

Reforma Protestante
500 Años

Reforma Protestante

500 Años

Jhon Fredy Mayor Tamayo
Compilador

Autores:

Pablo Moreno
Milton J. Martínez M.
Cosme Damián Vivas V.
Maricel Mena López
Loida Sardiñas Iglesias
Juan Manuel Pérez Asseff

Grupo de Investigación Yeshua



Reforma protestante : 500 años / Pablo Moreno [y otros] ;
compilación Jhon Fredy Mayor Tamayo. -- Cali : Sello
Editorial Unicatolica, 2019.

120 páginas : fotografías ; 24 cm.

ISBN 978-958-52347-1-0

1. Protestantismo 2. Reforma 3. Teología. I. Moreno, Pablo, autor. II. Mayor Tamayo, Jhon Fredy,
compilador. III. Tit.

280.4 cd 22 ed.

A1641541

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Reforma protestante 500 Años

© Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium - UNICATÓLICA, 2019

© De los autores: Pablo Moreno, Milton J. Martínez M., Cosme Damián Vivas V., Maricel Mena López,
Loida Sardiñas Iglesias, Juan Manuel Pérez Asseff

Primera edición

ISBN impreso: 978-958-52347-1-0

ISBN pdf: 978-958-52347-2-7

Canciller: Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Rector: Harold Enrique Banguero Lozano

Vicerrectora Académica: Luz Elena Grajales López

Director de Investigaciones: Fabio Alberto Enríquez Martínez

Coordinadora Sello Editorial: Jasmín Elena Bedoya González

Gestión Editorial

Sello Editorial UNICATÓLICA

editorial.investigaciones@unicatolica.edu.co

Grupo de Investigación Yeshua

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

Cra.122 No.12 - 459 Pance

Conmutador: +57 2 555 2767 / 312 0038 ext: 1120

www.unicatolica.edu.co

Cali, Valle del cauca

Corrección de estilo: Jennifer García Saldarriaga

Diagramación: Samava Ediciones

Diseño de carátula: Samava Ediciones

Impreso en:



Ediciones E.U.

Email: contacto@saamava.com.co

Celular: (57) 3136619756

Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia

CONTENIDO

Apertura +LUIS FERNANDO RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	7
Presentación / Prólogo	11
De la reforma a las reformas PABLO MORENO	17
Lutero: La Biblia y su teología MILTON J. MARTÍNEZ M.	33
Principios de traducción de Lutero COSME DAMIÁN VIVAS V.	49
Liderazgo femenino en la reforma protestante MARICEL MENA LÓPEZ	65
La salvación no está en venta: Una mirada actual a la doctrina de la justificación por la fe en perspectiva protestante histórica LOIDA SARDIÑAS IGLESIAS	79
Colombia y la Cooperación Ecuménica por la Paz: Desafíos teológicos JUAN MANUEL PÉREZ ASSEFF	101

APERTURA

+LUIS FERNANDO RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ
OBISPO AUXILIAR DE CALI

“Luteranos y Católicos rezamos juntos en esta catedral y somos conscientes de que sin Dios no podemos hacer nada; pedimos su auxilio para que seamos miembros vivos unidos a Él, siempre necesitados de su gracia para poder llevar juntos su palabra al mundo, que está necesitado de su ternura y su misericordia”... “Asimismo pedimos perdón por nuestros fracasos, las formas en que los cristianos han herido el Cuerpo del Señor y se han ofendido unos a otros durante los 500 años transcurridos desde el inicio de la Reforma hasta hoy”... Duele saber que “las diferencias teológicas estuvieron acompañadas por el prejuicio y por los conflictos, y la religión fue instrumentalizada con fines políticos”... A pesar de todo, “hemos aprendido que lo que nos une es más que lo que nos divide”... Por tanto, sigue vivo el “compromiso de seguir recorriendo juntos el camino ecuménico hacia la unidad por la que oraba Cristo”... “Que todos sean uno” (Jn. 17,21).

He unido en un sólo párrafo, apartes de la Homilía del papa Francisco en la Catedral de Lund y de la Declaración conjunta de la Iglesia católica con los asociados de mundo luterano, ambas en Lund, Suecia, el 16 de octubre de 2016, y de la reciente Declaración conjunta del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos y la Federación Luterana Mundial, al finalizar el pasado 31 de octubre el año de las conmemoración de los 500 años de la Reforma.

Sin lugar a dudas, para muchos, esta conmemoración ha sido motivo de alegría, para otros, de interrogantes, para otros de derrota. Pero lo que sí es cierto, es que este ejercicio ha sido el continuo de los trabajos, que animados por el carácter misionero de la Iglesia, se han venido llevando a cabo, especialmente desde cuando el 21 de noviembre de 1964, fue promulgado por el Concilio Vaticano II el decreto sobre el ecumenismo

Unitatis redintegratio, que contó con una interesante votación: 2137 votos *placet*, contra 11 *non placet*, indicando de esta manera el compromiso eclesial de trabajar por restablecer la unidad del cuerpo, que no sólo por estos resquebrajamientos históricos, sino por los contemporáneos, estaban atentando contra el deseo del Fundador, Cristo Jesús. Los padres conciliares, regalaron proféticamente al mundo este decreto, que como tal, se hace obligatorio para todo el pueblo de Dios anticipándose a los innumerables desafíos de nuestros tiempos.

Hay un refrán popular que tiene mucha razón: “quien no conoce la historia, está condenado a repetirla”. ¿Qué llevó a Martín Lutero a consignar las 95 tesis? ¿Esperaba él que con ellas se produjera un cisma en la Iglesia, del cual él hacía parte como sacerdote? Todo indica que actuó de buena intención y que no pudo predecir lo que vendría después. Tenía razones claras de su dolor por la Iglesia.

El Concilio Vaticano II reconoce, como lo debiera haber hecho entonces, que la Iglesia, “siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación” (LG, 8). El papa Francisco, en palabras más coloquiales, repite este mismo pensamiento, habla de una Iglesia que es pecadora, que es frágil y que está llamada a una permanente conversión. Más aún, creo que si se hiciera un estudio paralelo de las tesis de Lutero y el magisterio de la Iglesia postconciliar y del papa Francisco, encontraríamos que prácticamente la mayoría de la tesis luteranas, han sido incorporadas en la Iglesia moderna, también en la normativa canónica, cuando, por ejemplo, se sanciona a aquellos que comercializan los sacramentos o promueven la simonía. También, vale la pena recordar aquí, como un paso trascendental, la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, firmada por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana en 1999 y que ha venido siendo acogida, como lo dice la reciente Declaración conjunta, por el Consejo Metodista mundial, la comunión mundial de iglesias reformadas y la comunión Anglicana.

Al dar inicio a este VI Congreso Nacional Bíblico-Teológico, que tiene como tema central “Los 500 años de Reforma protestante”, promovido por los programas de Teología y la Especialización en Educación y Sagrada Escritura de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades

de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium –Unicatólica-, no hacemos más que hacer caso a lo que el Concilio en el decreto *Unitatis Redintegratio* nos pidió:

Primero: “Los católicos debidamente preparados deben adquirir un mejor conocimiento de la doctrina y de la historia, de la vida espiritual y cultural, la psicología religiosa y de la cultura propia de los hermanos”.

Segundo: “para lograr tal conocimiento ayudan mucho las reuniones -por ejemplo los congresos- de entrambas partes para tratar de cuestiones principalmente teológicas en un nivel de igualdad, con tal que los que participan en tales reuniones, bajo la vigilancia de los Prelados, sean verdaderos peritos” (UR, 9).

Tercero: “es de gran importancia que los futuros Pastores y sacerdotes, dominen la teología elaborada según este criterio con toda exactitud sin espíritu polémico, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones de los hermanos separados con la Iglesia católica” (UR, 10).

Estamos también haciendo eco a las indicaciones del Papa Francisco, cuando en Medellín nos pidió que reconociéramos que “la Iglesia no nos pertenece”, que “la Iglesia es una casa de puertas abiertas” y que no podemos poner aduanas ni obstáculos para que los pecadores se conviertan, y los hermanos separados retornen a casa, pues “deseamos que los esfuerzos ecuménicos progresen, también con la renovación de nuestro compromiso en el diálogo teológico” (Declaración conjunta de octubre de 2016).

Los saludo a todos y cada uno de ustedes y les doy las gracias por acoger el llamado de la Universidad para reflexionar juntos; agradezco a los organizadores del Congreso, y especialmente a quienes se han dignado compartir con nosotros sus reflexiones y propuestas iluminadas por la Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia católica.

Con espíritu misionero, los invito a aprovechar estas jornadas de reflexión académica.

Muchas gracias.

PRESENTACIÓN / PRÓLOGO

Hace 500 años un monje agustino alemán, siguiendo la tradición académica de la época, publicaba en las puertas de la Iglesia del Palacio de Wittenberg, sus 95 tesis que cuestionaban el poder de la Iglesia y la eficacia de las indulgencias que se promovían por entonces. Con este gesto, Lutero abría el debate teológico para discutir sobre dichos asuntos, sin embargo, lo que se desencadenó fue una serie de acusaciones y sucesos violentos que enfrentaron a diversos grupos a favor y en contra de los temas que el monje proponía dialogar. Dada la negativa de la Iglesia a discutir dichos temas y la reafirmación de su posición de autoridad, el diálogo fracasó.

Ante la imposibilidad de dialogar y encontrar alternativas que permitieran un cambio en la Iglesia frente a los complejos temas de la época, lo sucedido desembocó en una serie de Reformas al interior de la Iglesia en Europa que dieron origen al cristianismo protestante. 500 años después las Iglesias nacidas de las Reformas Protestantes se han consolidado en todo el mundo por su rigor académico y la seriedad de su teología y estudio de la Biblia. No obstante, al igual que toda experiencia eclesial, transcurridos cinco siglos, el protestantismo histórico también requiere de una revisión interior en temas como la interpretación de la Biblia en el protestantismo, la educación, el diálogo ciencia y fe, la participación en la vida política y social, la mal llamada “teología de la prosperidad”, entre otros, como lo han expresado diversos autores en el libro “500 años de las reformas protestantes 1517 – 2017, discusiones interdisciplinarias (Hernández y Sanmiguel, 2017). Junto con esos temas, también está el ecumenismo y las graves problemáticas globales y ambientales que afronta el mundo actual y el país.

Es así, como en el marco de los 500 años de las Reformas Protestantes, encabezadas por la Reforma Luterana, surgió el interés de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de UNICATÓLICA y el Departamento de

Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, de propiciar un espacio de reflexión académica que permitiera realizar un análisis tanto histórico como actual a los desafíos que plantearon las Reformas de hace 500 años y los que siguen planteando hoy al cristianismo de cara al ecumenismo y los esfuerzos conjuntos por estrechar lazos de unidad y comunión entre las Iglesias hermanas para dar respuesta a las graves problemáticas actuales.

Si bien es cierto que el intento de diálogo fracasó hace 500 años, como instituciones universitarias católicas, somos conscientes de la necesidad de recuperar ese camino como experiencia de reconciliación histórica que favorezca la unidad e integración y la posibilidad de encontrar puntos comunes que nos permitan responder de manera articulada a las graves problemáticas actuales. De ahí que el espacio de reflexión académica se propuso indagar acerca de los siguientes temas:

- La reforma de Lutero como la primera de otras reformas que marcarían el desarrollo del cristianismo
- La comprensión e importancia de la Biblia en la reforma
- El papel que desempeñaron las mujeres durante las reformas
- La vigencia y vivencia actual de los principios inspiradores de la reforma
- Los riesgos teológicos frente al mercado de la fe
- Los desafíos que presenta el ecumenismo en Colombia y las implicaciones que tiene en la construcción de la paz

Teniendo claridad sobre los temas a desarrollar y la finalidad con que se elaboraba la propuesta, se realizó una convocatoria para que docentes e investigadores a nivel nacional presentaran sus propuestas, bajo la coordinación del director de la Especialización en Educación y Sagrada Escritura de Unicatólica. La invitación fue acogida por profesores pertenecientes a las Iglesias: Bautista, Menonita, Anglicana y Católica, quienes desarrollaron sus trabajos, y los presentaron en dos momentos de socialización y discusión: el primero fue el VI Congreso Nacional Bíblico-Teológico de Unicatólica, realizado los días 10 y 11 de noviembre de 2017, y el segundo momento fue en el Simposio de Teología de Javeriana y Unicatólica el 8 de noviembre de 2018. En estos espacios académicos se presentaron los artículos de reflexión que comprenden este libro, y que a continuación se relacionan:

Reforma de Reformas es un artículo de Pablo Moreno que realiza un análisis reflexivo, de autocrítica y sin revancha, del hito histórico de la Reforma Luterana, de la cual se aclara no pretendía ser un fin en sí misma. De esa Reforma según el autor se originaron otras Reformas, que invitan a tener presente que los esfuerzos por reformar la Iglesia siempre van a ser incompletos. De ahí que el desafío para la teología y la Iglesia es hacer realidad el lema de una Iglesia siempre “reformanda”.

Lutero, la Biblia y su Teología, es un artículo de Milton Joel Martínez que indaga acerca de los aportes de la teología de la Reforma y su legado a la teología del siglo XXI, ya que según el autor ésta no puede quedarse petrificada en el pasado de un hecho histórico. A la pregunta sobre el papel de la teología frente a los desafíos de las nuevas propuestas eclesiológicas, Martínez constata que éstas no están partiendo de la reflexión teológica, y por tanto plantea la necesidad de que la teología realice dos acciones: acercar a las personas a la Iglesia y al mismo tiempo le ayude a dar respuesta a los desafíos actuales. Finalmente, el texto realiza una invitación a la teología para que vuelva a ser un medio para la construcción de la comunidad de fe.

Principios de traducción de Lutero, es un artículo de Cosme Damián que describe la forma como Lutero llevó a cabo la empresa de traducción de la Biblia durante la Reforma. Para el autor, esta fue una tarea realizada con fe, piedad y alta preparación en el arte de traducir. El artículo permite ver que Lutero no solo pretendía traducir el texto del hebreo o del griego, sino que en realidad quería un texto que la gente del común pudiera entender. Por lo cual prestó más atención al sentido del texto en su idioma original para verterlo al idioma receptor, lo que le trajo críticas de quienes lo consideraron algo erróneo. Lo realizado por Lutero será conocido luego como “traducción por equivalencia dinámica”, método que supera la sola traducción formal buscando seguir el orden literal de las palabras para hacer encajar el idioma original en el idioma receptor. Insiste el autor que el esfuerzo de Lutero por traducir la Escritura al alemán nos recuerda que Dios habla todos los idiomas.

Liderazgo femenino en la reforma protestante, es un artículo de Maricel Mena que estudia el liderazgo y aporte teológico de las mujeres durante las Reformas. En primer lugar, el texto pone de manifiesto que la lectura de la

Biblia fue para las mujeres ocasión de estudio y de emancipación, logrando así superar la idea de una Reforma solamente doctrinal, también lo fue de género. Si bien la historia destaca solo figuras masculinas que lideraron las Reformas, la autora logra visibilizar el papel protagónico de varias mujeres, que desde diferentes espacios de la época lograron hacer aportes que les merecieron recientemente un reconocimiento en el parque de los bastidores de Ginebra. No obstante, a pesar de lo anterior, el texto aboga por un reconocimiento tanto histórico como actual de la mujer en la Iglesia.

La salvación no está en venta: una mirada actual a la doctrina de la justificación por la fe en perspectiva protestante histórica, es un artículo de Loida Sardiñas que realiza un análisis al tema de la justificación y la salvación, partiendo de la construcción teológica de Lutero en el Siglo XVI y la situación actual de las Iglesias ante la trampa de caer en un mercado de la fe. La autora, apelando a la teología de Lutero, insiste en que la salvación es don gratuito de Dios, que viene por la fe. Al respecto, aclara que la justificación por la fe no es una afirmación de una fe intimista que nada tiene que ver con la vida ética, por el contrario, ser justos a los ojos de Dios, conlleva la co-responsabilidad de realizar la justicia de Dios en el mundo. El texto finaliza con una crítica a la teología neoliberal y de la prosperidad que mina el contexto global y plantea la urgencia de recuperar el sentido de la salvación gratuita como legado del protestantismo histórico.

Colombia y la Cooperación Ecuménica por la Paz: Desafíos teológicos, es un artículo de Juan Manuel Pérez, donde se recoge a modo de experiencia lo que ha significado para el autor el trabajo ecuménico con diferentes colectivos pertenecientes a comunidades católicas y de la reforma a nivel nacional. Además de describir los desafíos teológicos, morales, económicos y políticos que tiene el ecumenismo, el autor hace un análisis de ellos en cuanto al impacto que tienen en una apuesta común en la construcción de la paz a raíz de los acuerdos firmados en 2016. El texto pone de manifiesto que apostar por la construcción de paz en Colombia es un proyecto que exige tanto acciones políticas como esfuerzos conjuntos entre las iglesias hermanas para superar las diferencias que dificultan la construcción de la paz.

En resumen, este libro recoge la reflexión de los autores sobre los distintos aspectos de la Reforma de hace 500 años y al mismo tiempo pone en contexto los desafíos que ésta le sigue planteando al cristianismo en la

actualidad. El análisis en retrospectiva y perspectiva que cada autor realiza en los artículos, pone en evidencia la necesidad de seguir pensando un cristianismo en diálogo, abierto, unido y atento a las situaciones de orden global y nacional que preocupan a todo ciudadano creyente. Sea este libro la oportunidad para continuar generando espacios de encuentro ecuménico que permitan la discusión académica, para que de allí trascienda hacia las comunidades cristianas y redunde en el fortalecimiento de relaciones más fraternas y solidarias entre todos los creyentes.

