



Salir a la luz como ser humano¹ implicaciones antropológicas de la práctica religiosa

To come to light as a human being: anthropological implications of religious practice

Wilfried Engemann²

Resumo: En la práctica religiosa y en la antropología del protestantismo, el ser humano aparece principalmente como el pecador que no puede ni debe hacer nada para ser salvado de su miseria. Correspondientemente, se enfatiza la dinámica autodestructiva de la humanidad, o, alternativamente, su necesidad de salvación ante la existencia del pecado, de la muerte y del demonio – y ante las fatales consecuencias de su propia autonomía. Lo que falta es una definición antropológicamente coherente que no se enfoque solamente en aspectos soteriológicos y en contradecir unilateralmente a cualquier principio de rendimiento, sino que tome en cuenta al ser humano como sujeto de su propia vida, poseedor de juicios propios, decisiones fundamentadas y una voluntad propia y clarificada. Sin estos instrumentos del arte de vivir, las personas no pueden dedicarse a su vida con entrega y pasión, no pueden estar realmente presentes en ella. La única práctica religiosa que corresponde a la cultura de fe cristiana es aquella que permite al individuo salir a la luz como ser humano. Esta contribución expone las razones y perspectivas de este enfoque.

Palavras-chave: antropología, cristianismo, culto, servicio religioso, prédica, sermón, religión, arte de vivir, libertad, condición humana, práctica religiosa.

Abstract: In religious practice and Protestant anthropology, human beings primarily appear as sinners who cannot and should not do anything to be saved from their misery. Correspondingly, the self-destructive dynamics of humanity are emphasized, or alternatively, their need for salvation in the face of sin, death, and the devil — and the fatal consequences of their own autonomy. What is lacking is an anthropologically coherent definition that does not focus solely on soteriological aspects and unilaterally contradicts any principle of performance, but rather takes into account the human being as the subject of their own life, possessing their own judgments, informed decisions, and a clear and self-determined will. Without these tools of the art of living, people cannot dedicate themselves to life with commitment and passion, nor can they truly be present in it. The only religious practice that corresponds to the culture of the

¹ Versión completamente reelaborada y acortada de mi artículo en idioma alemán: Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis. In: ENGEMANN, Wilfried (Ed.). Menschsein und Religion. Anthropologische Probleme und Perspektiven der religiösen Praxis des Christentums. Göttingen/Wien: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. p. 17–42. Por la traducción de este texto al castellano quiero agradecer a mi colaboradora Adele de la Puente Schreier.

² Teólogo y profesor alemán conocido por sus estudios e investigaciones en el campo de la teología práctica y ecuménica. Ha contribuido significativamente al campo de la teología, especialmente en el contexto de la teología práctica, que involucra la aplicación de principios teológicos en la práctica pastoral y en la vida de la iglesia. Engemann también es reconocido por sus reflexiones sobre el ecumenismo, el movimiento de unidad entre diferentes denominaciones cristianas.



Christian faith is one that allows the individual to emerge into the light as a human being. This contribution exposes the reasons and perspectives of this approach.

Keywords: Anthropology, Christianity, worship, religious service, preaching, sermon, religion, art of living, freedom, human condition, religious practice.

PRÓLOGO: SALIR A LA LUZ – LLEVAR UNA VIDA

Cuando se habla de que "algo salió a la luz", ya sea en un contexto cotidiano o académico, se trata de algo que, si bien ya estaba dado de alguna manera en algún lugar, no había estado presente hasta este momento. El "algo" o "alguien" que sale a la luz surge inesperadamente de lo oculto, toma un rol súbitamente, y se convierte indiscutiblemente en parte del presente.

De manera parecida sucede en la literatura o en las películas cuando se muestran las circunstancias bajo las cuales una persona desaparecida, desconocida o simplemente poco apreciada sale a la luz: princesas, deudores, desaparecidos, personas dadas por muertas, vengadores, salvadores, etc. Todos ellos salen súbitamente de la sombra con su propia identidad, aparecen en el escenario y le dan a la trama una nueva dirección. Mientras esto sucede, ellos mismos suelen dar la impresión de estar sorprendidos por lo que está pasando con ellos o gracias a ellos. Este tipo de surgimientos o, según el caso, resurgimientos de identidad suceden en tres fases:

Muchas veces, el proceso inicia (primera fase) con que las personas experimentan algo inesperado en *su mundo propio y personal*, es decir, consigo mismas. Se ven sorprendidas por percepciones, informaciones, irritaciones, confrontaciones, o incluso por sus propios pensamientos, por ideas, palabras y simpatías propias, las cuales nunca habrían pensado les pertenecerían.

Cuando uno sale a la luz como «alguien en concreto»³, el proceso no se detiene en estas autopercepciones. Tarde o temprano (segunda fase), uno intenta «obtener una imagen» de todo lo que está sucediendo en el propio interior. Para ello es necesario ocuparse de sentimientos encontrados, deseos y esperanzas futuras, de posibles decisiones y sus consecuencias, para así *aclarar lo que uno quiere en realidad*, para descifrar qué es parte del ser humano en el que uno se ha convertido, de la identidad en cuya dirección uno parece estar desarrollando. El mundo exterior no suele enterarse de lo descrito anteriormente.

³ Nota de la traductora: En alemán, la expresión «jemand Bestimmtes», traducida aquí como *alguien en concreto*, tiene varios aspectos: «Bestimmt» significa (en este contexto), en primera instancia, *específico* o *en concreto* en el sentido de alguien o algo *en particular, individual, determinado*. Adicionalmente, la expresión «bestimmt sein» significa literalmente *tener voz propia*, es decir, *ser decidido, autodeterminado, y tener voluntad*, en un sentido más amplio. Todos estos significados resuenan originalmente en la expresión aquí traducida como *ser alguien en concreto*.



