el apostolado y una nueva relación con él.³¹ Por medio del poder de su Espíritu, el Padre resucitó al Jesús crucificado a la nueva vida imperecedera, que conducirá a la transformación definitiva de nuestras vidas y a la glorificación final del todo de la creación en el futuro escatológico.³² El Hijo encarnado nos revela, a los humanos, que Dios es

30. Michal Valčo, “Téma nasledovania...”, *op. cit.*, p. 121.

31. Jn, 3, 16.

32. Ap 8, 22-27.

amor, el amor altruista del Padre y el Hijo en su Espíritu común, el amor que se transforma en carne.³³ Como acertadamente señala Cochrane,

[...] si la teología aspira a ser algo distinto que otro nombre para la filosofía de Dios o la metafísica, está obligada a hacer una distinción tajante entre el ser en general y el ser de Dios. Debe distinguir claramente entre la revelación y el conocimiento del ser en general y la revelación y el conocimiento del ser de Dios en Jesucristo.³⁴

La teología no debe abandonar su carácter específico, su peculiar objeto de estudio, su fuente de información única. “El conflicto entre la teología y la filosofía sólo surge cuando la teología se desentiende de su propio objeto de estudio para convertirse en ontología o cuando la ontología afirma que el ser que ha descubierto es el ser de Dios que sólo se revela en Jesucristo”.³⁵

El peligro no sólo se cierne sobre el objeto de estudio de la “teología propiamente dicha”, sino también sobre la dimensión de la antropología, especialmente cuando se aplica al hombre Jesús como figura histórica (en la así llamada “cristología desde abajo”).

El conflicto [...] puede surgir cuando la doctrina cristiana se vuelve antropología científica o filosófica, o cuando la ontología pretende conocer al hombre real que la iglesia cree que ha sido revelado en el hombre Jesús. La ontología puede investigar los aspectos metafísicos del hombre, pero no puede develar al hombre elegido, creado, preservado y redimido por Dios en Cristo.³⁶

33. 1 Jn, 4,8.

34. Arthur C. Cochrane, *op. cit.*, p. 19. Cochrane recuerda al teólogo que es “en esencia, un testigo”. El teólogo “sólo puede reproducir el testimonio bíblico de la revelación... sólo puede presentar lo que considera un testimonio escriturístico del ser de Dios.” *Idem.*

35. *Ibidem*, p. 20.

36. *Idem.*

En modo alguno se pretende implicar con esto que este tipo de “revelación” posee un estatuto ontológico pasivo o meramente cognitivo. La palabra se transforma en carne precisa y concretamente en los actos apostólicos de los sujetos humanos históricos. Kierkegaard enfatiza este punto, afirmando que “Lutero no abolió la imitación, ni se deshizo de lo voluntario, tal como cierto mimado sentimentalismo quisiera hacernos creer. Afirmó la imitación en la dirección del atestiguamiento de la verdad y voluntariamente se expuso a sí mismo a numerosos peligros”.³⁷

LA ECLESIOLOGÍA DE LUTERO CONTRA EL INDIVIDUALISMO MODERNO

No obstante, hay algunos peligros asociados al típico acercamiento “luterano” a la fe como la gracia divina que justifica la confianza de un individuo, tal como puede observarse en el subsiguiente desarrollo del protestantismo. Podría decirse que aquellos que a través de la fe “pertenecen a Cristo” porque han depositado su confianza en él han resuelto la cuestión más importante de sus vidas y su mayor problema existencial. Incluso podría decirse que por medio de su confianza personal en Cristo y sus méritos su salvación ha sido asegurada. Es cierto que Jesús está en el centro de este tipo de razonamientos, pero de hecho hay en ellos una peligrosa hebra de individualismo humanista colándose secretamente por la puerta trasera. Se podría estar sustituyendo el “teo-centrismo” antiguo y medieval por un “antropo-centrismo” teológico —un piadoso y existencial conjunto de afirmaciones religiosas en las que Jesús sigue siendo el “benefactor”, pero en las que el alma individual progresivamente va apropiándose del centro de atención—. La práctica y la reflexión teológicas se centran cada vez más en el sujeto humano pensante, sus necesidades, sus sentimientos, sus pensamientos en tanto individuo mientras la comunidad de la fe desaparece de la pantalla de su radar o se mantiene como mero su-