Jhon Fredy Mayor Tamayo

DE LA REFORMA A LAS REFORMAS

PABLO MORENO¹

Resumen

Este artículo hace un recorrido donde menciona los esfuerzos de reforma realizados antes del Siglo XVI, y de la obra y acción de Lutero en Alemania, de la misma manera se presenta un panorama de las reformas surgidas a partir de los presupuestos de Lutero durante el Siglo XVI. De esta manera, se busca demostrar que si bien la reforma de Lutero en octubre de 1517 representa un momento culminante, antes y después, él estaba rodeado de múltiples esfuerzos de reforma, unos fallidos y otros con mayor éxito.

Palabras clave: Reforma, movimientos, Lutero, Iglesia.

Introducción

En este trabajo se quieren mostrar algunos antecedentes de la Reforma del siglo XVI, con el fin de ubicarla en una línea de más larga duración que el simple acontecimiento noticioso del 31 de octubre de 1517. Hubo esfuerzos de reforma desde el Siglo XIII por parte de la misma Iglesia, desde su interior se procuró por hacer cambios y renovaciones, que no siempre dieron los mejores resultados.

El Siglo XVI fue la cúspide de estos esfuerzos; Lutero mismo, siendo un monje agustino, terminó profundizando en las apuestas esfuerzos de

¹ Pablo Moreno es, Rector de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional - UNIBAUTISTA, Teólogo de la Unibautista, Historiador de la Universidad del Valle, Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y candidato a Doctor en Teología de la Universidad Libre de Amsterdam.

Reforma sin, tal vez, haberse dado cuenta. Pero allí no terminó todo, la Reforma de Lutero dio lugar a nuevas Reformas, otros movimientos cercanos a él comenzaron a extender el alcance de Lutero, tal vez más allá de lo que él mismo hubiera deseado y tolerado.

La Reforma, continuó con matices, rupturas, mezclas y repulsas, características propias de los movimientos que nacen con el carisma de cambiar el estado de las cosas; en medio de la revuelta siempre hubo la intención de ser diferentes al pasado, pero no siempre se tuvo la certeza de hasta dónde podrían llegar los alcances.

A continuación, presentaremos el contexto que antecedió la Reforma de Lutero, para luego mencionar algunos aspectos de esta Reforma y posteriormente describir, en breve, los movimientos siguientes que surgieron en el Siglo XVI.

El Renacimiento y la Reforma

El tema del Renacimiento ha sido analizado desde varias perspectivas, una lo presenta como un período de grandes cambios, de los que hace parte la Reforma Protestante. Para William Estep (2001) “(...) la disidencia en el Siglo XIV tomó varias formas: políticas, religiosas, económicas e intelectuales. Todas ellas indicadoras de que la unión constantiniana de iglesia y estado, que había presidido a Europa por más de mil años estaba llegando a su peor crisis” (p.20).

La faceta intelectual del Renacimiento encontró expresión en la literatura y el arte de los Siglos XIV y XV, y llegó a ser uno de los más fructíferos desarrollos de estos campos; esto no quiere decir que el Renacimiento fuera sólo un fenómeno literario, sino también un movimiento multifacético que en sus inicios afloró como un movimiento literario, bajo la orientación de los clásicos griegos y latinos, que geográficamente se ubicó en Italia, particularmente en Florencia.

Hubo además otra expresión del Renacimiento en Alemania. El término Renacimiento sólo se utilizó en el Siglo XVI y las connotaciones de este incluyeron: avivamiento, restauración, despertar, florecimiento y retorno

a la luz. Es desde esta perspectiva que la Edad Media fue mirada como una época de tinieblas y barbarismo, ante lo cual se debe tener cuidado de no caer en simplificaciones, que no sólo confunden la comprensión la dinámica de esta época, sino que sobrevalora los logros de la modernidad.

El historiador Steven Ozment (1980) dice: “los auges y los declives en el pensamiento y la cultura, a menudo son conectados en forma directa con grandes períodos de fortuna histórica. La estrecha relación entre la prosperidad, la protección, la educación y las artes, por ejemplo, es una característica bien conocida del Renacimiento” (p.1). Para este historiador hay ‘alguna exageración’ al denominar como Edad Oscura al período comprendido entre la caída del Imperio Romano en el 474 d.C. y el Renacimiento de la civilización en los Siglos XIV y XV.

Ozment (1980) propone una mirada diferente; según él, fue en el período entre el 875 y el 950 d.C. que la sociedad occidental experimentó el colapso total debido a las pugnas internas entre los hijos y nietos de Carlomagno. Durante este período las nuevas invasiones como, las de los Vikingos, los Magiares y los Sarracenos, alteraron profundamente el panorama de la Europa Occidental; esta sería verdaderamente la ‘Edad Oscura’ de la Edad Media.

Por otro lado, en la historia intelectual la característica principal fue la experimentación y la preservación. El pensamiento cristiano estaba dominado por un único pensador destacado: Agustín de Hipona (354-430). Después de Agustín no hubo otros gigantes como en la antigüedad, y fue sólo hasta Anselmo de Canterbury, en el Siglo XI cuando inició la renovación del pensamiento teológico de la época.

Ozment (1980) afirma: “Agustín fue para la historia intelectual de la edad media, lo que la civilización clásica fue para la historia cultural y política: una fuente creativa, cuya recuperación y estudio estimuló nuevas direcciones de pensamiento y controversia a lo largo de la Reforma del siglo dieciséis” (p.2).

Esta posición no le resta importancia al Renacimiento italiano del Siglo XV como tal, pues reconoce que en ese siglo se dio un resurgimiento y redescubrimiento de la antigüedad clásica; solamente destaca que además de las rupturas producidas en ese siglo, también hay que contar las continuidades provenientes de la Edad Media.

Como se mencionó antes, el Renacimiento tuvo dos manifestaciones geográficas que se pueden diferenciar claramente. Por un lado, la italiana que expresó sus cambios en el arte y la literatura, mientras que en el centro y norte de Europa, especialmente Alemania, esos brotes de renacimiento tuvieron una visión humanística, pero más dirigida hacia la vida religiosa.

Uno de los énfasis principales de este renacimiento en la vida religiosa se conoció como la *devotio moderna* que tuvo sus antecedentes en la mística alemana. Desde mediados del Siglo XIII surgieron unos conventos dominicos femeninos, que posteriormente experimentaron una excitación entusiasta, pues a partir del seguimiento del ideal de pobreza apostólica acentuaron el de pobreza de espíritu. Los dominicos preocupados por estas manifestaciones enviaron predicadores de la doctrina para que apaciguaran la euforia, pero el resultado fue que estos se contagiaron del entusiasmo proveniente de la mística femenina.

El gran protagonista de la mística alemana fue el maestro Eckhart (1260), quien conociendo la teología de Tomás de Aquino y las cuestiones levantadas por Duns Scoto, comenzó a profundizar en el tema para encontrar un nuevo fundamento para la doctrina y su orden.

Fue en los conventos femeninos donde encontró el fervor místico y se acercó para darle una formulación sistemática. De ahí concluyó, siguiendo al neoplatonismo, que en el alma humana hay algo que no participó en la caída del ser humano después del pecado.

Era como un fuego interno que intentaba buscar o anhelar a Dios, y que lo único que buscaba era satisfacer a Dios por medio del amor a otros. Lo que debe hacer el ser humano es buscar directamente a Dios y mediante una entrega completa, lograr la unión mística. Como resultado se produjo algo similar a la encarnación de Dios en su hijo, pero esta vez de Dios en el creyente.

Esta idea tuvo efectos importantes en la concepción del papel de la Iglesia y la jerarquía, pues ya no hacía falta esa mediación institucional de la Iglesia para unirse a Dios. En 1329 las sentencias del maestro Eckhart fueron consideradas heréticas y otras temerarias. A pesar de estas acciones contra él, su influencia fue significativa para la piedad cristiana de la época, pues

al final de la Edad Media y principios de la Moderna, Juan Tabler (1361) y Enrique Suso (1366), prepararon el cambio en la historia del pensamiento cristiano que consistió en el giro radical hacia el subjetivismo moderno.

Hacia 1380, surgió en los Países Bajos un movimiento de piedad que buscaba el temor de Dios y la santificación de la vida del laico día a día. La fundadora de este movimiento fue la sociedad de sacerdotes y laicos conocida como los Hermanos de la Vida Común, interesados en una ética práctica. Los fundadores fueron dos holandeses, Juan van Ruysbroeck (1293-1371) y Gerard Groot (1340-1384), y su método fue conocido como *devotio moderna*, que consistía en la dedicación al ascetismo, la renuncia a la propiedad y el sostenimiento por medio de la copia de libros, que fue un trabajo fundamental para el futuro humanismo.

Muchos de los primeros exponentes del Renacimiento del centro y norte europeo, llegaron a estar bajo su influencia, porque estudiaron en escuelas fundadas por ellos. Entre los que llegaron a ser influenciados por esta corriente pueden ser mencionados: Hegios, Agrícola, Wessel, Reuchlin, Celtis, Copérnico, Adriano VI, Erasmo y Lutero, aunque a este último no es fácil encasillarlo en una sola corriente, pues mostró resistencia con el humanismo que siempre criticó en Erasmo.

Dos de los más populares documentos devocionales del Siglo XIV, *Imitación de Cristo* (atribuido a Tomás de Kempis) y *Teología Germánica*, contienen pensamientos derivados de Eckhart, Tauler y los amigos de Dios, coincidiendo así con el espíritu característico de los Hermanos de la Vida Común.

La hermandad representó un esfuerzo sincero por la renovación dentro de la Iglesia y, aunque no fueron cismáticos, estaban conscientes de los abusos, la ignorancia y la inmoralidad que acosaba a una institución en profunda crisis; su objetivo era promover un cristianismo vivo dentro de la misma Iglesia, pero sus efectos, llegaron más lejos de lo que ellos mismos pensaron.

En este contexto de crisis de la teología y de la Iglesia vivida en el Siglo XIV y comienzos del Siglo XV, surgieron dos movimientos como resultado de la influencia de personajes como John Wicliff y John Huss, miembros del clero secular (no vinculados a las órdenes religiosas).

Wicliff pidió la independencia del poder temporal, que los bienes de la Iglesia pasaran a ser propiedad de la nación, que la Biblia fuera la única base de autoridad para la Iglesia y que la comunidad de elegidos tuviera a Cristo por cabeza. Además, cuestionó la transubstanciación y calificó al papado y a la Iglesia de su tiempo como una imagen del anticristo.

Sus seguidores, los Lolardos, continuaron con la predicación de las enseñanzas de su maestro entre el pueblo y esto provocó una revuelta popular. El Gobierno Inglés intervino para aplastar las revueltas, pero los escritos de Wicliff se difundieron más allá de Inglaterra y llegaron hasta Bohemia, la tierra de John Huss.

John Huss fue un predicador de Praga que cuestionó la mundanalidad de la Iglesia, la creciente inmoralidad de los sacerdotes y el culto a las reliquias que se difundía de manera escandalosa por gran parte de Europa. Huss fue excomulgado y condenado a la hoguera por defender las ideas de Wicliff en el concilio de Constanza el 14 de junio de 1415.

Sus seguidores se dividieron en utraquistas (aristocráticos) y taboritas (campesinos) en Bohemia (territorio de la República Checa), y alcanzaron una gran influencia en movimientos posteriores del Siglo XVI como los Hermanos Moravos, Lutero y el Pietismo.

Un representante del humanismo renacentista en Holanda fue Erasmo de Róterdam (1466-1536), quien se guió por los grandes modelos de la antigüedad cristiana: la Biblia y los Padres de la Iglesia. Él, trató de identificar lo que llamó la filosofía de Cristo, que debía servir como norma de orientación para el cristianismo. De ahí, que la renovación del cristianismo debía venir de las antiguas fuentes de la fe.

Lutero y la Reforma

Dos eventos más marcaron una ruptura del mundo europeo. Por un lado, en 1492, Cristóbal Colón llegó a América y fijó el inicio, para los europeos, de una ampliación de los límites conocidos del mundo medieval. Europa a su vez impactó a América dejando una huella imborrable hasta hoy.

De otra parte, en la misma Europa, Juan Gutemberg inventó en 1450 la imprenta, lo que facilitó la difusión de las ideas como nunca antes se había conocido.

Estos dos acontecimientos históricos influirían notablemente en el devenir inmediato de la historia de la Iglesia del Siglo XVI. Todo ese renacer y fortalecimiento de la piedad personal, tomó cuerpo y alma en un monje desconocido que llegó a ser representante del cambio de la época, tal vez, sin proponérselo. Lucien Febvre (1980), dijo que Lutero comenzó pensando en sí mismo y al final de su vida pública, en 1525 volvió a replegarse sobre sí mismo.

La figura de Lutero ha sido reconocida, detestada, reeditada y nuevamente cuestionada, propio de personajes de la historia que no sólo fueron así, sino que encarnaron el sentir, la ambivalencia y la crisis de una época que muchos otros experimentaron. Por eso se puede decir, casi, de todo acerca de Lutero, que era obsesivo, estudioso, consagrado, temeroso, neurótico, irascible, antisemita, burgués, académico, pastor, entre muchos otros calificativos que despliegan un aspecto de la vida en proceso.

En 1517 publicó las 95 tesis o proposiciones sobre Las Indulgencias, desde hacía varios años venía trabajando en la traducción de la Biblia al alemán, y en 1520 se dio un paso hacia la ruptura definitiva con tres escritos: *La Cautividad Babilónica de la Iglesia*, la *Libertad del Cristiano* y la *Carta a la Nobleza de la Nación Alemana*. Subrayo estos tres documentos porque ahí propone tres ideas fundamentales para la formación de la teología de la reforma: 1) la reducción del sistema sacramental a dos (Bautismo y Cena del Señor), 2) la afirmación de la sola gracia como medio de salvación que da libertad al cristiano y 3) la propuesta de una nueva relación entre Iglesia y Estado.

Estas tres ideas, además, sirven para mostrar más adelante la diferenciación con las 'otras reformas', pues la Reforma Protestante derivó muy pronto en otras reformas, y lo que podía parecer muy compacto a primera vista, resultó ser más diverso y fragmentado cuando acercamos la lente del análisis sobre este período.

La Reforma Protestante se expresó de manera diversa a medida que se fue difundiendo en Europa, y al tiempo en que hicieron aparición sus diferentes actores, pues no fue un movimiento organizado y dirigido por

Lutero como líder único, ya que no estaba posicionado para hacerlo; por el contrario, debemos tener en cuenta que el pensamiento de Lutero estaba en construcción, su meta no era formar una nueva iglesia, es más, muchos de sus escritos hoy tienen un valor histórico más que proposicional. Según Timothy George (1988) Lutero dijo una vez:

La primera cosa que deseo plantear es que la gente no debe usar mi nombre, y no deben llamarse a sí mismos luteranos sino cristianos. ¿Quién es Lutero? *La enseñanza no es mía*. Ni yo fui crucificado por alguno. ¿Cómo es posible que yo, un pobre gusano, haya llegado a ser el punto de referencia para que la gente llame a los hijos de Cristo por mi vil nombre? (p.53)

Las reformas

En Alemania, Martín Lutero fue acompañado por un grupo de amigos y maestros como Andres Carldstad y Felipe Melanchton, quienes le ayudaron a promover las ideas de la Reforma bajo la cobertura del príncipe Federico de Sajonia; pero, en la misma Alemania surgió Tomás Müntzer, quien fue uno de los mayores opositores de Lutero por su posición en torno al papel del Estado. Lluís Duch (2001) afirma que “(...) Müntzer jamás se consideró un discípulo de Lutero, sino que en los primeros años de su vida (hasta 1520-1521), lo trataba más bien como a un compañero de lucha contra las desviaciones de la Iglesia Romana” (p.22). Por su parte, Andrés Carlstad se distanció de Lutero muy pronto y se acercó al movimiento campesino, que estaba en ascenso en su lucha contra los señores y príncipes.

En Suiza la Reforma fue promovida por Ulrico Zwinglio, quien desde el principio lideró de manera intencional una reforma de la Iglesia y de la sociedad. Fue acompañado en principio por un grupo de amigos que posteriormente se distanciaron de él, casi por las mismas diferencias que hubo entre Müntzer y Lutero: la intervención del Estado en la resolución de los problemas internos de la Iglesia.

El grupo de amigos y discípulos de Zwinglio dieron origen al movimiento Anabaptista que fue liderado por Conrad Grebel, Feliz Manz y Jorge Blaurock, en 1523. Seguidamente, Miguel Sattler encabezó un movimiento de conformación de la Iglesia de creyentes, autónomamente constituida y

bajo la única autoridad de la Biblia. Bajo el liderazgo de Sattler apareció en 1527 la primera confesión Anabaptista, conocida por el nombre de la ciudad donde fue publicada “Schleitheim”.

El 24 de febrero de 1527, Sattler y Reublin lideraron una reunión de anabaptistas en Schleithem, donde surgió la confesión mencionada. Es muy probable que la haya bosquejado Sattler, y luego se haya hecho circular entre anabaptistas alemanes y suizos antes de la reunión. Esta es una de las confesiones de fe anabaptista que dio organización y solidez al movimiento, por momentos hundido en la precariedad, confusión y dispersión. Este documento fue tan importante que llegó a ser debatido personalmente por Zwinglio y posteriormente por Calvino, ellos se dedicaron a escribir respuestas a cada una de las afirmaciones registradas en ese texto, según afirma George Williams (1983).