Eso sucede en la tercera fase del proceso: cuando las personas salen a la luz con una identidad específica, se presentan con una actitud específica y asumiendo un rol correspondiente. *Actúan partiendo de una autognosis*, porque «deben hacerlo», o dicho más específicamente, porque quieren ser así. Y porque tienen buenos motivos para ello, con los cuales se comprometen. Viven como alguien en concreto.

Al sopesar esto y aquello en el lapso de una vida, al decidir esto o aquello, querer esto y aquello, actuar así y asá, no solamente hacemos algo. Nos convertimos en alguien específico.

SER HUMANO Y SABER VIVIR. SOBRE LA DIMENSIÓN DEL ARTE DE VIVIR

Lo que narran las novelas, los cuentos de hadas y las historias bíblicas en las que ciertas personas salen a la luz con una identidad específica en el paso de la trama, se repite de manera modificada en la vida de cada ser humano. Las circunstancias de nuestro nacimiento pueden haber sido cualesquiera: ellas no determinan en quién nos hemos de convertir. Cada uno de nosotros enfrenta el *desafío de vivir una vida no predeterminada bajo circunstancias determinadas*, durante lo cual salimos a la luz como personas en específico. Para este proceso es muy relevante...

si uno sabe acompañarse de deseos y esperanzas que dan por sentado una fundamental incertidumbre acerca del propio futuro,

si uno sabe decir lo que desea, los motivos que tiene para ello y si uno es, en este sentido, voluntarioso,

si uno ha comprendido que debe vivir en armonía con sus propias convicciones si quiere vivir con gusto y experimentar lo que es libertad,

si uno es capaz de darle espacio al impulso fundamental del amor y sabe, también, necesitar cariño, y

si uno es amigo de sí mismo y conoce la virtud del amor propio – o si este no es el caso.⁴

Estos aspectos no solo reflejan facetas elementales la condición humana, sino también aspectos substanciales del *ars vitae*; del arte que es vivir. *Ser humano y saber vivir* son elementos inseparablemente entretnejidos.⁵ Salir a la luz como ser humano también significa, de buen grado o

⁴ Véase al respecto la «idea de una acción» en BIERI, Peter. *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. Munich;Viena: Hanser, 2001. p. 31-36.

⁵ Sobre las competencias básicas del arte de vivir, así como para la aclaración de conceptos y un análisis sistemático de la situación estándar del arte de vivir véase ENGEMANN, Wilfried. Acquisition of freedom. Focusing on the art of living and the development of the will in pastoral care. In: ENGEMANN, Wilfried (Ed.). *Menschsein und Religion. Anthropologische Probleme und Perspektiven der religiösen Praxis des Christentums*. Göttingen/Wien: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. p. 143–164.



a la fuerza, tener que practicar el arte de vivir. Aquí no se trata de habilidades adicionales o especiales que han de adquirirse de manera elitista en una civilización próspera y de las cuales uno recién ha de ocuparse cuando no hay otras preocupaciones en las que pensar. El concepto del arte de vivir resalta el simple hecho de *que cada uno de nosotros tiene que saber vivir en cuanto dirige su propia vida*, porque es sujeto de su vida y no puede hacerse reemplazar en esta función.

Como sujetos estamos expuestos a ciertas condiciones y «subyugados» a ellas en el sentido que estas condiciones son preexistentes a nuestra aparición. Nos vemos obligados a comportarnos ante las cosas *tal y como son*. Sin embargo, el resultado final, es decir, *quién nos volvemos* en ese proceso, no está predefinido por ellas. En el concepto del «sujeto» surten efecto ambos aspectos: tanto el haber sido lanzados al mundo y estar vinculados a circunstancias preestablecidas, como el hecho ineludible de llevar una vida propia bajo estas circunstancias, y así convertirnos en alguien en concreto. En el fondo se trata del desafío de llevar la vida como *nuestra*, como *perteneciente a nosotros*, y, en esta línea, *una vida coherente de la que somos responsables*.

El indicador más importante para una vida bien lograda tal vez no sea una fantasía osada en cuanto al potencial de posibles identidades; tampoco una voluntad férrea; ni la cuestionable reputación de no ser influenciable o de tener una desarrollada capacidad de imponerse. Para sentirse en una vida lograda y tener un *sentimiento de vida apasionado*, también llamado felicidad, es imprescindible *hacer una experiencia de coherencia*, de congruencia y continuidad entre aquello que consideramos deseable y sensato, aquello a lo cual decimos sí o no, aquello que queremos y las acciones que emprendemos a continuación. Es a raíz de las brechas y rupturas en esta relación que a las personas se les escapa la noción del sentido de sus vidas.

Entonces, el arte de vivir no tiene nada que ver con la maximización de éxito en una vida carente de fracaso o enfermedad, ni con excelencia o alguna maestría en la implementación de planes. Por el contrario: rupturas, fracasos, cambios de dirección, equivocaciones, el desechar planes, perder la paciencia, la decisión por el mal menor: todo esto puede ser parte del arte de vivir, de estar en camino, del necesario detenerse y de no saber por dónde continuar. Todo esto no torna superflua la pregunta sobre *quién vamos a querer ser ante ello*; qué deseos vamos a desechar; posponer o favorecer, y cómo ha de ser el día de mañana. El hecho de que no siempre podamos contestar estas preguntas inmediatamente o que aquello que alguna vez quisimos de pronto ya no parezca coherente y ya no se sostenga demuestra que estamos, de nuevo, en camino – sin que podamos decir qué es lo que queremos en su lugar. Esto es parte de la experiencia de libertad.



Después de una decisión importante, tras un paso grande que nos haya vuelto a cambiar un poco, no nos vemos congelados en nuestro desarrollo. El futuro permanece abierto.