37. Søren Kierkegaard. “Judge for Yourself” en KW, vol. XXI, p. 193.

plemento voluntario de su fe personal.³⁸ Deberíamos reconsiderar el significado del tradicional término justificación en el sentido de que

[...] involucra más que la legitimación de nuestras relaciones con Dios. Dios actúa para justificar cuando, en tanto rey y juez del universo, restablece la justicia y restaura el orden en su creación.³⁹

[...] el Evangelio' no es un recuento de la salvación de las personas. Es, como vimos en el capítulo anterior, la proclamación del señorío de Jesucristo.⁴⁰

De acuerdo con la comprensión luterana clásica, hay dos caminos principales a través de los cuales el omnipotente y sagrado Dios se revela a sí mismo, al mundo y a los pecadores seres humanos.⁴¹ En primer lugar, se revela a través de la palabra. En este caso es preciso distinguir claramente entre la ley y el Evangelio. Una y otro no pueden separarse y usarse independientemente; siempre van de la mano. El centro de la obra divina recae en el propio Cristo, quien se revela a través de la predicación de la palabra como ley y Evangelio. Cada sermón es un *memorio* —conmemoración de la obra de Dios y no mera rememoración humana de un ser humano—. En segundo lugar, Dios se revela a través de la eucaristía, donde Cristo está corporalmente presente, según su propia promesa. Los pecadores humanos se encuentran con el mismo Cristo resucitado y vivo al recibir su cuerpo y su sangre.⁴² La eucaristía está fuertemente conectada con la fe de la persona y, por

38. Michal Valčo. "Stendahl's Paul and the Lutheran Tradition: A Critical Appraisal" en Tomáš Gulán (Ed). *Apoštol Pavol pre 21. Storočie*. Biblická škola v Martin/Žilinská Univerzita, 2011, p. 129.

39. Stephen Westerholm. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2004, p. 224.

40. Nicholas Thomas Wright. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1997, p. 133.

41. Es decir, de acuerdo con la teología del *Libro de la Concordia*, los escritos confesionales de las iglesias luteranas alemanas, compilados originalmente en 1580.

42. La dinámica comprensión que Lutero tenía del Evangelio está íntimamente ligada a su comprensión de la obra soberana del Espíritu en y a través de los sacramentos como instrumentos de la gracia instituidos por Cristo. Es en el bautismo donde la muerte sacramental y la resurrección con Cristo tienen lugar (basado especialmente en Romanos 6, 2 y ss.), y es en la eucaristía donde los pecadores arrepentidos se encuentran con el cuerpo encarnado del salvador, según su promesa.

lo tanto, también con su salvación o condena. Lutero claramente se percató de que el pecador debe comprender esta cuestión del modo correcto. Cristo le ofrece la garantía de su misericordiosa presencia. Puesto que la presencia de Cristo está en juego, todo está en juego. Si queremos tener un fundamento sólido y seguro, tenemos que alinear nuestra comprensión de la cena del Señor con la comprensión de las palabras fundacionales de Cristo. Lutero y los reformadores critican el método teológico de los así llamados “sacramentalistas”, pues no basan su comprensión de la esencia y el significado de la cena del Señor en las palabras fundacionales de Cristo, sino en otros pasajes, la mayoría de los cuales no están conectados en absoluto con la cuestión del sacramento del altar. Se basan en los prejuicios que han creado sobre la base de otros pasajes de las Escrituras que no se refieren a la Última Cena. Los luteranos consideran que dicho acercamiento exegético y hermenéutico es ilegítimo y peligroso.⁴³