Esta confesión no contiene estrictos conceptos doctrinales, no se discuten los temas comunes a una teología sistemática, sino que sus artículos aluden al orden y la disciplina dentro de las congregaciones. Los temas centrales son: bautismo, excomunión, cena del señor, separación del mundo, pastores, el Estado y los juramentos. Los siete artículos ponen las bases de una comunidad capaz de vivir y seguir cumpliendo con su misión sin apoyo mayoritario, ni estatal.

En esta confesión se promueve la membresía voluntaria, disciplinada y articulada en torno a la Biblia como base autoritativa, antes que por tradición o coerción al pertenecer a un territorio determinado. El pastor surge de la congregación, elegido por esta y en constante relación con ella, goza de autonomía relativa y está condicionado por su apego a la Palabra de Dios.

Según Williams (1983), este movimiento no tuvo una articulación fácil de identificar, pues como anabaptistas fueron calificados muchos personajes y grupos que disentían del modelo reformado y del católico, pero que tenían en común pocas creencias. Por ejemplo, algunos defendieron el uso de las armas, mientras que otros fueron estrictamente pacifistas, otros abogaron por fechar el día de la segunda venida de Cristo, mientras que la mayoría no enfatizaron esa doctrina; otros insistieron radicalmente en la separación de la Iglesia y el Estado, mientras que algunos creían conveniente ganarse

el apoyo de las autoridades para proteger la Reforma. En fin, la variedad es bastante amplia y por ese motivo es fácil confundir a un líder con otro, o un movimiento con otro.

Williams (1983), definió muy bien este movimiento de la siguiente manera:

Esta Reforma Radical fue un amontonamiento, muy laxamente integrado, de reformas y restituciones doctrinales e institucionales suscritas por anabaptistas de varios tipos, por espiritualistas y espiritualizantes de diversas tendencias (desde el marcial Tomás Müntzer, pasando por el *Grübler* individualista Sebastian Franck, hasta el quietista y pietista Gaspar Schwencfeld) así como por los racionalistas evangélicos, para quienes la única base esencial era el Nuevo Testamento (desde Juan de Valdés, pasando por Lelio Socino, hasta Pedro Gonesius). (p.6)

Es importante destacar que una gran diferencia de los anabaptistas y los primeros reformadores, a quienes ellos denominaron como “magisteriales”, consistía en que los primeros enfatizaban la *Restitutio* del cristianismo primitivo y los segundos la *Reformatio* de la Iglesia establecida.

Al finalizar la segunda década del Siglo XVI, este movimiento había experimentado muchas pérdidas humanas en revueltas, asonadas, persecuciones religiosas y procesos judiciales que terminaron en condena a muerte. Un nuevo capítulo de la historia de los mártires se escribió en el Siglo XVI, y en esta ocasión los perseguidos y los perseguidores eran de la misma religión, cristianos católicos, protestantes y anabaptistas.

Uno de los herederos de toda esta experiencia de persecución e ideas anabaptistas fue Menno Simmons, quien asumió el liderazgo de la comunidad sobreviviente en el peor momento anímico y de seguridad que pudieran tener. A él se debe, en gran medida, la supervivencia de las ideas de este movimiento, revisadas y ratificadas en concordancia con los primeros anabaptistas que fueron biblicistas, separatistas y pacifistas.

Las mujeres anabaptistas merecen una mención especial, ya que su condición resultó ser bastante dramática: fueron consideradas herejes, tanto por los católicos como por los protestantes, y muchas de ellas fueron procesadas y condenadas, acusadas de radicalismo religioso y social. El rol de las mujeres

ha sido discutido por varios estudiosos de la Reforma (Snyder y Huebert, 1996). Por ejemplo, Bainton y Williams creen que las mujeres anabaptistas participaron de la igualdad radical promovida por el anabaptismo tal como los hombres. Harold Bender, dice que el anabaptismo inevitablemente abrió nuevas perspectivas a las mujeres. Wolfgang Schauffle, dice que las mujeres emergieron como totalmente emancipadas en temas religiosos dentro del anabaptismo. Claus-Peter Clasen, dice que las mujeres en el anabaptismo no tuvieron un rol diferente más allá del que ya tenían las mujeres en el Siglo XVI.

Lo cierto es que en ningún momento se alcanzó el ideal de participación y reconocimiento de las mujeres en el movimiento Anabaptista, sin embargo, "...varios factores trabajaron juntos para dar a las mujeres un extenso margen de decisión individual y mayores oportunidades para la participación en el movimiento anabaptista de lo que era posible en ese momento en la sociedad" (Snyder y Huebert, 1996, p.10)

El énfasis en la decisión individual que llamaba al discipulado, dio oportunidad a que las mujeres respondieran por sí mismas a esa invitación.

(...) ni esposo o guardián pudieron tomar esa decisión. Si las mujeres se veían amenazadas por un esposo no creyente, por haber tomado esa decisión se sintieron libres para dejarlo. Las mujeres ejercieron un destacado liderazgo 'informal' en el proselitismo anabaptista, la lectura de la Biblia, en la enseñanza y predicación, en la escritura de himnos y en la práctica de la profecía. (Snyder y Huebert, 1996, p.11)

Snyder y Huebert dicen que las mujeres anabaptistas escogieron por su propia voluntad sufrir prisiones y tortura, hasta la muerte por la fe. De las pinturas y cuadros disponibles, una tercera parte de los mártires eran mujeres, en algunas regiones pudieron alcanzar hasta un 40%².

Linda Huebert (1996), dice que Weber en su análisis de las religiones de los no privilegiados, afirma que en las etapas tempranas de desarrollo la tendencia es permitir "igualdad para las mujeres", permitiendo su rol profético. Pero en las etapas de desarrollo posterior o tardío "hay una

2 Una obra clave para hallar estas imágenes es el *Espejo de los Mártires* publicado en 1685 y del cual hay una selección en la publicación de John S. Oyer y Robert S. Kreider, *Historias de Inspiración y Coraje*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Semilla, 1997.

rutinización y regimentación de las relaciones de la comunidad y hay una reacción contra manifestaciones pneumáticas entre mujeres”. Esa parece haber sido la historia posterior de las mujeres en el anabaptismo, por eso es necesario recuperar desde la historia y para el presente, su rol y sus reivindicaciones.

La segunda generación de la Reforma fue una concreción de los principios teológicos en la intención de transformación de la sociedad. Esta reforma fue liderada por Juan Calvino, quien después fue conocido como el gran formulador o sistematizador de las ideas teológicas de Lutero y Zwinglio.

Su ministerio tuvo como escenario la ciudad de Ginebra, Suiza, en donde estuvo dos veces. Según Jean Delumeau (1977), Calvino llegó a Suiza en 1535 buscando recogimiento y tranquilidad, primero estuvo en Basilea donde escribió la primera versión de la Institución de la Religión Cristiana, después fue a Ginebra donde encontró apoyo por parte de los consejeros de la ciudad y de Guillermo Farel, quien lo desafió a quedarse apoyando la Reforma.

Calvino, que ya conocía varias ciudades, decidió sin consultar con los demás predicadores, instaurar algunas costumbres que ya predominaban en Berna, pero los predicadores de Ginebra y los consejeros rechazaron lo que parecía una injerencia peligrosa de Berna. Esto provocó que perdiera el apoyo y tuvo que salir de la ciudad.

Delumeau (1977), dice que se radicó en Estrasburgo, donde estaba Martín Bucero, reformador protestante de esa ciudad y anfitrión de varios reformadores fugitivos que llegaban hasta allá para refugiarse por un tiempo. Después, y a solicitud de la nueva dirigencia ginebrina, Calvino y Farel regresaron para implementar de manera definitiva la Reforma en Ginebra.

En esta ocasión logró ganar el apoyo necesario para consolidarla y atrajo a estudiantes de varios países para prepararse en la Academia fundada por él. En esta, logró su formación quien llegaría a ser el reformador de Escocia y en gran parte difusor del calvinismo en Inglaterra, Juan Knox.

Igualmente, llegaron otros personajes como Miguel Servet, humanista y estudioso de la Biblia con quien Calvino entró en una profunda

contradicción por su antitrinitarismo, lo que produjo su excomunión de la Iglesia Ginebrina y la posterior condena a muerte por parte del consejo de la ciudad.

Finalmente, dos esfuerzos de reforma ocurrieron a mediados del Siglo XVI, la Reforma Anglicana y la Contrareforma Católica. Ambas, son diferentes en relación con el protestantismo, pero guardan similitud en el sentido amplio de anhelar una reforma de la Iglesia.

La Reforma Anglicana ocurrió en Inglaterra y fue liderada por el rey Enrique VIII, después sus herederas, María y Elizabeth se encargaron de formalizar el proceso de reforma dando origen a una iglesia con una teología protestante de tipo calvinista y zwingliana en una liturgia católica. No se hace justicia a la importancia de esta reforma al tratarla en un párrafo, pero debido a que nuestro interés ha sido el protestantismo inicial, debemos postergar el tratamiento más detallado de la Iglesia Anglicana. De allí, partieron nuevos movimientos influenciados por el puritanismo que llegaron a Norteamérica y marcaron el inicio del protestantismo en este continente antes que terminara el Siglo XVI.

Con la Contrareforma Católica sucede algo similar, no es posible tratar este movimiento adecuadamente en un párrafo, pero es inevitable mencionar lo que fue la respuesta católica al surgimiento del cisma protestante. Antes del Siglo XVI como hemos descrito al principio de este trabajo, hubo esfuerzos de reforma en la Iglesia Católica. Particularmente significativo, fue la Reforma Católica en España, liderada por la reina Isabel y por el cardenal Jimenez de Cisneros. No obstante, todo este esfuerzo de reforma fue perturbado por la aparición del protestantismo y revirtió el trabajo de reforma en un nuevo enfoque contra el protestantismo. Los resultados más importantes de este nuevo esfuerzo de reforma fueron el concilio de Trento y la orden de los Jesuitas.

A manera de conclusión

Conmemoramos los 500 años de la Reforma Protestante, pero lo hacemos de manera reflexiva, con autocrítica y sin revancha, porque cuando ubicamos la Reforma como punto de quiebre de reformas anteriores y

reformas posteriores, podemos contextualizar mejor este hecho histórico que marcó el rumbo de las iglesias cristianas, de la sociedad moderna occidental y de lo que hoy podemos hacer con este legado.

Celebramos que la Reforma protestante abrió las puertas para fomentar una experiencia personal con Dios, sacudió estructuras que desde siglos atrás buscaban ser reformadas sin lograrlo de manera satisfactoria, además la Reforma permitió renovar la reflexión teológica y las prácticas de la vida cristiana avivando la búsqueda de Dios y procurando evidenciar esa búsqueda en el mundo secular.

Lamentamos que esta Reforma no siempre fue asimilada con humildad y dependencia de Dios, que fomentó enfrentamientos entre grupos por cuestiones de religión, que dividió familias, que dio lugar a persecuciones, incluso, dentro del mismo protestantismo. Este aniversario no puede pasar por alto dichos errores y horrores, no con el fin de lacerarnos, sino con el propósito de no repetirlos.

La Reforma misma, en su momento evidenció que no era un fin en sí misma, sino que debería verse más bien como una bisagra sobre la cual giraran dos momentos clave de la historia del cristianismo. La Reforma dio lugar a otras reformas y esto debe valorarse como una invitación a examinar que nuestros esfuerzos siempre serán incompletos y que la tarea de reformar la Iglesia es continua, por eso como se invitó en el mismo Siglo XVI, la Iglesia siempre “reformanda” debe ser nuestro lema.

Bibliografía

- Delumeau., J., (1977). *La Reforma*. Barcelona, España: Nueva Clio.
- Duch., L., (2001). *Thomas Müntzer Tratados y Sermones*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Estep., W., (2001). *Renaissance and Reformation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.
- Febvre., L., (1980). *Martín Lutero: un destino*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- George., T., (1988). *Theology of the Reformers*. Nashville, Estados Unidos: Broadman Press.

- Oyer., J. S. y Kreider., R. S., (1997). *Historias de Inspiración y Coraje*. Ciudad de Guatemala: Semilla.
- Ozment., S., (1980). *The Age of Reform, 1250-1550 an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.
- Snyder., A. C. y Huebert., L. A., (1996). *Profiles of Anabaptist Women, Sixteenth-Century Reforming Pioneers*. Waterloo, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Williams., G. H., (1983). *La reforma radical*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LUTERO: La Biblia y su teología

MILTON J. MARTÍNEZ M.¹

Resumen

La principal característica de la Reforma Protestante del S.XVI fue la elaboración teológica que se construyó eminentemente desde la crítica y el pensamiento bíblico, fue la Biblia la que provocó la reflexión y la acción teológica.

A 500 años de este Cisma, la pregunta sobre el papel de la Biblia en la elaboración teológica, vuelve a tomar un lugar primordial, cuando - por un lado-, las experiencias religiosas aisladas de una adecuada interpretación del texto bíblico mueven solamente las emociones y, por otro lado, la academia tiende a alejar a las comunidades de una verdadera experiencia de fe, haciendo de la teología una simple cuestión de discurso racionalista.

Frente a estos desafíos, es necesario comprender la teología que propuso Lutero, como una reflexión que conduzca al desafío de la fe y provoque un llamado al verdadero seguimiento de Cristo.

Palabras clave: Reforma, Lutero, Sola Escritura, Teología.

Introducción

A 500 años de la publicación de las 95 tesis de Lutero, corresponde seguir preguntando sobre los postulados teológicos en ellas expuestos, su relevancia en su momento y su importancia en la actualidad.

¹ Licenciado en Teología de la Universidad de las Américas en Costa Rica. Especialización en Ética de la Universidad Uniminuto de Bogotá y Maestría en teología en la Universidad Javeriana de Bogotá. Ph.D. Th. en la Philipps Universität Marburg, Alemania. Investigador y profesor titular de A.T. en la Corporación Universitaria Minuto de Dios-Bogotá.

La Reforma Protestante es propiamente *Reforma*, en tanto la cuestión teológica fue la que creó el gran cisma, de lo contrario, no pasa de ser un simple acontecimiento histórico, político y social; de igual manera, no se trata de una teología del discurso, sino de una teología de la *praxis*, una teología que trascendió e impactó la espiritualidad y la naturaleza misma de la iglesia.

Las 95 tesis o postulados, son afirmaciones eminentemente teológicas, y aunque debaten cuestiones que formaban parte de la cotidianidad de los dogmas básicos, en realidad estaban tocando los aspectos más relevantes de toda construcción teológico-cristiana.

Después de un amplio ejercicio de debate y de oposición, estas tesis se fueron convirtiendo en el principal referente de la elaboración teológica protestante, hasta que se establecieron lo que llamaremos luego “Cinco Solas”. Una vez estas se conforman, podríamos afirmar que se constituyen en la síntesis perfecta de las 95 tesis, y por ende serán ahora las que orientarán la perspectiva teológica de la Reforma.

Conocemos como “Cinco Solas” al conjunto de cinco frases publicadas en latín durante el desarrollo y la evolución de la Reforma, la cuales contienen lo que se va a entender como los grandes pilares esenciales para la vida y práctica cristiana, constituyéndose además, en las creencias teológicas fundamentales para el cristianismo protestante.

Con estas “solas”, los reformadores rechazan de manera categórica toda práctica y toda doctrina que, según ellos, usurpaba los atributos y las competencias de Dios y de la Biblia, llegando así a proponer lo que hoy entendemos como los cinco pilares fundamentales de la Reforma, que a su vez serán los que provocan la confrontación con el cristianismo oficial del Siglo XVI.

No es equívoco considerar que estos cinco pilares son el punto de identidad del cristianismo protestante en el mundo hasta hoy, pues no solo recogen de manera magistral el contenido de las 95 tesis, sino que han puesto el fundamento para la reflexión teológica protestante.

- **Sola scriptura**: enseña que solo la Biblia es la palabra de Dios autoritativa e inspirada, por consiguiente, la única fuente de autoridad.

- **Sola fide**: es la afirmación de que la justificación se recibe sólo por la fe, sin ninguna mezcla ni necesidad de buenas obras, aunque la fe salvadora siempre se evidencia por las buenas obras.
- **Sola gratia**: es la doctrina que sostiene que la salvación viene solo por la gracia divina o gracia de Dios; es decir, por un “favor inmerecido”, no como algo que el pecador haya conseguido por sus propios méritos.
- **Solus Christus**: afirma que Jesucristo es el único mediador entre Dios y el hombre, y que no hay salvación por medio de ningún otro.
- **Soli Deo gloria**: declara que toda la gloria es solo para Dios, puesto que la salvación solo se lleva a cabo a través de su voluntad y acción.

A pesar de la simplicidad en el enunciado de estos cinco postulados, los mismos permiten construir la base de la doctrina cristiana, es decir, el asunto de la fe cristiana es en últimas un asunto de teología: de comprensión teológica y de elaboración teológica, y es justamente ese el telón de fondo de la Reforma del Siglo XVI.

Ahora bien, si el problema de fondo es un problema teológico, ¿cómo pretende resolverlo Lutero?

El problema que enfrenta Lutero

En la asamblea de los príncipes del sacro imperio romano germánico, llevada a cabo en abril de 1521, conocida como “la Dieta de Worms”, por haberse realizado en esta ciudad alemana, Lutero manifiesta con vehemencia aquellas celebres palabras que siguen resonando hasta nuestros días: “a menos que se me convenza por el testimonio de la palabra...” (frase que, evidentemente será la base para la posterior construcción de la premisa “solo escritura”),

(...) a menos que se me convenza, por el testimonio de la Escritura o por medio de la razón, que estoy equivocado; ya que no puedo confiar ni en las decisiones de los concilios ni en la de los papas, porque está claro que a menudo se han equivocado y se han contradicho entre si -, Mi conciencia está sujeta a los pasajes de las Escrituras que he citado, me encuentro cautivo a las santas Escrituras, - Daher kann

und will ich nichts widerrufen - por lo tanto no puedo y no quiero retractarme, ya que no es correcto, ni sano obrar contra la conciencia. ¡Que DIOS me ayude! Amen.