SER HUMANO Y SER RELIGIOSO. ACERCA DE LA DIMENSIÓN DE LA RELIGIÓN

Para comprender los motivos e intenciones de este aporte, es decisivo dejar valer que el cristianismo también se relaciona con la condición humana desde el punto de vista del arte de vivir. La cuestión de si la cultura de fe de las iglesias cristianas del mundo es recomendable desde un punto de vista teológico ha de ser evaluada, con mayor énfasis que hasta ahora, en base a si esta cultura no solamente respeta la condición humana de las personas, sino si también aporta a que el individuo *salga a la luz como ser humano en su propia vida*. No como «superhombre», tampoco como un «hombre obediente» que se desprecia a sí mismo, sino con la dignidad que le es propia, con su inclinación divina hacia la libertad y el amor, con su pasión de vivir.

En el foco de varias explicaciones para el fenómeno «religión» está la observación que ésta genera deberes para las personas, sea para la ejecución del culto, la cual está prescrita ritualmente, o para el costoso mantenimiento de su relación con Dios.⁶ A la vez, se utilizan categorías de lo sagrado, lo trascendente y lo absoluto, de manera que la toma de responsabilidad que es demandada del ser humano se convierte en algo obligatorio, inexorable, ineludible, lo cual, característicamente, puede expresarse en la práctica religiosa como una especie de estrés ritual.⁷ Esto está relacionado a que las personas son motivadas a realizar acciones que, si tomamos en serio los correspondientes modelos prácticos de la religión, casi las «eleva por encima de su condición humana» y las busca llevar a un nivel de existencia religiosa que les promete acceso a un mundo con ofertas especiales.

¿Por qué los humanos son, desde que existen, religiosos? *Los humanos son religiosos por motivo de su propia vida*, es decir, en el fondo son religiosos *por y para sí mismos*, a pesar de que suela

⁶ Sobre el concepto de religión véase ENGEMANN, Wilfried. Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums. *Wege zum Menschen*, año 65, n. 3, p. 218–237, especialmente 222–228, 2013.

⁷ Sobre este extendido problema, que también puede encontrarse en bienintencionadas misas luteranas, véase ENGEMANN, Wilfried. Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der implizierten liturgischen Anthropologie. *Evangelische Theologie*, año 72, n. 2, p. 101–117, aquí 109–114. Sobre las consecuencias, véase BARNBROCK, Christoph. Praktische Theologie in lutherischer Verantwortung. *Lutherische Theologie und Kirche*, año 36, n. 4, p. 187–211, allí 193–200, 2012.



parecer que lo fuesen por motivo de los dioses. El criterio básico de la religión es, según su historia como motivo literario, su utilidad para la vida. Las culturas religiosas nacen y se desarrollan como estrategias para el cuidado y el acompañamiento de la vida de grupos e individuos. En cada caso, lo que es considerado «útil» para la vida y lo que se exige de la comunidad religiosa, depende fuertemente de los respectivos conceptos en torno a la vida, el mundo y las personas mismas. *Principalmente, es en este punto que las religiones se diferencian unas de otras.* Aun así, la mayoría de ellas comparte características que dejan entrever que existe una *necesidad de religión como recurso para la conducción de la propia vida.* En especial, estas características son:

1. Una experiencia, colindante con el saber, que uno no es la última instancia en la jerarquía de poderes. Los seres humanos no solamente intentan evitar posibles amenazas de esta «fuerza superior», sino que buscan utilizarla para su propia vida y superar su «contingencia».
2. La práctica religiosa trae consigo diferentes *técnicas de triangulación*: por un lado está el *individuo*, y por otro las cosas, *el mundo* como suma de las circunstancias predeterminadas que forman parte de la «situación» de la persona. Para poder relacionarse con el mundo sin estar expuestos de manera frontal e inmediata, los seres humanos recurren a un *tercer ente, a un ente regulativo virtual, a Dios*. Conduciendo una vida no predeterminada bajo condiciones determinadas, las personas recurren a la práctica religiosa como un conjunto de modelos conceptuales, comunicativos y de acción triangulados, de los cuales están convencidas que han probado su eficacia.
3. A la vez, no solo varía el espectro de lo que es comprendido como «condiciones dadas», sino también *el margen de acción propio* que surge en cada caso durante la ejecución de la práctica religiosa. Percibir este margen de acción que se muestra en la práctica religiosa, habitarlo y llenarlo es, justamente, el desafío de vivir. Es un espacio que puede deteriorarse, congelarse y desaparecer.
4. Por eso es comprensible que las religiones tematicen repetidamente las condiciones previas de la existencia humana por un lado y el margen de acción de las personas por el otro. Y es que uno puede *subestimar* y *sobreestimar* las condiciones previas de la propia vida y el propio margen de acción. Subestimamos lo anterior cuando olvidamos que existe «un cielo abierto por encima de nosotros», y lo sobreestimamos cuando no percibimos y respetamos ciertos límites. Es por ello que en la práctica religiosa tienen un peso especial aquellas categorías mediante las cuales las personas describen y evalúan sus condiciones existenciales y sus márgenes de acción: la importancia de la periodicidad de la vida, la relevancia del pasado para el presente y del presente para el futuro, la experiencia de límites como el dolor, la enfermedad, la muerte, y muchas más.