Los reformadores no negaron la realidad y la potencial utilidad de la intensa experiencia religiosa personal, incluidas las expresiones extáticas del Espíritu en la iglesia. No obstante, decididamente se opusieron a que el énfasis o el punto de partida de la teología se desplazaran de Dios hacia el hombre. El deseo de una expresión religiosa plena del hombre moderno puede considerarse legítimo. Sin embargo, el arte de su realización en la vida litúrgica de una iglesia debe juzgarse de acuerdo con los criterios, sean o no compatibles con la comprensión teocéntrica del Evangelio de la Reforma. No se debe separar la labor salvífica del Espíritu de los medios externos (*extra nos*) de la palabra

43. Lutero no deduce la enseñanza acerca de la presencia real y corpórea del Cristo glorificado a través de los elementos santificados del pan y el vino en la Última Cena directamente de la cristología. Emplea la enseñanza cristológica con sus conceptos típicos *unio personalis (hypostatica)*, *perichoresis* (la compenetración de las dos naturalezas) y *communicatio idiomatum* (la comunión y mutua comunicación de las propiedades de las dos naturalezas) sólo como el marco metafísico necesario para la interpretación rigurosa de los textos bíblicos relevantes. Éste es un acercamiento teológico interesante que fue desapareciendo gradualmente en las posteriores generaciones de reformadores. La ortodoxia luterana posterior privilegió la deducción teológica por encima de la exégesis honesta y la hermenéutica legítima.

proclamada y la distribución de los sacramentos. No es la intensidad y ni siquiera la autenticidad de la experiencia religiosa lo que constituye la base de la certeza en la propia salvación o de la norma de la fe.

CONCLUSIÓN

A nuestro tiempo le vendría bien poner atención a la articulación que hace Kierkegaard de “los dos extremos —el individualismo atomista y el colectivismo radical— que generan un incremento de la falsedad intelectual”, así como a las dos opciones existenciales: “[...] mi vida se volverá desesperadamente hedonista o incondicionalmente tan consistente como sea posible”.⁴⁴

Hemos visto los efectos perniciosos tanto del individualismo atomista como del colectivismo radical en la vida de la iglesia y de la sociedad. El enfoque de Kierkegaard en el individuo como yo responsable ante Dios y su caracterización del cristianismo como “existencia de comunicación” más que como conjunto institucionalizado de doctrinas, entre otras consideraciones críticas propias de su pretensión de reintroducir el auténtico cristianismo como posibilidad existencial para cada individuo, deben ser bien recibidas por los teólogos y especialistas en ética de nuestro tiempo. Sin embargo, para poder cosechar todos los beneficios de la voz profética de Kierkegaard en nuestro mundo moralmente fragmentado es aconsejable leerlo y comprenderlo en el contexto de los énfasis comunitarios y objetivos de Lutero y Bonhoeffer. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario de la reflexión teológica y el culto luteranos y de la incorporación de las doctrinas tradicionales (clásicas) de los primeros credos cristianos. Ni el moralismo kantiano ni el intelectualismo hegeliano,

44. Søren Kierkegaard. “Autobiographical” en JP, entrada número 6427 (X 1 A 494); ver también Tibor Máhrík y Roman Králik, *op. cit.*, p. 235.

y ni siquiera el esteticismo schleiermacheriano son representaciones adecuadas de la esencia del cristianismo. No debe confundirse a la teología con la ontología existencial (como dimensión de la filosofía). Debemos resistir la tentación que se le presenta a la iglesia de confundir su mensaje con el existencialismo o de fundamentarlo en principios existenciales e individualistas. De otro modo caeremos en la trampa de las proyecciones subjetivas y psicológicas propias del hombre, amplificadas por el lenguaje religioso, de lo que resultará una pérdida de historicidad y objetividad.