Con esta afirmación, Lutero sienta las bases de la propuesta teológica, lo que afirma, se convierte en una propuesta inquebrantable, con la que se establece *la Escritura* como base fundamental e irrestricta para toda elaboración teológica.

Dentro del marco de la celebración de los 500 años de las Reformas Protestantes, las iglesias Luterana y Presbiteriana de Colombia acaban de publicar el libro *500 años de las reformas protestantes 1517-2017*, este texto recoge una serie de artículos que abordan diferentes aspectos de las reformas protestantes. Uno de los artículos aborda la cuestión de *Sola Escritura*, allí el autor hace una interesante pregunta: ¿cuál escritura? Con ella, Barolin, intenta demostrar la gran dificultad para determinar hoy en día una única *Escritura*, habla de los diferentes cánones, de las diferentes traducciones y de las diferentes tradiciones escriturísticas. (2017, p.17)

No obstante, Barolín no considera dos aspectos, por un lado, el hecho de que Lutero tenía en su mano una escritura clara, definida y reconocible hoy en día, por lo que podemos afirmar con suficiente tranquilidad, que las diferentes alternativas de “canon”, no representan un problema para la construcción de la base doctrinaria de la fe cristiana. Los problemas con la diversidad de textos, se quedan en un asunto institucional y no teológico.

Pero por otro lado, se desconoce que no se trata simplemente de aceptar irrestrictamente la *Escritura* que manejaba Lutero, pero sí de reconocer en la *Escritura*, la única fuente de revelación. En realidad, el problema frente al que estamos no es cuál escritura, sino más bien cómo leerla.

Sola escritura:

Tillich, en su Teología Sistemática, manifiesta que existen diferentes fuentes de la teología, después de citar la Biblia, la historia, la filosofía, la cultura como fuentes de la teología sistemática, Tillich (1982) va a afirmar que: “Las fuentes de la teología sistemática solo pueden ser tales fuentes para quien participa en ellas, es decir, para quien tiene de ellas una experiencia propia.” (p.9).

De igual manera, Moltmann (1998), curiosamente rompe el esquema rígido de la escuela de alta crítica alemana, para afirmar que la experiencia misma puede ser fuente de la teología. Ahora bien, se hace necesario distinguir entre “hacer teología” como hecho de reflexión y comprensión de las realidades existentes, y la definición y establecimiento de la doctrina cristiana como tal.

Es decir, existe una gran diferencia entre la comprensión de la experiencia de Dios, sea esta individual o colectiva, y la definición de las creencias propiamente, toda vez que no necesariamente una experiencia, por legítima que esta sea, puede llegar a convertirse en principio rector para la fe cristiana colectiva, a no ser que el testimonio de la *Escritura* así lo corrobore.

La declaración de “las cinco solas” pone en primer lugar el principio de la *Sola Escritura*, dejando así claro que la *Escritura* es el fundamento de los demás principios. *Sola Gracia* lo es, porque la escritura lo evidencia, de igual manera lo serán *Sola Fe*, *Solo Cristo* y *Solo a Dios la gloria*.

En la conferencia expuesta en el marco del III Coloquio internacional de los 500 años de las Reformas Protestantes², el fraile franciscano Pierre Ramírez demostraba que cerca de dos siglos previos a Lutero, ya el fraile Guillermo de Ockam había dejado claro el principio de sola *Escritura*. Por su parte, el Papa Benedicto XVI, en su exhortación postsinodal *Verbum Domini* afirma: “cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser alma de la teología, y viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia esta teología ya no tiene fundamento...”, por lo tanto, la *Escritura* debe ser el fundamento de toda elaboración teológica. Mientras que el Papa Francisco reafirma la idea en el Artículo 70 de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* Sobre Las Universidades y Facultades Eclesiásticas, cuando afirma: “el estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la Teología, la cual se basa, como fundamento perenne, sobre la Palabra de Dios escrita...”

En realidad aquí no se pretende validar el principio de *sola Escritura* por el simple hecho de que Lutero lo afirmó, pues sería entonces una negación del principio mismo. La *sola Escritura* no lo es por el simple hecho de que

2 Coloquio realizado en la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, en convenio con la Iglesia Presbiteriana de Colombia y la Iglesia Luterana de Colombia, entre el 24 y el 27 de octubre de 2017.

Lutero lo dijo, la *sola Escritura* lo es porque necesariamente se requiere un único referente para la construcción de la fe cristiana, siendo que el cristianismo es católico (universal), así mismo lo debe ser el referente.

Otro de los aspectos que cuestiona Barolín (2017) en su artículo, es el hecho de que la *Escritura* en sí misma no es suficiente, toda vez que la misma está sujeta a la interpretación. (p. 17)

Aquí llegamos a dos aspectos vitales dentro de esta tesis. Por un lado, la idea de que Lutero defendió la libre interpretación de la *Escritura*, afirmación que no es precisa, pues en realidad lo que Lutero planteó fue el libre examen de las mismas, lo que implica en realidad, no que cada quien puede interpretarla como lo desee, sino más bien, dentro del marco de la realidad que se vivía en aquel entonces, Lutero propende por la libertad que debería tener cada persona de acercarse a la *Escritura* sin la restricción institucional.

Pero por otro lado, se debe tener en cuenta que, con el surgimiento de los métodos histórico-críticos y la escuela liberal alemana, los estudios bíblicos entraron en una “nueva fase”, mediada por los distintos métodos exegéticos.

Es en realidad este último aspecto el que Barolín aborda cuando cuestiona qué es lo que se debe “creer” sobre lo que afirma la *Escritura*. Sin embargo, aquí se debe volver entonces a la cuestión de la doctrina cristiana como tal, separada de la dogmatización de verdades institucionales.

Frente a este panorama surge entonces la cuestión del papel de la teología dentro del pensamiento protestante de la Reforma, partamos entonces por recordar que la teología nace por la necesidad de responder a los grandes interrogantes existenciales de los seres humanos, pero en el Siglo XVI, Lutero tiene que enfrentar a una iglesia que por años se había alejado la reflexión teológica y se había dedicado a cultivar dogmas petrificados.

Lutero pretende revivir entonces la vieja modalidad de los concilios, con el fin de reorientar la comprensión teológica, la Iglesia había pasado por una larga historia de concilios, debates, discusiones apologéticas y documentos de ratificación, debido a las grandes amenazas que se habían tejido en torno a los dogmas y las doctrinas del cristianismo; desde el primer concilio Apostólico convocado en Jerusalén en el año 51, según se nos narra en el

libro de los Hechos de los apóstoles 15.1-35 “cumpliendo el deseo del Señor Jesucristo y respetando el ejemplo de los santos apóstoles” y pasando por los otros grandes concilios ecuménicos convocados, las decisiones de estos mismos se componen por inspiración del Espíritu Santo, como se puede concluir de la expresión del citado Concilio Apostólico “Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros”.

Cada uno de estos concilios abordó temáticas muy trascendentales para el futuro de la Iglesia, desde el primer Concilio Ecuménico convocado en el año 325 en Nicea, para afirmar la verdadera doctrina acerca de la divinidad, eternidad y nacimiento del Hijo de Dios, en contraposición a las falsas enseñanzas del sacerdote de Alejandría, quien afirmaba que el Hijo de Dios fue creado por Dios Padre y que era solamente una criatura superior, de manera que negaba la divinidad y el nacimiento eterno de la segunda persona de la Trinidad.

Luego, el segundo Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla en el año 381, para afirmar la verdadera doctrina del Espíritu Santo en contraposición a la falsa doctrina de Macedonio que rechazaba la divina dignidad del Espíritu Santo (*la tercera Persona de la Trinidad*). Macedonio enseñaba que el Espíritu Santo no es Dios y que además estaba al servicio de Dios Padre y del Hijo de Dios como lo estaban los Ángeles. En este Concilio se estableció el dogma por el cual todas las *Personas* o *Hipóstasis* de Dios son equivalentes entre sí, en cuanto al poder, majestad, perfección y gloria, divinas.

Posteriormente, vendría el tercer Concilio Ecuménico, convocado por el emperador Teodocio II en el año 431 en Éfeso, motivado por la herejía sostenida por el patriarca de Constantinopla Nestorio, que comenzó a predicar que solo el hombre Jesús nació de María y en él la divinidad habita como en el templo, afirmando que se debe distinguir entre Jesús y el Hijo de Dios. Este Concilio también reafirmó la condenación a Pelagio que enseñaba que el hombre podía salvarse por sus propios poderes sin necesidad de tener la gracia de Dios.

Más tarde vendría el cuarto Concilio Ecuménico, ahora contra las falsas enseñanzas de Eutiques, quien rechazaba la naturaleza humana de Jesucristo, inventando una especie de absorción de la naturaleza humana en la naturaleza divina de Cristo.

Vendría también el Concilio Ecuménico de Constantinopla en el año 680, convocado principalmente con el objeto de combatir el monotelismo, cuyos seguidores admitían las dos naturalezas en nuestro Señor Jesucristo, divina y humana, pero una sola voluntad, la Divina. Pero un concilio más, el del año 787 en Nicea durante el imperio de Irene, tuvo por objeto poner en claro la cuestión del culto a las imágenes.

Y no solo habrían sido los grandes concilios los que habrían marcado el derrotero de la iglesia, también lo fueron los pensamientos de hombres grandes como Orígenes, Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Asís y Guillermo de Ockham, entre muchos otros.

Fueron muchos los debates que se tejieron en torno a la persona de Jesucristo. Su naturaleza, su obra y su condición actual. Se discutió sobre el Espíritu Santo, sobre la Trinidad, sobre la Iglesia, sobre María, sobre los ángeles, sobre el Demonio, sobre los sacramentos, sobre el ejercicio ministerial, entre muchos otros temas que generaron gran discusión.

Pero al parecer, para el Siglo XVI (la época de Lutero), la Iglesia misma no estaba interesada en discutir nada de lo que afirmaba, ni mucho menos estaba interesada en demostrar que lo que se afirmaba fuera sostenible teológicamente. Esa situación fue justamente la que provocó el espíritu enérgico de Lutero, buscando obligar a la Iglesia a que se abriera el debate.

Las 95 tesis son cuestiones teológicas que urgían por discusión, revisión y argumentación, y aunque la Iglesia se negó a dicha provocación en el Siglo XVI, poco a poco fue descubriendo la importancia de asumir los postulados teológicos con suficiente claridad y fundamentación.

El valor de la teología

Ciertamente, Lutero pasará a la historia principalmente por su pensamiento y su reflexión teológica, el resultado de todo su pensamiento, al igual que ocurrió con todos los concilios y debates anteriormente mencionados, las conclusiones y las decisiones afectaron de manera directa a la Iglesia. No fueron asuntos que se quedaron en el papel, sino que fueron asuntos que trascendieron a la vida y a la acción del común de la Iglesia, las

grandes propuestas teológicas provocaron cismas, molestias y divisiones. Hombres y mujeres murieron por lo que creían. Otros fueron perseguidos por sus tesis, pero todos ellos enseñaron sus postulados, los defendieron y transformaron la Iglesia a partir del pensamiento.

Es por esto, que una de las grandes preocupaciones (quizá la más importante) que hoy tiene que asaltar la reflexión teológica en la academia, es justamente responder a la pregunta, ¿cómo afecta nuestra reflexión teológica a la Iglesia? ¿Nuestra reflexión teológica está trascendiendo en las aulas y en las comunidades?

Cuando reflexionamos sobre los aportes de la teología de la Reforma, nos enfrentamos necesariamente a la reflexión sobre la teología para el Siglo XXI, pues no tiene sentido seguir considerando a una teología que se haya quedado petrificada en el pasado como un simple hecho histórico. Tenemos que enfrentar la pregunta sobre el papel de la teología frente a los desafíos de las nuevas propuestas eclesiológicas, que en la mayoría de los casos, no están partiendo de la reflexión teológica, y no lo hacen porque justamente el legado de la *sola Escritura* se ha venido desvaneciendo sistemáticamente.

Lo que mueve a la iglesia en este inicio de siglo, no es un aula de clase, ni un libro especializado de teología, mucho menos el estudio comprometido y responsable de la *Escritura*, sino más bien las grandes aglomeraciones de gentes, agolpamientos que no son propios de una corriente específica, protestante, católica o evangélica, sino que vemos estas masas en los diferentes grupos representativos del cristianismo mundial. Parece ser que la búsqueda que acompaña al hombre y la mujer de hoy, es una búsqueda que camina por horizontes diferentes a los horizontes que recorre la teología de la academia.

Los milagros, las sanidades, las experiencias extáticas, la glosolalia, o el hablar en lenguas desconocidas, la expulsión de demonios, las largas jornadas de oración acompañadas de desinhibiciones, las actividades que alimentan las emociones y estimulan el baile (danzas), entre muchas otras expresiones, acompañan la liturgia y le dan un aire de modernidad, o más bien de posmodernidad, sin distinguir alguno entre las diferentes instituciones cristianas, pero esa liturgia es la que atrae y la que convoca.

Por su parte, el teólogo de hoy, se ha distanciado tanto de estas expresiones cúllicas, que incluso, en muchos casos, la teología está en manos de hombres y mujeres aislados de la comunidad (en tanto comunidad de fe). Quizá las experiencias de comunidad que viven muchos teólogos hoy, sean experiencias importantes, valiosas y apropiadas para dar respuestas desde la sociología u otras ciencias humanas, pero no necesariamente desde la teología como reflexión del misterio de la fe. Y su alejamiento se deberá, en muchos casos, a la aversión que los académicos le han tomado a la experiencia del misterio de la fe. La teología se ha vuelto, entonces una reflexión del papel y del escritorio, mientras los que viven y experimentan su fe desde esos estadios, que (dicho sea de paso), representan el altísimo porcentaje de la Iglesia,

La reflexión no puede ser simplemente cuestión de crítica, la descalificación y la condena, por el contrario, “(...) la asistencia del Espíritu queda sin consecuencias” (Boff, 1991). Bienvenidas sean éstas cuando sean necesarias, pero ellas mismas también deben reconocer en la experiencia de la fe, una experiencia real y legítima, y por lo tanto, reconocerla como una fuente legítima de la teología. Debe haber una reflexión en donde se asuma que el Cristo del que hablamos es real y que el Espíritu está presente y actuando en la Iglesia de hoy, y que esas realidades trascienden el pensamiento, la reflexión y el racionalismo, y se convierten en vida. Vida para el hombre, vida para la mujer y vida para la Iglesia. (...) el Espíritu está también en los fieles” (Boff, 1991, p.54).

Es así, como al hablar de nuevas propuestas eclesiológicas, se hace referencia a una serie de movimientos que vienen marcando la dinámica del cristianismo en los últimos tiempos. Hay hombres carismáticos que reúnen grandes cantidades de fieles, algunos se autoproclaman Jesucristo, o su vocero exclusivo, los grandes conciertos de música, las grandes convocatorias para recibir sanidad física y otros tantos grandes eventos similares. Todo esto nos hace pensar que la iglesia también ha entrado en la dinámica de los “hiper mercados”. La búsqueda de lo grande, y es que parece que los grandes supermercados han logrado dominar el mercado de tal forma que por su gran poder de adquisición, le pueden ofrecer a sus clientes productos más baratos que en las pequeñas tiendas. Hay descuentos, promociones y acumulación de puntos. Pague dos y lleve tres.

Son tantos los atractivos, que ir de compras a las pequeñas tiendas no es agradable. Incluso, en los grandes supermercados, los productos muchas veces son más frescos, variados y bien presentados.

Muchos fieles de la iglesia de hoy están buscando justamente lo que Lutero combatió con gran angustia, lugares en donde la fe también se ofrece con “promociones”, “descuentos” y “tres por el pago de dos”. Muchos buscan la comodidad, la presentación y la elegancia, mientras que otros buscan la diversidad y el facilismo. Los grandes nombres atraen y los espectáculos innovadores entusiasman. Pero la Iglesia, día a día, va quedando sin un verdadero fundamento sólido y trascendente. Sin embargo, a los teólogos pareciera importarles poco estos fenómenos y se han dedicado tanto a resolver sus grandes elucubraciones teológicas y filosóficas, que cada vez son menos relevantes en la dinámica de la Iglesia de hoy. El discurso teológico parece que ya no convence ni atrae, es simplemente como una pequeña tienda, en la acera de enfrente de un “híper mercado”.

En realidad, muchos de estos movimientos modernos dan pereza. No vale la pena pensarlos, reflexionarlos y mucho menos hacer grandes disertaciones para contrarrestarlos o aprobarlos, tal como ocurría en el Siglo XVI. Su poca profundidad exegética y argumentativa desmotivan al teólogo. No obstante, son esos movimientos los que están conduciendo los derroteros de la Iglesia. Luego, si esos movimientos y esas doctrinas no merecen la reflexión, la Iglesia que está caminando esos caminos, si la merece. Es decir, no se debe buscar motivación en los movimientos, se debe buscar la motivación en la Iglesia, pues la teología debe servir a la iglesia.