Las religiones están diseñadas para alcanzar una vida lograda. Son conceptos de auto-triangulación desarrollados en base al conocimiento de que existe un propio margen de acción y la percepción de responsabilidad que esto conlleva, diseñados como alianza con el poder detrás de los poderes. Acerca de qué es una vida lograda, las religiones presentan diferentes conceptos. Éstos pueden encontrarse en sus documentos, en los contenidos y formas de su



comunicación religiosa, en sus rituales, mandamientos e historias. La religión cristiana solo puede ser comprendida correctamente como *religión para el vivir*. Se caracteriza, entre otros aspectos, por:

Primero, la sabiduría de vida de la *tradición judeocristiana*, la cual resulta de una suma de experiencias, convicciones y conocimientos que han dejado sus huellas en las narraciones, historias, parábolas e imágenes del Antiguo y Nuevo Testamento. Estos conocimientos son «conocimientos de vida» en cuanto que cada una de las posiciones religiosas, instrucciones, prácticas, ceremonias, costumbres, etc. no tienen un fin en sí mismas, sino que ayudan al ser humano a saber vivir.

Segundo, eso también aplica para la manera de creer; para la *creencia de vida* que el cristianismo propone implícita o explícitamente. El cristianismo fortalece una fe que ayuda a vivir y a sobrevivir. Las aclaraciones que Jesús parece disfrutar hacer respecto a la fe de las personas —«¿Tu fe te ha ayudado!»⁸— liberan a la religiosidad de cualquier fin en sí misma.

Uno de los hilos conductores de esta religión es, *tercero*, el particular *arte de vida* comunicado por Jesús. Su contenido es tanto un tenaz *mensaje sobre la vida*, tal y como aparece en el Sermón de la Montaña, como también una *enseñanza* que busca que las personas adquieran una manera específica de ver su propia vida y de estar en ella. No es coincidencia que el tema central del comportamiento, del hablar y del actuar de Jesús —«¿Yo vivo, y ustedes también han de vivir!»— haya encontrado su expresión ritual en la celebración dominical de la resurrección.

Sin duda alguna, *cuarto*, una vida desde la fe viene acompañada de un *sentimiento de vida* «positivo». Esto no solamente porque ya en la tradición bíblica la profundidad, consistencia y autenticidad de la fe se articulan a través de emociones (p. ej., con relación al sentimiento de la alegría, de la esperanza, de la confianza y del valor), sino porque la fe, como espacio que facilita experimentar libertad y amor, no es solamente una categoría de certeza, sino también una categoría de pasión (pues permite vivir una vida apasionada).

A pesar de que la práctica cristiana está profundamente ligada al vivir, no es un secreto que muchas personas *no* sienten que el culto cristiano sea una ayuda para la vida y lo rechazan. Sin embargo, esto no se da porque tuviesen algo en contra de márgenes de acción o porque no viviesen gratamente, sino porque no pueden conectar lo que la misa comunica con experiencias respectivas propias.

⁸ Véase, p. ej., Mt. 9,22; Lk. 7,50; Lk. 8,48.



SALIR A LA LUZ COMO SER HUMANO. SOBRE EL PUNTO CULMINANTE DEL EVANGELIO

Cuando el Nuevo Testamento narra cómo las personas se ven involucradas en la comunicación el Evangelio, recurre a acontecimientos, parábolas e imágenes para mostrar cómo alguien sale a la luz como ser humano. Cómo alguien da pasos hacia la libertad y disfruta tanto de recibir cariño como de darlo, cómo una persona comienza a escuchar su propia conciencia y, p. ej., empieza a compartir o a celebrar una fiesta. Siempre son escenas en las cuales las personas logran comprenderse a sí mismas de manera diferente y hacen la experiencia de ser no solamente capaces, sino también apreciadas; escenas en las cuales finalmente logran entrar a su presente y verse empoderadas para vivir su propia vida.

¿De qué «son capaces» las personas al final de todas estas historias? *Son capaces de vivir*. Sería una notoria reducción decir solamente que finalmente son capaces de *creer*. El hecho de que las personas obtengan la testificación de que «su fe les ha ayudado», indica que la fe está al servicio de la vida. Las personas que creen no son atraídas a un mundo paralelo en el que deben participar de la práctica religiosa, desarrollar competencias rituales y llevar, así, una *vida de fe* específica, sino que más bien son animadas a tener *fe en la vida*. Gracias a ello, las personas se vuelven súbitamente intolerantes hacia los arreglos que han hecho con experiencias de falta de libertad, vuelven a ver su futuro abierto, recuperan la curiosidad acerca de su propia vida, tal y como es característico de los niños. Ponen la mano en el arado y no miran atrás, tienden la mesa sin preocuparse que pudiera no alcanzar y experimentan, en todo ello, algo de su dignidad.⁹

La humanidad del ser humano, en el sentido recién esbozado, es el punto de fuga del Evangelio. La religión cristiana no se concentra en experiencias extraordinarias que deberían elevar al individuo por encima de su humanidad. La práctica del cristianismo no busca sacudir la humanidad del ser humano, sino que lo motiva a salir a la luz como tal, bajo las circunstancias en las que vive – sean éstas como sean.

Lo especial del cristianismo como religión se encuentra, sin olvidar, en inconfundibles ideas, acciones y recursos «evangélicos», las cuales le permiten al humano ser humano y exploran el margen de acción que necesita para hacer la experiencia de que es sujeto de su propia vida.

⁹ Sobre el concepto de dignidad humana, véase HERMS, Eilert. Menschenwürde. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, año 49, p. 121-146, 2004.



Esta experiencia no tiene ninguna relación con perfilarse como hacedor de su propia vida, sino con estar plenamente presente, vivir con gusto, contar con un futuro abierto en el sentido positivo, poder abrirse y poder darse. Sin embargo, vivir desde la fe también incluye trazar límites en caso sea necesario, saber decir «no», poder atarse al propio juicio, querer algo concreto y vivir, en este sentido, como «alguien en concreto».