¿Para qué hablar de un Dios trascendente si podemos determinar cómo funciona el mundo sobre la base de los poderes causales inmanentes? ¿Es que realmente podemos? El cristianismo ya no posee el privilegio que alguna vez tuvo en la gran cultura occidental. Si el luteranismo quiere sobrevivir como forma significativa de practicar el cristianismo en este contexto, debe adaptar su tradición a los nuevos problemas y retos. En la era de la Reforma, la validez de las creencias doctrinarias —la identidad trina de Dios y la divinidad de Jesús— simplemente se asumía al interior de una cultura abierta a las categorías religiosas y místicas (así fue también en el mundo cultural del helenismo y en la escolástica medieval). Las cosas ya no son así. Después de la hegemonía del cristianismo, éstas y otras doctrinas cristianas centrales quedaron bajo sospecha. Lo mismo vale para cualquier filosofía cristiana que pretenda proveer un recuento comprensivo de la existencia capaz de generar una cultura cristiana.⁴⁵

En tanto comunidad viviente, la iglesia debe evaluar sus prácticas a la luz de sus doctrinas centrales. Estas doctrinas centrales ayudan a la iglesia a autoexaminarse y autocomprenderse en la medida que el

45. Esto es lo que la teología de corte kantiano (la epistemología que traza una distinción tajante entre los hechos de la historia y los valores/creencias de la religión) no puede hacer. Por otra parte, también es cierto que el dualismo kantiano no posee ya mucho peso, pues hemos llegado al entendimiento de que todo razonamiento está históricamente condicionado y no puede nunca ser puro.

paso del tiempo le va presentando nuevos retos y preguntas. La tarea actual de la interpretación religiosa consiste en generar una comunidad de culto, reunida alrededor de la palabra predicada y administrada en/como sacramento, esto es, una comunidad formada a partir de una narrativa compartida y que, por lo tanto, participa tanto de prácticas comunes como de un lenguaje común compuesto por un vocabulario y una gramática particulares.⁴⁶

De este modo, la teología trabaja a través de la coherencia de los artículos trinitarios de la fe para glorificar al Dios redentor y para extender el conocimiento de la salvación del pecador mediante la inclusión de lo que el filósofo norteamericano Josiah Royce elocuentemente llamó la ‘comunidad bienamada’.⁴⁷

Tanto los teólogos como los estudiosos de la religión deberían redirigir su atención a las estructuras comunitarias y lingüísticas de la religión, en lugar de enfocarse en la mera experiencia interna, psicológica de un individuo (o de una comunidad de individuos aislados). Pues es precisamente a través de estas estructuras comunitarias, litúrgicas y lingüísticas que están en el núcleo de la religión cristiana como la doctrina cristiana asume un papel indispensable al interior de la vida de todos los días de la iglesia. Dicho en los sumamente elocuentes términos de Ebeling: “Generalmente se da precedencia a la vida frente a la doctrina, pero Lutero da preeminencia a la doctrina, en beneficio precisamente de la vida creada y deseada por Dios. La doctrina es el cielo, la vida es la tierra. La doctrina, la palabra de Dios, es, en breve, el pan de la vida”.⁴⁸

46. Paul R. Hinlicky. *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2010, p. 8.

47. *Ibidem*, pp. xvi-xvii.

48. Gerhard Ebeling. *Luther: An Introduction to His Thought*, Fortress: Philadelphia, 1972, p. 266; ver también Hinlicky, *op. cit.*, p. xix.

Es por eso que deberíamos recordar que las doctrinas cristianas son más que creencias privadas derivadas de nuestro afecto personal por el cristianismo. La naturaleza trinitaria de Dios y la divinidad de Cristo no son reflexiones teóricas sobre Dios y la encarnación, sino la interpretación actual, comunitaria, eclesiástica del hombre Jesús de Nazaret. En suma, la reflexión teológica debe ser capaz de proveernos de algo más que un sentido general de responsabilidad por el mundo. La antropología cristiana debe derivarse de la economía trinitaria de la salvación y no de la ley natural.

FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Cumulative Index to Kierkegaard's Writings. Hong, Howard V., Hong, Edna H., Hong, Nathaniel J., Hong, Kathryn y Prenzel-Guthrie, Regine (Eds). Princeton University Press: Princeton, 2000.

Corpus Reformatorum. Baum, Johann W., Cunitz, Edward. y Reuss, Edward (Eds). Schwetschke: Braunschweig, 1863.

Kierkegaard, Søren. "For Self-Examination" en Hong, Howard V (Ed). *Kierkegaard's Writings*. Princeton University Press: Princeton, 1980, vol. XXI.

_____ *Kierkegaard's Writings*. Hong, Howard V. (Ed). Princeton University Press: Princeton, 1980.

_____ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers 1845-1855*. Hong, Howard V. y Hong, Edna H. (Eds). Indiana University Press: Bloomington, 1967-78, 7 vols.

_____ *Søren Kierkegaard Papirer*. Niels Thulstrup (Ed). Gyldenadal: Coopenhagen, 1968-70, 22 vols.

_____ *Training in Christianity and the Edifying Discourse which 'Accompanied' it*. Princeton University Press: Princeton, 1944.

- _____ *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses by S. Kierkegaard*. Hong, Howard V. y Hong, Edna H. (Trads). Princeton University Press: Princeton, 1995.
- Luther, Martin. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Graz: Weimar, 1883-2009, 120 vols.
- _____ *Luther's Works*. Lehman, Helmut T. y Pelikan, Jaroslav Jan (Eds). Concordia & Fortress Presses: St. Louis & Philadelphia, 1955-1986, 55 vols.

Bibliografía

- Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1934.
- Bonhoeffer, Dietrich. "Discipleship" en Kusket, Martin y Tödt, Ilse (Eds). *Dietrich Bonhoeffer Works. Vol. 4*. Fortress Press: Minneapolis, 2001.
- Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. InterVarsity Press: Downers Grove, 1968.
- Cochrane, Arthur C. *The Existentialists and God: Being and the Being of God in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*. Westminster Press: Philadelphia, 1956.
- Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*, Fortress: Philadelphia, 1972.
- Hinkson, Craig Q. "Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross" en *International Journal of Systematic Theology*. Durham: United Kingdom. Vol. 3, no. 1, marzo 2001, pp. 27-45.
- Hinlicky, Paul R. *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2010.

- Lowrie, Walter. "Preface" en Søren Kierkegaard. *Training in Christianity and the Edifying Discourse which 'Accompanied' it*. Princeton University Press: Princeton, 1944.
- Máhrík, Tibor y Králik, Roman. "Kierkegaard's paradoxes and their prophetic influence on the thinking in Central Europe" en Králik, Roman *et al. Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World. Acta Kierkegaardiana – Supplement. Vol. 2*. Kierkegaard Circle: Toronto, 2011, pp. 224-246.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*. Concordia Publishing House: St. Louis, 1950.
- Slivka, Daniel. "Paul's Inculturation Principles of Scripture as Basic Topics of Jewish-Christian Dialogue" en *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*. Comenius University in Bratislava: Bratislava, 2012.
- Valčo, Michal. "Stendahl's Paul and the Lutheran Tradition: A Critical Appraisal" en Gulán, Tomáš (Ed). *Apoštol Pavol pre 21. Storočie. Biblická škola v Martin/Žilinská Univerzita*, 2011.
- _____ "Téma nasledovania Krista u Sorena Kierkegarda a Dietricha Bonhoeffera" en *Acta Humanitas časopis pro společenské vědy*, vol. 3, no. 1, 2013.
- Westerholm, Stephen. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2004.
- Wright, Nicholas Thomas. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1997.
- Záviš, Monika. "Prieniky teológie a psychiatrie" ("Superposiciones entre la teología y la psiquiatría") en *V službe evanjelia*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 2013, pp. 247-256.