Dietrich Bonhoeffer, Teólogo alemán y luterano, dedicó sus cortos años, antes de ser condenado a muerte por su oposición a la política de Adolfo Hitler, a proponer y a trascender de acuerdo con el legado teológico de Lutero. Su gran preocupación fue justamente los derroteros de la Iglesia; su disertación teológica se ocupó del papel de la iglesia en la sociedad y su compromiso de fe, como lo registran sus palabras cuando afirma que “la Iglesia conoce y confiesa su culpa” (Bonhoeffer, 2000, p.110-112). En esta amplia declaración, Bonhoeffer se hace vocero de la Iglesia y confiesa que esta fue muda cuando debió haber gritado, que reconoce haber sido testigo del abuso, de la violencia brutal, del sufrimiento físico y psíquico de un sinnúmero de inocentes, de la opresión, el odio y el homicidio, sin haber

alzado su voz por ellos, sin haber encontrado los medios para acudir en su ayuda y que es culpable de las vidas de los hermanos más débiles e indefensos de Jesucristo.

Es común leer a Bonhoeffer insistiendo en el “Seguimiento”, “El Costo de ser Discípulo” o “El precio de la gracia”, pues “Cuando Cristo llama a un hombre, le ofrece a venir y morir”. En su obra *El precio de la gracia*, Bonhoeffer, dedica su primer capítulo a confrontar una realidad vivida en la Iglesia, la experiencia de una gracia barata, frente a la necesidad de conocer una gracia cara. En este capítulo, el autor denuncia esa gracia que se predica, la gracia de la comodidad y el facilismo, a la que denomina *la gracia barata*, mientras que afirma que en realidad la verdadera gracia es una *gracia cara*:

Es cara porque llama al seguimiento, es gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo; es cara porque le cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida; es cara porque condena el pecado, es gracia porque justifica al pecador. Sobre todo, la gracia es cara porque le ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo (1999, p.16).

Una reflexión teológica llena de argumentos y de profundidades teológicas, corre el peligro de ser, en últimas, una teología que invite a la vivencia de la *gracia barata*. Pero una reflexión teológica que parta de la vivencia de la Iglesia y la experiencia de la fe, orienta, ayuda, prepara y capacita.

¿Acaso propuso Lutero que hay que olvidarse de las profundidades del pensamiento, de las grandes disertaciones y del gran recorrido que ha seguido la teología llegando al planteamiento de magnas tesis y postulados?

Más bien tenemos que decir que fue completamente lo contrario, Lutero no pretendió llegar a un equilibrio. No se trata de ser “*equilibrados*”, ni muy allá, ni muy acá, realmente no se trata de esto. Se trata, más bien, de estar muy allá, pero también muy acá, se trata de ser teólogo con grandes recursos científicos, se trata de ser exégeta, se trata de ser profundo, pero igualmente se trata de una profundidad que trascienda tanto en el pensamiento, como en la vida de fe.

Nuevamente, es el teólogo Luterano Moltmann quien nos ayuda a encontrar un camino en su libro *El Dios crucificado*, quien ocupa el primer capítulo en disertar sobre la identidad y la relevancia de la fe. Allí el autor, con un gran tacto, logra identificar lo que llama la doble crisis, *identidad y relevancia*. Mientras la teología más intente incidir en los problemas de la actualidad, más profundamente se sumerge en una crisis de identidad cristiana, pero si intenta reafirmar su identidad en dogmas, ritos e ideas, la teología se sume en una crisis de relevancia y pierde la credibilidad (1975, p.17).

Tal como asumió su responsabilidad Lutero cada vez que se tuvo que enfrentar a los grandes debates, la teología debe enfrentar ese reto. No se trata solamente de presentar discursos acordes con el nivel académico del auditorio, que generalmente será un auditorio especializado, y el expositor podrá así sentirse “a la altura”; sino que se trata de entender que los discursos deben apuntar al encaminamiento de una iglesia que se está sintiendo abandonada por los teólogos. Teólogos que han venido creando una especie de clase social elevada, a la que la iglesia no tiene acceso, una teología que se ha hecho para “subir” y no para “bajar”.

Muchos teólogos asumen su verdad, como la verdad que la Iglesia debe seguir, y no descubren que en muchas ocasiones la Iglesia no comprende esa verdad (Boff, 1991, p.54) y por el contrario, la verdad que está viviendo corresponde a una realidad a la que no encuentra respuesta.

Si podemos descubrir que no somos poseedores de una verdad absoluta y que en la experiencia la Iglesia está viviendo también la verdad, si podemos descubrir que la vida de la Iglesia es más importante que la producción de discursos publicables, si entendemos que “el fin de todo el discurso oído es este, ‘Teme a Dios y guarda sus mandamientos’ (Ec: 12.13), entonces estaremos ante la gran posibilidad de hacer una teología que nos acerque a la Iglesia y no una teología que nos aleje de ella, una teología que responda a los grandes retos del Siglo XXI.

El teólogo debe comprender la suposición planteada por G.E. Lessing, en *Acerca de la verdad*, citada por Leonardo Boff (1991, p.20):

Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en la izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: ¡Elige!, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: ¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti!

Tal como invita Lutero, a partir de su llamado a la *sola Escritura*, la teología debe volver a ser una reflexión que conduzca al desafío de la fe, debe ser un llamado al verdadero compromiso con el proyecto de Dios y una provocación a seguir a Cristo, a costa de la persecución, la crítica y la descalificación. La teología debe volver a ser un espacio para la construcción de la comunidad de fe.

Estos legados solo serán posibles cuando los teólogos mismos vuelvan a la experiencia de la fe, a partir de la *Escritura* como alma de la teología, o cuando los que viven la experiencia de la fe, se motiven a “hacer teología”.

Conclusión

¿El espíritu de la teología de Lutero propone entonces que para ser un teólogo trascendente, éste deba entrar en una dinámica extática y convertirse en un teólogo de la experiencia?, quizá lo que en realidad propone (tal como lo experimentó Lutero) es que cada teólogo debe darse buenos periodos de su vida en que su pluma descansa y su espíritu se vivifique.

La teología que propuso Lutero es una teología que debe volver a ser una reflexión que conduzca al desafío de la fe, debe ser un llamado al verdadero compromiso con el proyecto de Dios y una provocación a seguir a Cristo, a costa de la persecución, la crítica y la descalificación. La teología debe volver a ser un espacio para la construcción de la comunidad de fe.

Estos legados de la Reforma Protestante, solo serán posibles cuando los teólogos mismos vuelvan a la experiencia de la fe, o cuando los que viven la experiencia de la fe, se motiven a “hacer teología”, no obstante, no se trata, como ya lo hemos advertido, de una teología del discurso, sino de una teología de la *praxis*, una teología que trascienda e impacte la espiritualidad y la naturaleza misma de la Iglesia. Una teología así, solo puede ser lograda cuando se trace desde el principio de *sola Escritura*.

Bibliografía

- Hernández., A. y Sanmiguel., F., (2017). *500 años de las reformas protestantes 1517-2017*. Colombia: IPC y IELCO.
- Boff., L. (1991). *La misión del teólogo en la iglesia*. Navarra: EVD.
- Bonhoeffer., D. (1999). *El precio de la gracia*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Moltmann., J. (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1998). *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme.
- Tillich., P. (1982). *Teología sistemática, la razón y la revelación, el Ser y Dios T.1*. Salamanca: Sígueme.

PRINCIPIOS DE TRADUCCIÓN DE LUTERO

COSME DAMIÁN VIVAS V.¹

Resumen

En esta ponencia se trata, en primer lugar, la experiencia de Martín Lutero como traductor de la Biblia y, en segundo lugar, los principios de su traducción de la Biblia, esbozados, básicamente, en su “Misiva sobre el arte de traducir”, conocida también como “Carta abierta”, en la cual presenta una defensa al ataque de uno de sus contradictores que lo acusó de haber cometido muchos errores en su traducción del Nuevo Testamento. Se deja en claro que Lutero nunca se da a la tarea de presentar de manera exhaustiva y sistemática una teoría de la traducción.

Palabras clave: Biblia, principios de traducción, equivalencia dinámica, equivalencia formal.

Introducción

La presente ponencia: “Principios de traducción de Lutero” trata, en primer lugar, de la experiencia de Lutero como traductor y, en segundo lugar, de los principios de su traducción, extraídos, básicamente de su *Misiva sobre el arte de traducir*, escrita en 1530, la cual se encuentra en *Lutero. Obras*, edición preparada por Teófanés Egido, y publicada por Ediciones

1 Licenciado en Teología y magister en Teología del Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali. Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, licenciado en Recursos Eclesiásticos, Universidad Evangélica de las Américas y magister en Estudios Teológicos de Southwestern Theological Baptist Seminary, Forth Worth, Texas. Pastor ordenado de la Iglesia Bautista desde el año 1973. Profesor de Antiguo Testamento y Hebreo por más de 25 años en diferentes instituciones a nivel nacional. Actualmente es el Director de Traducciones de la Sociedad Bíblica Colombiana.

Sígueme. De igual forma, el autor expresa su gratitud a Rudi Zimmer, Director Ejecutivo de la Sociedad Bíblica de Brasil, por permitirle hacer uso de su conferencia dictada con ocasión del XII Encontro da Fé Reformada, bajo el tema general: “Reforma Protestante – Manifestação da graça de Deus”, en Victoria, Brasil, el día 19 de octubre de 2017.

La traducción de la Biblia ha sido una preocupación constante del pueblo de Dios. Ya en el siglo III a. C. se lleva a cabo la traducción de los libros sagrados de los judíos, del hebreo al griego, que se conoce como la *Versión de los Setenta* o la *Septuaginta*. Posteriormente, los judíos de Palestina emprenden otras traducciones al griego, cuando sintieron que los cristianos se habían apropiado de la *Septuaginta*. Pero también tradujeron sus escritos a otros idiomas, como el arameo. Dentro del pueblo cristiano también ha sido una misión de alta estima, ya que se considera fundamental para el cumplimiento de la Misión que Jesús le encargó (Mt 28.16-20). Por eso, antes de Lutero, ya existían traducciones de la Biblia a diversos idiomas. Hoy día, según los datos de las Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), existen traducciones de la Biblia a unos 2008 o más idiomas.

La empresa de traducir la Biblia está en conformidad con el valor que Lutero le da a la misma, ejemplo que seguirán los demás reformadores. Uno de sus fundamentos teológicos es precisamente “la sola Escritura”. Para los reformadores, empezando con Lutero, la Biblia es considerada como la única regla de fe y práctica, y no vacilaron en afirmar que su autoridad estaba por encima de las declaraciones de los concilios de la Iglesia y de la tradición: “la creencia tradicional en la autoridad de la Iglesia romana, cayó y fue sustituida con la autoridad exclusiva de las Escrituras como regla de fe” (Bainton, 1978, p. 403). La vida, teología y pastoral de Lutero están determinadas por la Biblia. “Lutero trata de hacer de la Palabra de Dios el punto de partida y la autoridad final de su teología” (González, 2009, p. 45). Su encuentro con la Biblia fue un encuentro consigo mismo, pues se reconoce como alguien necesitado de la misericordia de Dios. Es en esta Palabra y por medio de ella que logra tranquilizar su espíritu angustiado y atormentado.

No se dice nada del otro mundo al afirmar que Lutero fue un conocedor privilegiado de la Biblia. Muchas horas de su vida religiosa debió pasar a solas con el libro sagrado, causa en buena parte de su primera desventura y solución de todos sus conflictos posteriores (Egido, 2016, p. 47).

Lutero estaba convencido que en la Biblia se podía encontrar instrucción, consuelo, doctrina, promesas y hasta amenazas:

Decía una vez el honorable señor doctor Martín Lutero al señor Felipe Melanchton, al doctor Justo Jonás y a otros, a propósito de las sagradas Escrituras, que se parecía ésta a un bosque inmenso con toda suerte de árboles, de los cuales se podía coger las frutas más variadas; que en la Biblia se podía encontrar todo consuelo, doctrina, enseñanza, advertencia, promesa, amenaza, etc.; y que no había ningún árbol en este bosque al que no hubiera sacudido y del que no hubiera cortado un par de peras o manzanas (Egido, p. 442).

En cuanto a su interacción con la Biblia, Lutero testifica que desde joven se acostumbró a la Biblia y la leía tan a menudo que llegó “a conocerla tan a la perfección que sabía dónde se hallaba cada sentencia y adónde acudir para encontrarla si había que hablar de ella” (Egido, p. 444). Aunque leyó comentarios sobre la Biblia, prefirió ir directamente a ella, “porque es mucho más recomendable ver con los ojos propios que con los ajenos” (Egido, p. 444).

Como bien se sabe, llegó a ser profesor de Biblia en la Universidad de Wittenberg, donde enseñó el libro de los Salmos y la carta de Pablo a los Romanos. En su estudio del primero, llegó a comprender el significado del concepto de la justicia de Dios. Al estudiar la carta a los Romanos llega a la conclusión de que la salvación es solo por la gracia de Dios.

No sólo se esforzó por estudiar a profundidad la Biblia, sino que también consideró necesario ponerla al alcance, no solo de los líderes espirituales, sino de todo el pueblo. Por eso, no vaciló en sostener que las Escrituras deberían estar en el lenguaje de la gente, para que pudieran leerla, de modo que pudieran dejarse hallar por Jesucristo, pues, en última instancia, para Lutero “la Biblia es la Palabra de Dios porque en ella Jesucristo se llega a nosotros. Quien lee la Biblia y no encuentra en ella a Jesucristo, no ha leído la Palabra de Dios” (González, p. 46). Por eso, no vacila en sostener que la Biblia debe ser objeto de estudio, no solo en la iglesia, sino también en la escuela (Bainton, p. 117). Siendo consecuente con esto, se dio a la tarea de traducir la Biblia al alemán, directamente de los idiomas originales.

Lutero y su experiencia como traductor

Mientras estaba en Wartburgo, Lutero, en tan solo tres meses realiza la traducción del Nuevo Testamento, desde el griego al alemán, el cual “fue publicado por primera vez en septiembre de 1522, pero continuó revisándolo hasta el día de su muerte en 1546” (Bainton, p. 176). Después de esto, emprendió la tarea de traducir el Antiguo Testamento, lo cual le llevó mucho más tiempo. Fue en 1534 cuando completa la traducción de toda la Biblia, se sabe que antes de esta traducción ya existían otras traducciones en alemán, “pero ninguna tenía la majestad de dicción, la amplitud de vocabulario, el sabor telúrico nativo y la profundidad religiosa de la de Lutero” (Bainton, p. 176). De hecho, como lo dice Zimmer, ya existían 18 traducciones de la Biblia al alemán, de las cuales “14 eran en alemán erudito y 4 en alemán popular” (2017, p. 4).

La experiencia de Lutero como traductor es, básicamente, la misma de cualquier traductor que se dedica a esta tarea de forma seria y responsable, con el anhelo de mantener la fidelidad al texto Sagrado y, al mismo tiempo, hacerlo claro y diáfano al lector de dicha traducción. En cuanto a su traducción del Nuevo Testamento, afirma: “he traducido el nuevo testamento lo mejor que me ha sido posible y que mi conciencia me lo ha permitido (...) con la única intención de prestar un servicio a quienes no pueden hacerlo mejor que yo” (Egido, p. 308). Un testimonio similar lo encontramos en el prólogo a la traducción del libro de Eclesiástico:

Estáis, pues, invitados a leerlo con benevolencia y atención, así como a mostrar indulgencia allí donde se crea que, a pesar de nuestros denodados esfuerzos de interpretación, no hemos podido acertar en alguna expresión. Pues no tienen la misma fuerza las cosas expresadas originalmente en hebreo que cuando se traducen a otra lengua. Cosa que no sucede sólo en esto, sino que también la misma Ley, los Profetas, y los otros libros presentan no pequeña diferencia respecto de lo que dice el original (BJ, 1976).

Reconoce que no le fue una tarea fácil, que en ocasiones, él y su equipo no avanzaban mucho:

Nos ha sucedido con mucha frecuencia estarnos atormentando y preguntando durante dos, tres o cuatro semanas por una sola palabra

y no haber dado con ella todavía. Cuando andábamos traduciendo a Job, nos ocurría al maestro Felipe, a Aurolgallo y a mí que apenas si acabábamos tres líneas en cuatro jornadas (Egido, p. 310).

En aquellos casos en que no le fue fácil traducir un texto, de manera que quedara contento con su traducción, Lutero optaba por hacer primero una traducción literal, es decir, de acuerdo con el orden en que aparecen las palabras en el idioma original:

Luego tomaba cada palabra separadamente y vertía un torrente de sinónimos. De entre ellos elegía los que no sólo eran más adecuados al sentido sino que también contribuían al equilibrio y el ritmo de la frase. Luego todo esto solía ser puesto de lado a favor de una traducción libre para asir el espíritu. Finalmente unía lo meticoloso y lo libre (Bainton, p. 176).

Siempre, procuró dar con los términos más adecuados. Cuando no daba con el término correcto se daba a la tarea de investigar con las personas que podían arrojarle luz. Así, por ejemplo, para su traducción de Apocalipsis 21, donde se mencionan diversos tipos de piedras preciosas, “examinó las joyas de la corte del elector de Sajonia. Para las monedas de la Biblia consultó las colecciones numismáticas de Wittenberg” (Bainton, p. 176). Cuando tuvo que traducir el sistema sacrificial de Levítico, fue al carnicero, cuantas veces le fue necesario, para obtener el nombre exacto de cada una de las “partes internas de cabras y bueyes” (Bainton, p. 177). Para la identificación de aves y bestias mencionadas en el Antiguo Testamento, y de las cuales no tenía un conocimiento exacto, pero que eran citadas en la Vulgata, le pidió a Spalatin que le ayudara:

Describidme, por favor, más exactamente y nombradme las especies de aves de rapiña: milano, buitre, azor, gavilán, etc. (no conozco bien su aspecto); de animales de cazar cabra, gamuza, cabra montés, corzo, etc.; en cuanto a reptiles tengo: el armiño, la comadreja, el ratón, el escuerzo, la rana, la salamandra, etcétera; de aves nocturnas: lechuza, cuervo, búho, mochuelo, autillo. Pero, ¿qué diablos es un tragelaphus, un pyrgus, un oryx, un cameleopardo? (Bainton, p. 177).