En ninguna circunstancia la fe debería animar a las personas a pasar por alto su voluntad, ni considerar como egoísmo deseos y esperanzas sustanciales, o como virtud los tratos rigurosos hacia uno mismo. Es el propósito fundamental de la religión cristiana guiar y acompañar a las personas en la tremenda aventura de su propia vida, de su propia humanidad. Resumidamente, la religión existe para el humano, no el humano para la religión.

SER HUMANO Y SER CRISTIANO. OBSERVACIONES AMBIVALENTES 500 AÑOS DESPUÉS DE LA REFORMA

Es parte de la experiencia crucial de la Reforma que la religión tiene que ver con la condición humana, que religión existe para las personas y que quienes se consideran creyentes no necesitan ser nada más que humanos. Como en los inicios del cristianismo, la comprensión reformada de «culto» como concepto clave de la práctica religiosa cristiana no se refiere en primera instancia a acciones de culto como la oración y la ofrenda, sino a *la vida de las personas en conjunto*, es decir, al trato hacia los demás, el trato hacia uno mismo, la intención y el sentido del propio trabajo, entre otros aspectos.

Si una parte de esta comprensión amplia de lo que es el culto y observa el variado espectro de las formas de comunicación religiosa del cristianismo desde un punto de vista *antropológico*, es posible sospechar lo siguiente: Cuanto más se acerca uno al punto culminante del culto cristiano, el servicio religioso, más queda de lado el principio descrito arriba de dejar que las personas realicen prácticas religiosas por motivo de su propia humanidad:

En el área de la *diaconía*, la dignidad del ser humano, la preocupación por sus deseos, la mayor autonomía posible, e incluso el respeto ante cerrilidades son aspectos de máxima importancia.¹⁰ Por eso es comprensible que la dimensión diaconal de la práctica religiosa cristiana

¹⁰ Véase ALBRECHT, Christian: *Wozu ist Diakonie fähig?* Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, especialmente 20–128.



continúe dándole, en absoluto, relevancia al cristianismo en los ojos de muchas personas: un servicio consecuente a la vida, una renuncia a separar preguntas existenciales en aparentemente espirituales y aparentemente cotidianas y una aceptación incondicional de la persona en su conjunto. A personas con necesidades y obstáculos especiales se les abre la posibilidad de llevar, bajo dichas circunstancias determinadas, una vida no predeterminada y de utilizar su propio margen de acción.

Desde que la confesión y la remisión ya no se consideran sinónimos de *cuidado espiritual*, desde que el cuidado espiritual como práctica cristiana se relaciona con las categorías de aceptación, valoración y atención hacia la persona como conjunto, desde que personas en busca de consejo pueden sentirse como el verdadero sujeto del cuidado espiritual y la conversación de asesoramiento incluso es comprendida en algunos casos como espacio privilegiado para articular la propia voluntad,¹¹ desde entonces ya no es un tabú considerar como tarea principal del cuidado espiritual el hecho de contribuir a que una persona salga a la luz con la identidad que le es propia y ayudarle a tratarse a sí misma y a los demás de manera correspondiente. Aun así, en el campo del cuidado espiritual se encuentran modelos antropológicos completamente contrarios a este tipo de orientaciones. Esto se muestra, p. ej., donde los autores intentan delimitar categóricamente la intención, el cometido o el método del cuidado espiritual de otros esfuerzos que giran en torno a la humanidad de las personas.

De manera aún más notoria que en el caso de los conceptos del cuidado espiritual, los patrones de comunicación de la *prédica* parten de premisas que, cuando fueron concebidas, buscaban hacer plausible la doctrina de la salvación de la iglesia cristiana. Así existen, p. ej., muchos paralelos entre el concepto del *incurvatus in se ipsum* (retomado por Lutero) y los clichés sobre el «humano moderno» o «posmoderno» (que suelen aparecer en la primera parte de la prédica), que lo retratan como un ser egoísta, narcisista, consumista, incapaz de comprometerse e indiferente. A esta figura de identificación se le carga todo aquello de lo cual libera el Evangelio en la segunda mitad de la prédica. La baja atractividad de las opciones de identificación que surgen de esto radica en que *las personas no pueden o quieren ser, en absoluto, de la manera que se les propone*: ser personas netamente bienintencionadas y comprensivas en todo momento son opciones frustrantes para quienes esperan que la prédica los edifique y dirija hacia sus vidas humanas.

¹¹ Véase ENGEMANN, 2016, p. 158–164.



La *liturgia del servicio religioso* como centro del culto cristiano alberga el mayor peligro de acercar a las personas hacia una cultura de fe que las pone en un extraño dilema. Mediante justificaciones cíclicas de nunca acabar, las personas terminan, fácticamente, debiendo elegir entre disfrutar el hecho de ser humanas o de ser cristianas. Esto también se muestra en la concepción moralista del pecado, la cual supone estereotípicamente que las personas tienen «muy poco» de lo bueno que se espera de ellas (qué tan bueno sea este «bien» es algo que habría que discutirse en cada caso). Cada domingo se le reprocha a las personas el haber amado muy poco, haber tenido muy poca comprensión, haber ayudado muy poco, haber tenido muy poca paciencia y, esa debe ser la impresión, haber ofendido a Dios con el hecho de no haber rendido un poco más. Al margen de que el lema «de todo lo bueno un poco más» no erradica al pecado del mundo, las personas no quieren, pueden, ni deben pasar por un proceso religioso que resulte en que acaben dando lo que se espera de ellas en todo momento. Pues entonces ya no podrían ser humanas.

El *reproche por ser un humano* está unido al cultivo de una conciencia permanentemente mala, que precisamente impide enfrentar lo que es la verdadera culpa y vivir la experiencia de arrepentimiento como una expresión de libertad. Esto viene acompañado con una crítica hacia la falta de amor, la cual pasa por alto la variedad de interacciones y atenciones sociales que tienen lugar entre las personas en el transcurso de una semana. Describiendo el motivo que los lleva a deber confrontar a los feligreses con estas consideraciones, pastores y padres suelen aludir a la decepción que siente Dios. Con esto se alienta un pensamiento narcisista-religioso de rendimiento en el cual tácitamente se parte de que «hasta la próxima semana» podría ser posible lograr adquirir, como mínimo, la calificación de «suficiente».

Estas observaciones llevan hacia una sospecha: la antropología de base –y por consiguiente también el *trato* hacia las personas– presente en los diferentes ámbitos de la práctica cristiana se torna cuanto más cruda mientras más nos acerquemos al centro del culto religioso.

Esto dirige la atención hacia aquellas secuencias íntimas de los sucesos litúrgicos, en especial, aquellos textos hablados o cantados para la confesión, el credo o la oración, los cuales están unidos a una autorreflexión explícita, con «pensar en voz alta sobre sí mismo» y muchas veces con la evaluación pública de la propia vida, sea durante la oración preparatoria, el *kirie* o la colecta, sea en el contexto de la intercesión o durante la introducción y énfasis semántico de la cena del Señor. También la prédica suele llegar a un punto crucial para su comprensión general en el cual da a entender a las personas que ellas mismas son el tema que está siendo tratado de una



manera particular, a saber, en el horizonte de su relación hacia sí mismos, hacia otros y hacia Dios. Durante estas secuencias del servicio religioso, todo depende de que una persona pueda bajar la guardia como aquella que es. Debe poder establecer una relación con sí misma, con los demás y con Dios *sin tener que encorvarse en la actitud de fe que se manifiesta en estas relaciones*.

Sin embargo, esto no se logra cuando un servicio religioso resulta siendo una instrucción para, por así decirlo, ponerse en pie de guerra con uno mismo. Esto es exactamente lo que se fomenta cuando uno es llevado a menospreciar su propia voluntad y considerar esto una virtud, traspasarla o, en el mejor de los casos, desconocerla. La actitud de fe sugerida en el servicio religioso también tiene un efecto deformador en las personas cuando el recurso del amor propio es difamado como droga prohibida e igualado con el egoísmo.

Si es que uno ya se ve atraído por la figura argumentativa del *incurvatus in se ipsum* y ve en el Evangelio una oportunidad privilegiada para que las personas se incorporen gracias a su fe (estoy convencido de que es así), entonces también deberían tenerse en cuenta *aquellas* encorvaduras que pueden suceder durante la realización de un servicio religioso. Tal vez el tan citado autodiagnóstico de nuestros contemporáneos ilustrados de no tener musicalidad religiosa no sea consecuencia de que hayan dejado de creer, sino de que más bien *la fe los ha dejado a ellos al intentar de arreglárselas sin ofrecer referencias a sus vidas humanas*.

No quiero generalizar la tesis de que existe una creciente presión sobre las personas mientras más se acercan al núcleo del culto, pero sí indicar que es un problema tan obvio que parece justificado evaluar «medidas en contra». ¿No debería precisamente *el centro del culto cristiano* estar caracterizado por un trato a las personas que les permita salir a la luz como seres humanos, al menos en la misma medida que se espera de los principios diaconales, pastorales y homiléticos –naturalmente con otros medios y de maneras respectivamente diferentes–? En la comunicación del Evangelio no se trata finalmente de agitar religiosamente a las personas para que hagan el bien o de apelar a la penitencia y al cambio: para la reforma del servicio religioso de Martín Lutero hace 500 años fue de central importancia *dejar existir a las personas ante Dios, sin darles una mala conciencia por ser humanas*.

¿Por qué es que este programa no cala realmente? Entre las posibles causas de las observaciones descritas, es probable que tres líneas de desarrollo hayan tenido una importancia especial:



1. La línea de quiebre diagnosticada como «paganá» es, entre otras cosas, resultado de la latente continuación del milenarismo principio básico de las religiones de disciplinar a las personas y de recordarles sus obligaciones a través de su participación del culto.

2. Como todas las formas de expresión de la práctica religiosa, también la del cristianismo se arriesga a independizarse con el paso de desarrollos institucionales, a través de la administración de esta práctica por la iglesia, y volverse un fin en sí mismo. Tal es el caso, p. ej., cuando ya no es posible reconocer que un servicio religioso en primera instancia se celebra para las personas que realmente se encuentran presentes ahí.

3. Las hipotecas antropológicas de tales prácticas también se deben al desarrollo histórico de la situación comunicativa del servicio religioso. Mediante la adopción directa de mensajes y fórmulas soteriológicas al idioma del culto religioso, las complejas funciones del servicio fueron reducidas a la tramitación de la salvación. Correspondientemente, el ser humano solamente interesa como persona en crisis, situación que es calificada como una consecuencia de su pecado. Por lo tanto, para la antropología implícita del servicio religioso, el ser humano solamente es relevante como un ser que necesita de salvación, como alguien que solamente necesita la fe por motivo de su pecado.

Hay muchas personas sentadas en las bancas los domingos que son conscientes de que ya han sido redimidas del pecado, de la muerte y del demonio, o que presuponen esto desde su manera de creer. Hay personas que ni siquiera desean obtener una respuesta a la pregunta de cómo pueden tener la certeza de que Dios, al fin, es misericordioso con ellos y les ahorra, inesperadamente, el paso por el infierno. Son personas que tal vez ni siquiera tengan dolores físicos o espirituales que puedan ser aliviados o por los cuales requieran consuelo. Personas que, además, gozan de ayudar al prójimo y no titubean cuando se les pide un sacrificio – personas que, de igual manera, deben aprobar la aventura de llevar una vida no predeterminada bajo condiciones determinadas. En vista de estos desafíos, ¿de qué manera les aporta el hecho de ser cristianos?