Para hacer una traducción que fuera entendida por la gente de su tiempo, a la cual iba dirigido su trabajo, consultaba con la gente misma, pues, eran los hablantes del idioma los que podían indicarle la mejor manera de

decir las cosas. Tenía la ventaja de que conocía tanto el alemán hablado por la gente culta e intelectual, como el que hablaba el campesino y la gente común y corriente, y, por su lectura de los místicos alemanes, estaba familiarizado con el lenguaje religioso. Al respecto dijo:

No hay que solicitar a esas letras latinas cómo hay que hablar el alemán (...) a quienes hay que interrogar es a la madre en la casa, a los niños en las calles, al hombre corriente en el mercado, y deducir su forma de hablar fijándose en su boca. Después de haber hecho esto es cuando se puede traducir: será la única manera de que comprendan y de que se den cuenta de que se está hablando con ellos en alemán (Egido, p. 311).

Como traductor, tuvo que sufrir el ataque de sus oponentes, especialmente del duque Jorge de Sajonia, quien prohibió que la traducción del Nuevo Testamento de Lutero circulara en su circunscripción. Esta prohibición se debió a las críticas que Emser le había hecho a la traducción. Según éste, la traducción de Lutero estaba plagada de errores. Uno de esos errores fue la traducción de Romanos 3.28, ya que Lutero insertó la palabra “sola”, aunque no se encuentra en el griego. A esto Lutero respondió:

Lo mismo le sucedió a san Jerónimo cuando tradujo la Biblia; todo el mundo se hizo de buenas a primeras su maestro; él era el único incapacitado para cualquier empeño. Y así dictaminaban sobre la obra del buen hombre quienes no podían ni limpiarle las sandalias. Por eso, debe armarse de paciencia quien desee una obra buena en público, ya que el mundo se empeña en ser el único maestro avisado y sin embargo, hace todo al revés. Todo lo somete a su juicio el que es incapaz de hacer nada por sí mismo. En fin, que éste es su oficio y nunca podrá apearde de obrar de esta manera (Egido, p. 308).

Esto mismo ocurre en la actualidad con las nuevas revisiones o traducciones que se hacen de la Biblia. Por lo general, son quienes no tienen un conocimiento de los idiomas originales de la Biblia, ni saben de las Ciencias bíblicas, quienes lanzan juicios que descalifican tal o cual traducción, y no dejan de haber quienes, que no sólo le ven errores, sino que satanizan tanto a la traducción, como a traductores.

Lutero reconoció que su traducción no era perfecta, pero la defendió. Una muestra de eso es el hecho de que estuvo dispuesto a revisar, una y otra

vez, su traducción, no solo del Nuevo Testamento, sino de toda la Biblia. De esa manera, aunque no lo diga de forma explícita, reconoce que no hay una traducción perfecta; y, sin duda alguna, toda traducción de la Biblia es perfectible. Con ocasión de las críticas recibidas, afirma que nadie está obligado a leer su traducción, pero también sostiene que “a nadie le está velado realizar una traducción más perfecta” (Egido, p. 308).

No tuvo reparos en fustigar fuertemente a sus contradictores al defender su traducción del Nuevo Testamento; les da títulos insultantes y expresiones sarcásticas, como: “papista”, “asno”, “¡magníficos colegas”, “cabezas de borrico”. Consideraba que ninguno de los “papistas” tenía la capacidad para traducir la Biblia:

Si yo, el doctor Lutero, hubiera podido sospechar que todos los papistas juntos estuviesen dotados para traducir exacta y correctamente un capítulo de la Escritura, me hubiera rebajado con toda seguridad y les habría pedido su ayuda y su asistencia para la traducción del nuevo testamento. Pero me he ahorrado, y les he ahorrado, esta molestia, puesto que sabía muy bien, y lo sigo viendo con mis propios ojos, que ninguno de ellos tiene idea de cómo hay que traducir o hablar el alemán correctamente (...) Sé muy bien el arte, la entrega, el sentido común y la inteligencia que requiere el buen traducir; de esto saben menos ellos que el asno del molinero, puesto que nunca han puesto manos a la obra (...) Si me hubiese visto precisado a solicitarles consejo para traducir las dos primeras palabras del capítulo primero de Mateo (Liber generationis), ninguno hubiera podido decir ni “cuacuá”. ¡Y estos magníficos colegas se empeñan en juzgarme a mí y a mi obra entera! (Egido, p. 308).

A Emser, quien criticó la traducción del Nuevo Testamento, lo acusa de haberlo plagiado, aunque le haya hecho algún cambio:

¿Qué ha hecho? Pues se ha apropiado de mi nuevo testamento al pie de la letra, ha prescindido de mi prólogo, de mis notas y de mi nombre, ha puesto en su lugar su nombre, su prólogo y sus glosas y, bajo su firma, está vendiendo este nuevo testamento que es mío (...) Que a nadie se le ocurra pensar que estoy mintiendo (...) Muy bien puedo aguantar que en algún lugar contado hay incluido algún remiendo o alguna variante –aunque no esté de acuerdo con todo–; esto no me importa gran cosa, si es que es concorde con el texto. Por este motivo no he querido escribir nada en contra (Egido, p. 309).

Es sabido que Lutero se basó, para su traducción, en la Biblia Hebraica, en el Nuevo Testamento de Erasmo y en la Vulgata, por la mención en más de una ocasión a las letras latinas en varios de los textos que cita en defensa de su traducción.

Los principios de traducción de Lutero

En su *Misiva sobre el arte de traducir*, Lutero, aunque no de forma sistemática, esboza algunos principios que se deben tener en cuenta en la traducción de la Biblia, los cuales él y su equipo siguieron.

La traducción de la Biblia debe ser hecha por personas cristianas, piadosas, con madurez espiritual

Tan solo un cristiano genuino, dotado del Espíritu Santo, está en capacidad de hacer una traducción precisa de la Biblia. Creía firmemente que “es imposible entender correctamente la palabra de Dios, si no es por mediación del Espíritu Santo” (Egido, p. 177). Por eso, consideraba que ni siquiera un seudocristiano o un judío tenían la idoneidad para tal empresa. Dice:

El traducir no es un arte por el que cada uno pueda hacer lo que le venga en gana, como opinan esos santos insensatos; requiere un corazón recto, piadosos, entregado, prudente, cristiano, sabio, experimentado, avezado. Por eso, estoy convencido de que no puede traducir con fidelidad el seudocristiano o el sectario (...) (Egido, p. 313).

Lutero estaba firmemente convencido de la acción del Espíritu Santo en la vida, no solo del lector y estudioso de la Biblia, sino del traductor de la misma. Una correcta traducción de las Escrituras no puede hacerse basándose únicamente en la capacidad intelectual y la habilidad lingüística. Si la Biblia fue inspirada por el Espíritu Santo, entonces, el traductor debe dejarse asistir de él para traducir fielmente esa Palabra.

Zimmer dice (2017):

Esta dependencia del Espíritu Santo es fundamental para comprender los principios de traducción de Lutero. Mientras Erasmo enfatizaba la “letra”, Lutero enfatizaba el “espíritu”. No es que Lutero despreciara el

sentido gramatical o filológico... sin embargo, el trabajo de traducción tenía que ver con la articulación del lenguaje humano con respecto a Dios y, para hacerlo, eran necesarias la asistencia y la participación del Espíritu Santo.

Consideraba que los judíos no podían ser buenos traductores de la Biblia, “porque no se muestran excesivamente encariñados con Cristo” (Egido, p. 313), y la Palabra de Dios debe interpretarse cristológicamente; este “cristocentrismo” estará presente en la exégesis de Lutero a lo largo de su vida.

***La traducción de la Biblia debe ser hecha por personas
que tienen un buen dominio del idioma receptor***

Lutero deja entrever que para realizar una buena traducción es indispensable conocer y hablar bien el idioma, en este caso, el alemán. Ya se mencionó que Lutero tuvo la fortuna de conocer el idioma culto, vulgar y religioso, lo cual lo proveyó de buenas herramientas para su traducción, “la variedad de alemán elegida como base, fue la lengua cortesana de la Sajonia electoral, enriquecida por una serie de dialectos con los que se había familiarizado Lutero en sus viajes” (Bainton, p. 176).

En su crítica a sus detractores los acusa de “que ninguno de ellos tiene idea de cómo hay que traducir o hablar el alemán correctamente” (Egido, p. 308). Cuando no atinaba cómo traducir una determinada palabra o expresión, buscaba la ayuda de la gente, tal como ya se mencionó. Su preocupación fue la de hacer una traducción que su gente pudiera comprender fácilmente, pero manteniendo la fidelidad al texto en su idioma original.

Sin duda alguna, Lutero fue un experto en el uso de su propio idioma. Hablando de la traducción de los Salmos, hecha por Lutero, Zimmer, en su conferencia, cita a Bluhm:

Aquí el Salterio Hebreo fue colocado en el más alto nivel del idioma alemán de que el gran maestro de la lengua alemana fue capaz. La habilidad consumada demostrada aquí por Lutero no tiene paralelo en la larga historia de la traducción de la Biblia en otros idiomas (Zimmer, p. 5).

La traducción de la Biblia debe poseer naturalidad

Con esto se quiere decir que una traducción de la Biblia debe ser de tal calidad que el lector no se dé cuenta de que es una traducción. De hecho, hay lectores que se acercan por primera vez a la Biblia sin saber que ésta se escribió en otros idiomas. Bainton, tiene la siguiente cita de Lutero: “Traté de hacer a Moisés tan alemán que nadie sospechara que era judío” (p. 176). Su intención en su traducción se esforzó por “presentar un alemán limpio y claro” (Egido, p. 310).

Esto requiere tener una comprensión clara del sentido original del texto para poderlo verter al idioma receptor. En su defensa del uso de la palabra “sola”, en la traducción de Romanos 3,28, indica que al traducir debe tenerse en cuenta la intención que tiene el texto, por eso, aunque la palabra no aparezca en forma explícita en el texto original, se hace necesario incluirla para ser fiel al sentido original que Pablo tuvo en mente al escribir este texto. Lutero dice:

Es muy cierto que estas cuatro letras, “sola”, no se encuentran ahí; sin embargo, estos cabezas de borrico las están mirando como mira una vaca a un pórtico nuevo. No se dan cuenta de que, no obstante, la intención del texto las contiene, y que es preciso ponerlas si se quiere traducir claramente y de forma que resulte eficaz. He intentado hablar en alemán, no en griego o latín, ya que mi empresa es la de alemanizar (Egido, p. 310).

Su tipo de traducción, puede decirse, es una traducción conocida actualmente como “traducción por equivalencia dinámica”, el cual presta más atención al sentido del texto en su idioma original para verterlo al idioma receptor. Este tipo de traducción difiere de la conocida como “traducción formal”, que se ocupa más de atender el orden de las palabras tal como aparecen en el idioma original, procurando seguir ese mismo orden, hasta donde sea posible, en la traducción al idioma receptor. De ese modo, puede afirmarse que Lutero fue un adelantado en cuanto a la manera de traducir y deja un legado para los traductores que vienen después de él. Eugenio Nida, lingüista y biblista que trabajó con las Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), fue quien presentó la teoría de la “traducción por equivalencia dinámica o funcional”, la cual se sigue, por lo general, en las traducciones de la Biblia hecha por SBU.

Es importante considerar la forma como Lutero explica su forma de traducir:

Nuestro idioma tiene la peculiaridad de que, cuando una frase está compuesta por dos miembros, uno afirmativo y otro negativo, se emplea la palabra “solum” (solamente) junto a un “no” o “nada”. Por ejemplo, cuando alguien dice “el campesino trae solamente trigo y no dinero. No, ahora no tengo dinero sino solo trigo. Sólo he comido, aún no he bebido. ¿Sólo has escrito y no has leído?”, y otras incontables formas que se usan en el lenguaje corriente. En todas estas expresiones, aunque el latín y el griego no lo hagan, el alemán recurre a la palabra “sólo” para que el “no” o “nada” resulten más completos y claros. Porque incluso aunque yo diga “el campesino trae trigo y no dinero”, es evidente que el “no traer dinero” no resulta tan claro y completo como cuando digo: “el campesino trae sólo trigo y no dinero”; el “sólo” se encuentra aquí apoyando a la negación, para que el conjunto tenga claridad y sea alemán del todo (Egido, p. 311).

El uso de la traducción por equivalencia dinámica se aprecia también en la traducción de los modismos. Lutero sostenía que los modismos que se encuentran en la Biblia deberían ser traducidos con un modismo equivalente en el alemán. Aquí se presentan tres ejemplos con relación a esto: el primero tiene que ver con la traducción de la expresión de Jesús, que se encuentra en Mateo 12,34 “de la abundancia del corazón habla la boca”. Lutero afirma que traducir el texto tal como aparece en el latín de la Vulgata no resulta claro, pues, no es la forma como se habla el alemán, de manera que ningún alemán lo entendería:

Ningún alemán podría hablar de esta suerte, a no ser que quisiera decir que uno tiene un corazón demasiado grande o que tiene mucho corazón. En todo caso, tampoco esto sería alemán correcto, lo mismo que no lo sería hablar de la superabundancia de la casa, superabundancia de la estufa, sobreabundancia del banco. La madre en la casa y el hombre corriente dicen “cuando el corazón está repleto, se desborda por la boca”; a esto se dice hablar bien en alemán. Pues eso es lo que me he esforzado por hacer, aunque desafortunadamente, no siempre lo haya logrado, ya que las letras latinas se resisten tanto a ser dichas en un alemán perfecto.

El segundo ejemplo se encuentra en lo dicho por Judas con ocasión del ungimiento de Jesús en Betania, por parte de una mujer, que se encuentra en Mateo 26,6-13 y en Marcos 14,3-9. Traducir tal como está en el latín no tendría sentido, dice Lutero:

De seguir a estos asnos y literalistas tendría que traducir “¿por qué ha tenido lugar la pérdida del ungüento?”; ahora bien, ¿es esto alemán? ¿Qué alemán dice “ha tenido lugar la pérdida del nardo”? Aunque lo entendiese a la perfección, estaría pensando que el nardo se ha perdido y que es preciso buscarlo. De todas formas, la expresión seguiría resultando oscura (...) Pero el alemán (...) dice: “¿a qué viene ese despilfarro? ¿Cómo se explica el perjuicio?” (...) Se usaría un alemán bueno si se diese a entender que, al derramar el ungüento, lo que hizo Magdalena fue actuar con ligereza y ocasionar una pérdida. Esto es lo que pensaba Judas, convencido como estaba de que él le habría dado otro destino mejor (Egido, 311).

El tercer ejemplo es el de la salutación del ángel a María:

“Seas saludada, María llena de gracia, el Señor es contigo”. Bien, pues ésta es la traducción mala que se ha transmitido hasta ahora en fuerza de las letras latinas. Pero decidme si esto es alemán correcto. ¿En qué parte de Alemania se dice “tú estás llena de gracia”? Se pensaría en un vaso lleno de cerveza o en una talega repleta de dineros. Por este motivo, y para que un alemán pueda entender la intención angélica al saludarla, he preferido traducir: “Eres graciosa”. Pero he aquí que los papistas se revuelcan frenéticos contra mí diciendo que he corrompido el saludo angélico. Y he de confesar que no he echado mano del alemán más adecuado, porque de haberlo hecho, y si hubiese traducido el saludo por “Dios te saluda, querida María” -qué es lo que quiso decir el ángel, y así lo habría expresado de haber querido saludar en alemán-, me imagino que se habrían ahorcado como muestra de piedad hacia la querida María y por haber reducido a la nada la salutación.

En esta última afirmación, Lutero deja entrever que, de todos modos, una traducción de la Biblia debe tener en cuenta la tradición eclesiástica en cuanto a ciertos textos que han hecho carrera en la devoción de los lectores de la Biblia.

La traducción de la Biblia requiere descubrir el sentido del texto a partir del contexto, bien sea literal o teológico

En este punto tan solo vuelvo a hacer referencia a la traducción que hizo Lutero de Romanos 3,28. Lutero afirma que su traducción del texto, no solo tiene que ver con el buen uso del idioma, sino también con el pensamiento teológico de Pablo. Dice:

Pero no me he atenido únicamente a las exigencias del idioma cuando he traducido el *allein* (sólo) en Rom 3,17, sino que me han forzado a hacerlo el pensamiento y el contexto paulino. Se ventila en el pasaje el aspecto fundamental de la doctrina cristiana, es decir, que somos justificados por la fe en Cristo y no por obra alguna de la ley; con tanta claridad excluye cualquier obra, que llega a decir incluso que ninguna obra de la ley –y en este caso se trata de ley y de la palabra de Dios– puede ayudar a la justificación. Aduce como ejemplo a Abrahán: ni la circuncisión, primera y primordial de todas las leyes y obras ordenadas por Dios, contribuyó a su justificación; fue justificado prescindiendo de la circuncisión y de cualquier otra obra, sólo por la fe, como se dice en el capítulo cuarto: “Si Abrahán fue justificado por las obras, tiene de qué gloriarse, mas no delante de Dios”. Al excluir con tanta nitidez cualquier categoría de obras, hay que pensar forzosamente que es sólo la fe la que justifica; y el que quiera referirse con claridad y a secas a esta exclusión de las obras tendrá que decir que solamente la fe –y no las obras– es la que justifica. Es una conclusión obligada por la realidad misma y por la lingüística (Egido, p. 313-314).

La traducción de la Biblia debe hacerse de forma literal, cuando esa sea la solución más adecuada

A este respecto, Lutero dice:

Con todo, me he cuidado muy bien de no alejarme de la letra, y tanto yo como mis colaboradores nos hemos preocupado de atenernos al sentido literal de los pasajes y de no proceder con excesiva libertad. Por ejemplo, cuando Cristo dice (Jn 6): “A éste le ha sellado Dios padre”, en alemán sería mejor decir “Dios padre le ha designado” o “a éste se refiere Dios padre”. Sin embargo, he preferido atentar contra el alemán antes que desviarme de la palabra (Egido, p. 313).

Conclusión

No cabe duda de que la obra de Lutero marcó un hito en la tarea de la traducción de la Biblia, su denodada labor en poner en alemán el texto Sagrado sirvió de desafío a otros para emprender tan ardua labor. Uno de los receptores de ese legado es Casiodoro de Reina, quien tradujo la Biblia al español, directamente desde los idiomas originales, sin que esto signifique que no haya echado mano de otras traducciones; es lo que siempre sucede en cualquier traducción de la Biblia. El traductor siempre tendrá que ir a otras versiones para ver cómo los traductores, de la misma, tradujeron un determinado texto complicado u oscuro.

Los principios de traducción de Lutero siguen siendo utilizados hoy en día, aunque, quizá haya traductores que nunca hayan leído al Reformador, son principios que están presentes en cualquier traducción de la Biblia, sin importar qué tipo de traducción se sigue. Al revisar las diferentes traducciones de la Biblia en español puede afirmarse que no hay ni una sola Biblia que sea totalmente literal, ni una que siga al pie de la letra la traducción por equivalencia dinámica.

Pero también se ha dicho que con su traducción de la Biblia, Lutero contribuyó a la fijación y desarrollo del idioma alemán. Él mismo, quizá con prepotencia, declaró: “Se percibe con mucha claridad que es a partir de mi traducción y de mi alemán como están aprendiendo a hablar y escribir en alemán; me están robando este idioma mío, del que ignoraban casi todo antes” (Egido, p. 308).

Con ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante, las iglesias evangélicas de Alemania promovieron una revisión de la traducción de la Biblia de Lutero, la cual fue lanzada hace poco.

Damos gracias a Dios por la obra de Lutero, pues, nos hizo conscientes de que Dios habla todos los idiomas del mundo y que anhela comunicarse con cada persona del mundo en el idioma que dicha persona habla.

Bibliografía

- Bainton., R. (1978). *Lutero. Traducción de Raquel Lozada de Ayala Torales*. Revisada por A. F. Sosa. Argentina: Editorial Sudamericana.
- González., J. L. (2009). Historia del Cristianismo. Tomo 2. Desde la era de los Reformadores hasta la Era Inconclusa. Estados Unidos: Unilit.
- Egido., T. (2016). *Lutero. Obras*. (Edición preparada por Teófanés Egido). Salamanca: Sígueme.

Conferencia:

- Zimmer., R. (2017). *Os Princípios de Tradução de Lutero e sua Influência Sobre a Obra de Tradução da SBB*. Compartida en el XII Encontro da Fé Reformada.

LIDERAZGO FEMENINO EN LA REFORMA PROTESTANTE

MARICEL MENA LÓPEZ¹

Resumen

Este texto estudia el liderazgo femenino en la Reforma Protestante, tomando como eje transversal el aporte de algunas teólogas que vieron en la Biblia una herramienta importante para la emancipación de las mujeres, y de forma general de los grupos subordinados de su época. La autora presta especial atención al contexto histórico, político, social y religioso del Siglo XVI, evidenciando los conflictos de poder subsecuentes para proponer una revisión de nuestros modelos eclesiales actuales con el fin de, a manera propositiva, soñar juntas con una sociedad más inclusiva de los sectores subordinados en la actualidad.

Palabras clave: Historia, mujeres, reforma protestante, Biblia

Introducción

En el año 2017 en Colombia se realizaron varios eventos de conmemoración de los 500 años de la Reforma Protestante, de los cuales tuve la oportunidad de participar y dentro de las cuestiones que me llamaron la atención fueron, por un lado, es la asidua participación de las mujeres, y por otro, la ausencia de las mismas como panelistas, y cuando estas aparecen el tema del liderazgo femenino dentro de este movimiento es casi inexistente.

1 Doctora en Ciencias de la religión Área de Biblia por la Universidad Metodista de Sao Paulo. Docente investigadora de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Este artículo se inscribe en la línea de investigación: Pensamiento bíblico-teológico y praxeológico Latinoamericano del Grupo de Investigación Gustavo Gutiérrez O.P. Teología Latinoamericana. Correo: maricelmena@usantotomas.edu.co

Se rememoraron hombres importantes dando a entender que estábamos ante un evento más de exaltación del intelecto masculino y de ocultamiento del saber de las mujeres. Así, más de una vez se invisibilizó la participación activa de las mismas en momentos importantes de la historia, lo que se corrobora también en la iconografía.

En el parque de los Bastidores en Ginebra Suiza, se encuentra el Monumento Internacional de la Reforma, levantado entre 1909 y 1917, con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de Calvino y el 350 aniversario de la fundación de la Académica de Ginebra, hoy Universidad. En el centro encontramos efigies de las cuatro figuras más destacadas: Guillaume Farel, Juan Calvino, Teodoro de Beza, John Knox; en los laterales y de menor tamaño se encuentran seis estatuas de otras figuras del protestantismo, todos varones; a la derecha aparecen ocho bajorrelieves que conmemoran la misma historia entre los Siglos XVI y XVII, cuyos protagonistas son varones. Hay también, dos Estelas destacadas de Martín Lutero y Ulrico Zuinglio, con el pensamiento de estos grandes varones. El 3 de noviembre de 2002 se añadieron más nombres al monumento, entre ellos el de la Belga Marie Dentièr; en la parte de atrás del gran Monumento de la Reforma, entre las hojas se encuentra una pequeña imagen de Marie, pero esta imagen no es tomada en cuenta cuando uno investiga sobre este monumento. Ante esta constatación nos preguntamos ¿dónde están las mujeres? ¿No había mujeres destacadas por su liderazgo en el movimiento de la Reforma Protestante?

Marie Dentièr es muestra de que las memorias femeninas no pudieron, del todo, ser silenciadas en las casas, cocinas, plazas, cárceles y hogueras, ella es una de las tantas Marías que participaron activamente en este movimiento y bajo diferentes roles, entre las que destacamos: esposas de reformadores como Catalina Von Bora (1499-1550) y Wibrandis Rosenblatt (1504-1564); mujeres de la nobleza como la princesa Elisabeth de Calenberg (1510-1558), Úrsula de Münsterberg (1491-1543) y Árgula de Stauff Grumbach (1492-1555); mujeres de la burguesía como Úrsula Weyda (1504-1570), Elisabeth Cruciger (1500-1535) y Catalina Zell (1497-1562), entre muchas otras. (Domröse, 2011, p. 143)

Todos estos nombres evidencian que, como bien lo advierte Martin H. Jung, “sin el apoyo de las mujeres, la Reforma no habría sucedido” (Jung, s/d). Es justamente por este motivo que como teóloga católica asumo el desafío de

hablarles aquí, reconociendo los valiosos aportes de teólogas protestantes latinoamericanas y alemanas, ya que con motivo de la celebración de este jubileo, son muchos los libros que destacan esa contribución femenina, en el internet y en lengua portuguesa (Brakemeier, 2014), inglesa (Stjerna, 2009) y alemana (Domröse, 2011), principalmente

Retomamos para este ensayo dos de las mujeres mencionadas arriba, que sirven de modelo, sobre todo por su aporte en la relectura bíblica desde su experiencia femenina, y consciente de que muchas otras merecerían igual realce. La reforma estuvo unida a la Biblia, por lo que las relecturas promovidas por estas teólogas, sobre el liderazgo femenino en la historia de Israel y el cristianismo primitivo, promulgaron el derecho de igualdad de las mujeres respecto a los hombres. Así pues, tomo para este ensayo la Biblia como un eje transversal en la lectura del proceso de emancipación de las mujeres en ese período, a sabiendas de que estas interpretaciones fueron tratadas como apologéticas por los hombres para una vez más descalificar el saber teológico de las mujeres. ¿Será que no vemos similitudes hoy en día cuando el aporte de las mujeres se ha desvirtuado en nombre de una mal llamada ideología de género?

Mujeres y reforma

La Reforma del Siglo XVI fue un movimiento emancipador en el que las mujeres también ejercieron liderazgo. Las transformaciones a nivel eclesial y social que los principios reformadores: *Solus Chistus*, *Sola Gratia*, *Sola Scriptura* y *Sola Fide*, promovieron, ayudaron en la liberación de hombres y mujeres de sacrificios e indulgencias, al entender que la salvación es gracia de Dios en Cristo Jesús. Esta formulación posibilitó a los grupos sociales, buscar salidas a sus problemas morales y políticos basados en la Biblia. Justo en esta perspectiva se utilizaron cartas para divulgar las ideas de los reformadores, estas rápidamente trascendieron al ámbito académico, por lo que su lectura se dio en las calles, plazas y espacios de la vida cotidiana. Algunas mujeres también divulgaron su fe evangélica por medio de poesías, cartas y músicas. (Brakemeier, 2014)

Las mujeres sí participaron del movimiento, unas por ser hijas de la nobleza apoyaron económicamente, otras porque pudieron estudiar por su *status*

social o por estar reclusas en la vida monástica, que abandonaron, para poder conversar teológicamente. Lo que pasa es que muchas, hasta hoy, se conocían muy poco, fueron necesarios 500 años para que descubriéramos su presencia y participación en la reforma. Espero que no sean necesarios otros 500 años para que la biografía de ellas y su producción teológica integren los currículos de teología y/o los currículos de las historias eclesiásticas y del pensamiento religioso.

Marie Dentièrre (1495-1561)

La exreligiosa Agustina, Teóloga y Escritora protestante belga, Marie Dentièrre, desempeñó un papel relevante en la vida política y religiosa de su época, es por esto que fue considerada la reformadora más importante de este período. Actuó junto con Calvino y Farel en Ginebra, la referencia a ella es paradigmática, y nos ayuda a entender la actuación de las mujeres en este período. Ella está escondida entre las sombras de la historia, es necesario el esfuerzo y la creatividad para descubrir su papel y su contribución en la Reforma. Dentièrre, se dedicó al estudio de las Sagradas Escrituras, a la traducción de textos y a escribir sus propias reflexiones teológicas como la siguiente:

Si Dios les dio gracia a algunas buenas mujeres, revelándoles algo santo y bueno a través de su Sagrada Escritura, ¿Tienen ellas que, por causa de los difamadores de la verdad, atreverse a no escribirlo, no hablarlo o no declararlo a los demás? ¡Ah! Puede ser demasiado impúdico cubrir el talento que Dios nos ha concedido, nosotras debemos tener la gracia de perseverar hasta el fin. ¡Amén! Marie Dentièrre (Abad, 2003, p. 13).

Aquí, Marie reconoce que la capacidad de aproximación a la lectura de las Escrituras es un don de Dios reservado también para las mujeres, por eso es deshonesto callar. Como ven, sus escritos se caracterizan por su defensa de la mujer, en un mundo de transición y cambio epocal, a partir de su dominio de la Sagrada Escritura. Ella tenía la fuerte convicción de que tanto los hombres como las mujeres estaban capacitados para disertar cuestiones referentes a la fe, por lo que su teología estaba fundamentada en la Biblia, defendió el ministerio femenino al rescatar el protagonismo de las mujeres en el cristianismo primitivo.

¿Qué predicadores han hecho más que la mujer Samaritana que no se avergonzó de predicar a Jesús y su palabra, confesándole abiertamente a todo el mundo, tan pronto como oyó de Jesús que uno debe adorar a Dios en Espíritu y en verdad? O ¿Hay otra como María Magdalena, de quién Jesús sacó 7 demonios, capaz de presumir de haber tenido la primera revelación del gran misterio de la resurrección de Jesús? Y ¿por qué no la otra mujer, a quién, en lugar de a hombre su resurrección fue anunciada por su ángel, recibiendo el mandamiento de hablar, predicar y declararla a los demás? (Lerín, 2013).

Su teología y coherencia práctica hizo de ella una mujer influyente, no solamente en cuestiones religiosas, sino también en cuestiones políticas y sociales. Participó activamente en el cierre de conventos. Recordemos que para la época se entendía el llamado vocacional a la vida monacal como superior. Y era allí donde las mujeres podían instruirse. Contrarrestando esto, la Reforma propagó el derecho a la educación de niños y niñas, esto era revolucionario para la época. El énfasis en leer la Biblia por sí misma era otro pilar importante, para leer la Biblia había que estar alfabetizado y con eso los niños y niñas tenían derecho a la educación. En consonancia con esto, Dentieré junto con su segundo esposo Antonie Froment abrieron un pequeño internado para niñas cuya formación incluía estudios de griego y hebreo.

Su actividad fue incomprendida, por eso fue rechazada y perseguida por católicos e incluso por sus mismos amigos reformadores y algunas mujeres. La consideraban falsa, de lengua diabólica, cizañera, orgullosa y vengativa.

Con la doctrina del “sacerdocio de todos los creyentes” deducido a partir de 1 Pe 2,9, Lutero contribuyó a la revalorización de la mujer, no obstante sus posturas fueron ambiguas al respecto, al afirmar que:

Aunque Eva haya sido una criatura excelente y fue igual a Adán, no sucede lo mismo con respecto a la justicia, sabiduría y salvación, ella no dejó de ser una mujer. Pues así como el sol no es igual a la luna... la mujer no fue igual al hombre en honra y dignidad, aunque fuera una obra de Dios muy linda (Lerín, 2013).

Nótese que Lutero fue contradictorio con relación a la mujer. Aunque la valorizaba, afirmaba que como consecuencia del castigo por su pecado, la mujer quedó subordinada al hombre, su mejor lugar es el de la casa, por lo que su intromisión en cuestiones religiosas y políticas no era bien vista.

Así pues, esta mujer extrapoló los límites de los roles asignados a las mujeres por los reformadores: las “Tres k”, *Kirche, Kinder, und Kürchen* (iglesia, niños y cocina). Y lo paradójico es que para muchos estudiosos de la reforma esto elevó el *status* de la mujer en la vida conyugal y el gobierno de la familia, (Heinz y Stallmann, 1973, p. 297). Calvino, por ejemplo, consideraba un escándalo que una mujer enseñase a su marido, aunque este reconoce la importancia de las Sagradas Escrituras, mantiene a las mujeres como sub-sirvientas del varón.

Respecto a la relación de Marie con su esposo Froment Farel, en su carta del 4 de febrero de 1538 dirigida a Calvino dice: “Froment no es lo bastante experto en cuestiones de Iglesia. Usted sabe que él actúa siempre de acuerdo con su mujer, que lo manipula”.

Calvino, a su vez, escribió el 6 de febrero de 1540:

Desde que se casó con Froment, Se ha convertido en cizaña... Esa mujer orgullosa y vengativa ha sido, pese a toda su energía, una mala consejera para su nuevo esposo, al que domina absolutamente (Graesslé, 2003, p. 3-22).

Debido a esto, los reformadores prohíben la publicación de todo escrito hecho por mujeres durante el Siglo XVI, por ende Marie tuvo que escribir con seudónimo y es por esto que hoy podemos conocer parte de sus escritos.

Marie es crítica con las posturas teológicas del apóstol Pablo cuando pide que las mujeres se callen en las iglesias y defiende el derecho de la mujer a la predicación. En su epístola anónima dedicada a la reina Margarita de Navarra (1492-1549), reformista, escritora y humanista, manifiesta su rechazo a los roles dados a la mujer por los reformadores, basados en un papel de esposa y sumisa, revalorizando su rol en la Iglesia. Critica a los pastores de Ginebra que se opusieron a Calvino y Farrel y sus posturas con relación a las mujeres. Como consecuencia de esto Marie es condenada al silencio. Vale la pena destacar su libro publicado en 1536 *Guerre et Disseivrance de la ville de Genesve* “La guerra y la liberación de Ginebra”, (Cf. Denterè, 1754), el cual revela la solidez intelectual de esta teóloga versada en la Biblia.

Todavía hay un largo trayecto para que este aporte sea valorizado, todavía hay una visión distorsionada de la participación de las mujeres en la historia, como aquella que afirma que su aporte se limitó al de benefactora o auspiciadora del movimiento desde su casa, su cocina o detrás de las cortinas, apenas como observadoras. Esta es una visión distorsionada de la realidad.

Los roles de género que históricamente fueron constituidos confinan a la mujer al espacio doméstico mientras que a los hombres se les adjudica el espacio público. De este modo, la historia es cargada de estereotipos al ser leída desde los lugares que creemos que las mujeres deberían ocupar en la actualidad. Recordar a estas mujeres del pasado implica reconocer que tanto en el ayer como en el hoy hay un movimiento amplio de mujeres que han producido dislocamientos históricos importantes y que nos impulsan a transformar el presente con miras a un futuro mejor para las generaciones venideras.