SER HUMANO EN EL FOCO DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA CRISTIANA

Ya tan solo la búsqueda de un «tipo» ideal, de un modelo de aprendizaje o una topografía de la existencia humana en un sentido cristiano que sirvan de orientación a aquellos que se ocupan profesionalmente de la práctica religiosa cristiana se expone a ser acusada de blasfemia. Este es el caso, al menos, cuando esta pregunta va más allá del único concepto aceptado por el protestantismo como identitario, el *simul iustus et peccator*, el hombre consciente tanto del pecado como de la misericordia.



Sin embargo, la caracterización teológica del ser humano como *simul iustus et peccator* y su ubicación en las coordenadas de hamartiología y soteriología no alcanzan para debatir cómo éste – haciendo uso de su libertad – debe *conducir* la vida de la cual es únicamente responsable. En los casos en los que esta habilidad es considerada, muchas veces cae bajo la sospecha de hacerle competencia a la voluntad de Dios. Alternativamente, es comprendida como expresión de la santificación del hombre, por lo cual – innecesariamente – se le advierte que debe volver a ponerse bajo la Ley y querer merecer el cariño de Dios mediante una vida decente; y no entregarse a la autarquía total. Es decir, se le advierte de la actitud de no querer vivir ni por la gracia ni esperando algo por cumplir la Ley. En suma, uno obtiene la impresión de que la personalidad del hombre simplemente no sirve para asumir un rol importante en «una vida como totalidad coherente y ética»¹².

Esto es doblemente insatisfactorio: primero, porque la teología debe interesarse por el ser humano también cuando *no* está en juego su salvación del pecado, de la muerte y del demonio. Segundo, porque la reducción de la experiencia de la salvación a todo aquello de lo que el hombre no es partícipe lleva a reducir a la fe a la categoría de una certeza. Hasta hoy, la certidumbre de la salvación que deriva de esto sigue siendo presentada como un forzarse a adoptar ideas contrarias a la razón, como el creer en la posibilidad y veracidad de hechos de la fe: «Esto y aquello es el caso. Tú solo tienes que creerlo. Entonces la salvación se revelará ante ti» – lo que sea deba entenderse bajo ello.

Al contrario, un concepto identitario protestante debería ser capaz de conectar con conocimientos sobre el hombre que (también) han sido ganados fuera de las ciencias teológicas y que superan la errada o acortada recepción de Darwin.¹³ Los supuestos hechos en los que se basa la antropología de Darwin, a los cuales se ha apelado con gusto justamente en el contexto de la escenificación del servicio religioso cristiano, pueden ser resumidas rápidamente: el ser humano, nacido como ególatra, está notoriamente interesado en sí mismo. No es capaz de entablar ninguna relación por iniciativa propia. De inicio a fin, se interesa por su propio progreso. Triunfar por sobre los demás lo hace feliz. Por lo tanto, sus motivaciones son hostiles.

¹² TROELTSCH, Ernst en su reseña sobre Gustav Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik [1902]. In: TROELTSCH, Ernst. Gustav Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik [1902]. In: GRAF, Friedrich Wilhelm. *et al* (Eds.). *Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. p. 217–223. v. 4: Rezensionen und Kritiken.

¹³ Véase BAUER, Joachim. *Prinzip Menschlichkeit*. Warum wir von Natur aus kooperieren. 2. ed. Hamburgo: Hoffmann und Campe, 2006. p. 95–132.



Hoy las opiniones de Darwin, en cuanto concierne a las motivaciones humanas, están siendo revisadas en puntos decisivos por reconocidos representantes del área de la biología y de la medicina, y siendo colocadas en su contexto histórico. Son evaluadas, entre otras cosas, como aplicaciones directas de conceptos de la teoría económica, como «competencia», «lucha por la supervivencia»¹⁴, a contextos antropológicos, y son intercambiadas, p. ej., por observaciones sobre la manera en la cual y por la cual los humanos cooperan o las condiciones bajo las cuales experimentan la vivencia de libertad.

Muchos de los conocimientos formulados en este contexto ayudan a entender lo que sucede en términos antropológicos cuando, como bajo el lema «Tu fe te ha ayudado», las personas experimentan que el cristianismo es un recurso importante en sus vidas y no solamente se deleitan en certezas de salvación. Entre ellas hay personas que son libres de vivir en concordancia con su voluntad, es decir, personas que, en virtud de su fe no invierten en acciones que consideran erradas o cuyos efectos no les parecen deseables. Son personas que asocian el «saber creer» más con un sentimiento de vida apasionado que con ininterrumpidos actos de expiación o con el ansiado fin de una paralizadora certeza de la salvación.

A este esbozo muy preliminar de una personalidad protestante también pertenece un sentido de discipulado, que no desemboca en un trato riguroso hacia uno mismo, sino que puede valer como avance al terreno del amor propio como forma de santificación, para nombrar tan sólo algunos aspectos. Estas facetas de la cultura de fe cristiana, establecidas como arte de vida cristiano, sugieren marcar los puntos de encuentro a una antropología contemporánea alrededor de la cual la antropología teológica podría recibir y dar nuevos impulsos:

1. La libertad y el amor son motivaciones primarias humanas que no necesitan de la religión para, recién, ser accesibles como experiencias, emociones e impulsos. De igual manera, la utilidad para la vida de la práctica religiosa cristiana depende en gran medida de si *la fe es comunicada y recomendada como una forma de darle reconocimiento a y apropiarse de la propia libertad o del recibir y dar amor.*

2. Ya que el saber tener fe está relacionado de manera elemental con las experiencias de libertad y amor, debe rendírsele el tributo adecuado a *la dimensión emocional de la fe.* El hombre solamente puede adueñarse de la fe si esta también se le revela emocionalmente y no es solamente reducida a una categoría de certeza. Por lo tanto, en la comunicación de la fe también se trata de que sentimientos como la expectativa, la curiosidad, el valor, la gratitud, la alegría o la responsabilidad sean comprendidos como formas de expresión de la fe. La fe se manifiesta en el sentimiento de vida de una persona. El sentimiento de vida, comprendido como resumen total de sentimientos, en el cual confluyen las experiencias de cada uno con el mundo, con los demás y

¹⁴ BAUER, 2006, p. 18.



consigo mismo para crear una especie de evaluación total emocional, no solamente se articula a través de la práctica religiosa, sino que también es condicionado e influido por ella.

3. La comunicación de la fe solamente tiene una influencia positiva en el sentimiento de vida de una persona cuando no se sirve de la categoría de la «coherencia interna»¹⁵ para jugarla en contra del «poder creer». «Coherencia interna» se refiere a aquella experiencia de una relación convergente entre los deseos, el decidir y el querer de una persona por un lado y su actuar o dejar de actuar por el otro. Es la base empírica para que una persona esté, cuando actúa, al mismo tiempo completamente consigo y completamente con el otro, completamente con Dios y completamente con el mundo.

4. Esta experiencia se convierte en un problema para la práctica religiosa en la medida que los factores de esta concordancia –en especial una voluntad propia como constituyente de la propia subjetividad– son interpretados como desobediencia, egoísmo, o de cualquier forma como una afronta en contra de la imaginaria voluntad de Dios. Finalmente, el grado de la experiencia de libertad se relaciona directamente con el grado de «coherencia interna». Indicarle a las personas a través de la práctica religiosa a tener una actitud natural hacia su propia voluntad y alentarlas al mismo tiempo a una entrega total es una contradicción en sí misma. Al revés, la experiencia de una libertad basada en la «coherencia interna» es de importancia fundamental para experimentar la presencialidad de la vida.

5. El considerar hacerle justicia a la entrañable relación entre la fe y el amor propio es una dificultad que se nota hasta la cultura de servicio religioso de hoy. Para ello sería necesario llevar a la relación del humano hacia sí mismo fuera del estado de autorreflexión crítica y consciencia de culpabilidad y guiarlo, entre otros mediante una comprensión más profunda de las formas litúrgicas, a un trato amoroso, a la amistad consigo mismo. En esto, el *topos* de la santificación tiene un significado especial, ya que la «santificación» está relacionada con un creciente respeto hacia la propia vida.

6. En vista de la relevancia de los conceptos triangulares de Dios para el carácter de la religión, la pregunta de cómo se piensa la relación entre hombre y Dios pertenece siempre a la antropología teológica. La práctica religiosa del cristianismo muchas veces se expresa, en cuanto al rol previsto para el individuo y la congregación, en actos individuales de cariño del hombre hacia Dios, a lo cual son llamados de manera enfática en el contexto de los sermones, rezos, etc. Esto genera la falsa impresión de que las personas sola o principalmente pudiesen entablar una relación con Dios a través de actos estrictamente religiosos, la cual no tendrían de otra manera. En lugar de ello, se le debería transmitir a las personas mediante la comunicación del Evangelio que su manera correspondiente de expresar su propia relación con Dios también consta de llevar su propia vida de tal manera que salgan a la luz como seres humanos.

Hemos partido de los sucesos que tienen lugar cuando salimos a la luz como alguien en particular y nos vemos sorprendidos por este proceso como *primeros*. Ser religioso en el sentido cristiano está fuertemente relacionado con la posibilidad de poder ser sorprendidos, *hasta el final*, de quiénes somos. La curiosidad resultante hacia uno mismo y hacia la vida es, tal vez, una de las categorías antropológicas más importantes que debe resaltar en la práctica religiosa cristiana.

¹⁵ Véase ENGEMANN, Wilfried. Das „Lebensgefühl“ im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen. *Wege zum Menschen*, año 61, n. 3, p. 271–286, especialmente 278–281, 2009.



Referências

ALBRECHT, Christian. *Wozu ist Diakonie fähig?* Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

BARNBROCK, Christoph. Praktische Theologie in lutherischer Verantwortung. *Lutherische Theologie und Kirche*, año 36, n. 4, p. 187-211, 2012.

BAUER, Joachim Bauer. *Prinzip Menschlichkeit*. Warum wir von Natur aus kooperieren. 2. ed. Hamburgo: Hoffmann und Campe, 2006.

BIERI, Peter. *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens. Munich;Viena: Hanser, 2001.

ENGEMANN, Wilfried. Acquisition of freedom. Focusing on the art of living and the development of the will in pastoral care. In: ENGEMANN, Wilfried (Ed.). *Menschsein und Religion*. Anthropologische Probleme und Perspektiven der religiösen Praxis des Christentums. Göttingen;Wien: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. p. 143–164.

ENGEMANN, Wilfried. Das „Lebensgefühl“ im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen. *Wege zum Menschen*, año 61, n. 3, p. 271–286, 2009.

ENGEMANN, Wilfried. Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums. *Wege zum Menschen*, año 65, n. 3, p. 218–237, 2013.

ENGEMANN, Wilfried. Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der implizierten liturgischen Anthropologie. *Evangelische Theologie*, año 72, n. 2, p. 101–117, 2012.

HERMS, Eilert. Menschenwürde. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, año 49, p. 121-146, 2004.

TROELTSCH, Ernst. Gustav Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik [1902]. In: GRAF, Friedrich Wilhelm. *et al* (Eds.). *Ernst Troeltsch*: Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. p. 217–223. v. 4: Rezensionen und Kritiken.