Argula von Grumbach

Esta mujer, que hace poco tiempo salió del anonimato, es conocida como la primera escritora protestante, proviene de una familia noble. A la edad de 10 años recibió de su padre una Biblia, por lo tanto sabía leer y tenía conocimientos bíblicos, aunque no fue al convento, su formación la recibió en el seno de una familia noble de Alemania. Escribió cartas tipo panfletos, donde defendía las ideas de la reforma argumentada en fundamentos bíblicos. (Ulrich, 2016, p. 85)

En 1522, en la región de Baviera se prohíbe leer y discutir cualquier texto de Lutero, incluso se obliga a algunos maestros como al joven Seehofer, quién fue expulsado de la Universidad de Ingolstadt, a retractarse públicamente. Ante esta determinación, Argula escribe una carta en septiembre de 1523, dirigida al rector de esta Universidad solicitando explicaciones por lo sucedido con el profesor, pero nunca recibió respuesta. Como su pedido y diálogo no fue atendido, sus escritos fueron considerados panfletarios. Su primera carta panfletaria fue publicada simultáneamente en 15 ciudades, allí sus argumentos son fundamentalmente bíblicos (Ulrich, 2016, p. 85). Dicha carta comienza así:

Al honorable, digno, ilustre, erudito, noble y excelso rector y a toda la facultad de la Universidad de Ingolstadt: Cuando oí lo que habían hecho a Arsacius Seehofer bajo amenazas de prisión y de hoguera, mi corazón y mis huesos se estremecieron. ¿Qué han enseñado Lutero y Melanchton excepto la Palabra de Dios? Vosotros los habéis condenado. No los habéis refutado. ¿Dónde leéis en la Biblia que Cristo, los apóstoles y los profetas encarcelaran, desterraran, quemaran o asesinaran a nadie? Nos decís que debemos obedecer a las autoridades. Correcto. Pero ni el Papa, ni el Káiser, ni los príncipes tienen ninguna autoridad por encima de la Palabra de Dios. No penséis que podéis sacar a Dios, a los profetas o a los apóstoles del cielo con decretos papales sacados de Aristóteles, que ni siquiera era cristiano. No ignoro las palabras de Pablo de que la mujer debe guardar silencio en la iglesia (1ª Tim. 1:2), pero, cuando ningún hombre quiere o puede hablar, me impulsa la Palabra del Señor cuando dijo `Aquel que me confiese en la tierra, Yo le confesaré y aquel que me niegue, Yo le negaré` (Mt. 10; Lc. 9) (...) (Ortega s/d).

Otras dos cartas que tuvieron impacto fueron, la dirigida al Duque de Baviera y la dirigida a magistrados y autoridades, en las que denuncia la explotación económica y la inmoralidad practicada por el clero católico. Por supuesto, la reacción no dio espera, se instigó a su marido a que tomara riendas en el asunto, que hiciese uso de su autoridad, que le cortase unos cuantos dedos o incluso que la estrangulara sin riesgo de que nadie presentara cargos contra él. Su marido perdió su trabajo y por supuesto esto lo enfureció y su actitud hacia Argula fue hostil, a pesar de eso, ella afirma en sus escritos que no puede obedecerle aunque él se empeñe en perseguir a Cristo en ella, pues fundamentada en las palabras del apóstol Pedro de Hech 5, 29: “es más importante obedecer a Dios que a los hombres”. Un sacerdote se refirió a ella como “una insolente hija de Eva, una zorra herética y una sinvergüenza errada”. Lutero por su parte, la reconoció como “un instrumento especial de Cristo” (Birnstien, 2014, 63). Mientras que ella se niega a ser llamada a sí misma como luterana: “fui bautizada en nombre de Cristo, no de Lutero”. Si Lutero es un buen cristiano, entonces que Dios nos ayude, así lo asevera. (Bainton, 2007).

Mirando el pasado, el presente y proyectando el futuro

Es necesario mirar el pasado para, a partir de allí, proyectar nuestro presente y forjar un futuro mejor. Mirar al pasado para descubrir quiénes eran estas mujeres: Catalina Von Bora (1499-1550) esposa de Martin Lutero, quien participara de tertulias teológicas, junto con su esposo y otros reformadores en el convento de los agustinos (Lerin, 2012). Wibrandis Rosenblatt (1504-1564) quien estuvo casada con tres reformadores y cuyo rol fue similar al de Catalina. Catarina Schutz Zell (1497-1562), quien se llamó a sí misma “madre de la iglesia”. Al interpretar el padre nuestro comparando a Dios con una madre que sufre dolores de parto, al tiempo que exigió el derecho al diaconado para las mujeres.

En la época de la reforma se decía que el llamado para una vida monástica era superior al llamado al sacramento del matrimonio. Y como pocas mujeres tenían la oportunidad de estudiar, algunas de ellas fueron llevadas a los conventos donde se formaban. Al promover el cierre de los conventos la reforma trae de regreso a las mujeres para la vida matrimonial. De esta forma, este movimiento revaloriza la vida matrimonial, la paternidad y la maternidad, entendidos como espacios de vocación de la persona cristiana (Domröse, 2011).

Paradójicamente a esto, Lutero afirmaba que las iglesias deberían tener escuelas pero no para las mujeres sino para los niños, pues según él era mejor esto que tener a los niños trabajando en casa. Es claro que lo que propone Lutero no es una igualdad de derechos en cuanto al acceso a la educación para niños y niñas. Para las niñas está reservada la educación en función del hogar, pero gracias a esa concepción de valorización de la educación es que las iglesias protestantes son reconocidas por su vocación diaconal al servicio de las escuelas. Esa preocupación debería continuar hoy en día pero desde la perspectiva de inclusión. Nuestros niños y niñas tienen derecho a una educación con calidad y crítica, donde los sujetos sientan y piensen, que de muestren que tienen sus propias opiniones, que estudien historia, sociología, teología, política, economía, etc., y que entiendan su pasado para construir su presente y forjar un futuro con derecho y dignidad para todas las personas.

La reforma no creó el Ministerio de la Mujer, se fundamentó solamente en la diaconía, es decir, en la vocación de servicio, de ayuda a las personas empobrecidas. Fueron necesarios 300 años para crear un diaconado femenino y 400 años para la ordenación de mujeres en la Iglesia Luterana. (Brakemeier, 20014).

La iglesia debe cambiar, debe promover una reforma continua. La ordenación debe expresar la convicción de que la iglesia requiere de hombres y mujeres para el ejercicio ministerial y de promoción humana. Esto es justicia de género, es un principio clave que debería extenderse también para otras iglesias cristianas. Relaciones permeadas de justicia entre hombres y mujeres es el anhelo de que esa justicia se viva cada día.

La actuación de estas mujeres nos debe servir como inspiración para nosotras hoy, pues la búsqueda de reconocimiento como sujetos de derecho pleno todavía continúa. Si en el pasado la persecución, la tortura, la cárcel, las quemaduras en la hoguera fueron los recursos utilizados para callar a las mujeres, en el presente, la omisión, el silencio, la difamación, por incomprensiones y por falta de conocimiento de sus aportes, son los recursos más utilizados para la descalificación de su aporte. Un ejemplo de esto lo vemos en la falta de distinción entre lo que es una teoría y lo que es una ideología cuando se acusan a las teorías de género como ideologías que atentan contra la moral cristiana, descalificando los avances en cuanto a los aportes académicos y a los derechos socialmente constituidos con relación a las mujeres.

Más allá de la falsa ideología de género, es necesaria la promoción de la dignidad de hombres y mujeres, que como criaturas requieren igualdad y equidad. Debemos tocar las espinosas formas de poder que permean las relaciones sociales, como ellas organizan, estructuran y modelan la manera en que nos relacionamos.

Las preguntas sobre las influencias de la reforma fuera de los ambientes eclesiásticos, sobre la participación de mujeres en movimientos de defensa de derechos y sobre la superación de violencias son necesarias. En este sentido, una pista derivada de este estudio, es preguntarnos por el papel legitimador de la iglesia de las diversas formas de violencia doméstica y en la promoción de la sumisión, omisión y silencio de estas formas de violencia perpetuadas por hombres de fe.

El papel público y crítico de la teología debe trascender a una práctica eclesial más comprometida con la vida concreta, también en lo que se refiere a los derechos de las mujeres, ¿por qué no tenemos incidencia local e internacional con relación a estas realidades? ¿Por qué la agenda ecuménica e interreligiosa no integra más asiduamente el tema de la equidad de género y facilita la presencia de mujeres y hombres sobre la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres en sus plataformas nacionales y regionales? Se hace necesario un papel profético y público en la promoción de la equidad ante los males que aquejan el mundo contemporáneo.

Desafíos

Este estudio nos invita a que hombres y mujeres nos preguntemos por los desafíos necesarios y urgentes para que nuestra iglesia retome su tradición profética en pro de la eliminación de todas las formas de violencia contra la mujer. Para esto se hace necesario:

- La superación de todos nuestros fundamentalismos bíblico-teológicos;
- La promoción de una lectura crítica y contextualizada de la Biblia, puesto que una lectura descontextualizada puede ser tendenciosa. No se trata solo de un pensar teóricamente sobre Dios, es necesario entender a Dios desde los textos y sus contextos;
- La opción radical por la justicia de género que nos empodera y nos lanza nuevos desafíos en pro de la superación de las injusticias;
- La superación de las indulgencias propuesta por Lutero, pueden apuntar al reconocimiento público de las mujeres en un sistema cultural que ve lo femenino como inferior.
- Que en esta celebración de los 500 años de la Reforma Protestante, que también rescata la vida de estas mujeres, apele a la búsqueda del sentido de las vidas que han sido quebradas por el sistema injusto de exclusión y marginalización.
- Que nuestra concepción de gracia, de justificación por la fe nos lleve al abrazo del otro y la otra, a reconstruir nuestras relaciones humanas.
- Que recobremos valores como el amor, delante de una práctica de intolerancia y de odio.

- Que recuperemos el valor de nuestros cuerpos en torno de una mesa común.
- Queremos una iglesia que se mueva, que se reforme, donde el amor sea comunión.

¶¶¶La Divinidad este con nosotros!!!

Bibliografía

- Abad-Heras., A. (2003). María Dentièrre. Una mujer se suma al muro de los reformadores de Ginebra, Suiza (II). En: *Cristianismo Protestante*, núm. 30, octubre-diciembre de 2003. Recuperado de: www.iee-es.org/cristianismoprotestante/cp29.pdf.
- Backus., I. (2009). Mujeres alrededor de Calvino: Idelette de Bure y Marie Dentièrre. En: *Juan Calvino: su vida y obra a 500 años de su nacimiento*. Cervantes-Ortiz., L. (Ed.). Terrassa: CLIE.
- Bainton., R. H. (2007). *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Birnstien., U. (2014). *Argula von Grumbach: Das Leben der bayerischen Reformatorin*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Brakemeier., R. (2014). *Em comunhão com as vidas das mulheres*. Recuperado de: <http://www.luteranos.com.br/textos/500-anos-de-reforma-protestante-e-as-mulheres>
- Dentièrre Marie. [Consultada: 08 de noviembre de 2017] https://es.wikipedia.org/wiki/Marie_Denti%C3%A8re
- Dentièrre., M. (1863). *La guerre et delivrance de la ville de Geneve: fidèlement faicte et composée par ung marchand demourant en icelle*. Recuperado de: https://books.google.com.co/books?id=ghQ7AAAACAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Domröse., S. (2011). *Frauen der Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Giacomotto-Charra., V. (2016). Margarita de Navarra y la Biblia a través de su teatro. En: *Reformas y contrarreformas en la Europa católica, siglos XV-XVII*. Giordano., M. L. y Valerio., A. (Eds.). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Giulio De., M. y Bruzzese., M. (1996). *Las filósofas: las mujeres protagonistas*

- en la historia del pensamiento*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Jung., M. H. *Keine Reformation ohne Unterstützung der Frauen*. Recuperado de: www.buero-fuer-chancengleichheit.elk-wue.de
- Satallmann., H. y Satallmann., M. (1977). *La mujer alemana en tiempos de la Reforma*. En: *Historia Mundial de la Mujer*. Tomo 2. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Lerín-Cruz, A. (2013). *Las mujeres en la Reforma Protestante del Siglo XVI*. Recuperado de: <https://revista.ecaminos.org/article/las-mujeres-en-la-reforma-protestante-del-siglo-xv/>
- Mejía., C. (2016). Participación femenina en la Reforma Protestante. Recuperado de; <http://www.jornada.unam.mx/2016/12/07/opinion/021a2pol>
- Navarra., M. (2011). Vida de Margarita de Angulema, reina de navarra. Escrita por ella misma con anotaciones al margen de ella misma. Navarra: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación.
- Ortega., J. (2008). *La Reforma Protestante: ¿Qué pasó con las mujeres?*. Recuperado de: https://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task
- Sosa., T. (2013). *Marie Dentièrre, la reformadora más importante*. Recuperado de: <https://palabrademujer.wordpress.com/2013/10/21/marie-dentiere-la-reformadora-mas-importante/>
- Sembrano., M. L. (2012). *Reformadoras: O papel das mulheres na reforma protestante*. Rio de Janeiro, Scriptoria.
- Ulrich., C. B. (2016). A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do Século XVI. *Estudos da Religião*, v.30, n.2.
- Stjerna., K. (2009). *Women and the Reformation*. Oxford: Blackwell Publishing.

LA SALVACIÓN NO ESTÁ EN VENTA:

Una mirada actual a la doctrina de la justificación por la fe en perspectiva protestante histórica

LOIDA SARDIÑAS IGLESIAS¹

Resumen

El presente texto se propone compartir algunas intuiciones sobre la justificación por la fe como horizonte de sentido y de inteligibilidad de una doctrina de salvación (tratado soteriológico), que no puede ser banalizada en la dimensión inmanentista del intercambio económico y de la compra-venta mercantilista, como se viene dando en la actualidad. De ahí que sea necesario hacer un ejercicio en perspectiva protestante histórica que permita volver al sentido original de la doctrina luterana y protestante de la justificación por la fe.

Palabras clave: Justificación por la Fe, Salvación, Mercantilización de la Fe, Teología Protestante.

1 La autora es Teóloga cubana, de confesión anglicana, Posdoctora en Educación, Ciencias Sociales e Interculturalidad por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia; Doctora en Teología por la Universidad de Hamburgo, Alemania; Magister en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), en San José de Costa Rica; Licenciada en Teología por el Seminario Evangélico de Teología (SET) de Matanzas, Cuba, y Doctora en Medicina por la Universidad de La Habana, Cuba. Actualmente es docente de tiempo completo en el área de Teología Sistemática de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás y docente hora cátedra del Centro de Formación Teológica de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia. Es docente invitada permanente del Doctorado en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana.

Introducción

La celebración del quinto centenario de la Reforma resulta un momento idóneo para pensar, discernir y actualizar las doctrinas reformadas. Lo hacemos en continuidad con las tradiciones y raíces reformadas, pero lo hacemos también a la luz de los contextos, culturas y sensibilidades de las iglesias latinoamericanas, inmersas en la tardo-modernidad y por tanto, atravesadas por una pluralidad de ofertas salvíficas y “mercados” religiosos de todo tipo. En ese sentido, el presente texto se propone compartir algunas intuiciones sobre la justificación por la fe como horizonte de sentido y de inteligibilidad de una doctrina de salvación (tratado soteriológico), que no puede ser banalizada en la dimensión inmanentista del intercambio económico y de la compra-venta mercantilista.

La doctrina de la justificación por la fe resultó el centro de la controversia eclesial y del cisma de hace medio milenio. Las reformas luterana y calvinista, de manera especial, tuvieron como eje el cuestionamiento a la práctica de las indulgencias durante la cristiandad medieval y asumieron la categoría salvífica de la *sola fide* como centro de su propuesta teológica. Como corolario de lo anterior, tanto en el Concilio de Trento como en las Confesiones de la Iglesia Luterana se produjeron condenas mutuas alrededor de este postulado, vigentes hasta hace apenas unos pocos años.

Pero esta misma doctrina de la justificación por la fe continúa siendo aún hoy un núcleo de conflictividad teológica alrededor de las propuestas salvíficas secularizadas y eclesiales. En lo que sigue se presentará una breve introducción al “encuentro” del reformador alemán Martin Lutero con la doctrina de la justificación por la fe y su elaboración personal; se seguirán apartados explicativos sobre la crítica a la venta de indulgencias en el Siglo XVI y a los contenidos concretos de la doctrina de la justificación por la fe, para finalizar con una mirada crítica a la pretensión salvífica de algunas propuestas religiosas contemporáneas.

El encuentro de Lutero con el don de la justificación *sola fide*

Sin dudas, fue Martín Lutero (1483-1546), el gran artífice y ejecutor de la Reforma Protestante. ¿Qué sabemos de este monje rebelde que trascendió época y lugar? Según los historiadores no se comprende a Lutero como la figura clásica del gran erudito, ni tampoco resulta un gran organizador o movilizador político; pero evidentemente logró hablar a sus contemporáneos desde la sensibilidad religiosa y nacionalista de la época, haciendo eco de las mismas aspiraciones y simpatías de su pueblo.

Lutero proviene de una familia de origen campesino, cuyo padre había logrado alguna solvencia económica. Tras sus estudios preparatorios en Mansfeld, Mainz y Eisenach en gramática y las letras latinas, ingresa a la Universidad de Erfurt donde conoce el humanismo, la mística alemana, los Padres de la Iglesia y la filosofía nominalista (G. Ockham, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly). La historiografía posterior lo reconoce como estudiante aplicado y amante de la música, que poco se dejó influenciar por las ideas humanistas, pero que se interesó mucho por la lectura de los teólogos clásicos latinos y por la tradición nominalista.

En la Universidad de Erfurt, Lutero se matricula en la Escuela de Leyes, pero abandona esta vía para ingresar al convento de los Agustinos en julio de 1505, decisión motivada, según el propio Lutero, por experiencias emocionales y preocupaciones espirituales, tales como la muerte repentina de un amigo y el haber escapado apenas de una tormenta. La congregación de Agustinos Observantes en la que ingresa era de tipo reformado, más rigurosa que la conventual, con énfasis en la predicación, la piedad mística y el estudio de san Agustín y san Bernardo de Claraval. Fue ordenado sacerdote en el 1507 y al siguiente año fue trasladado por sus superiores a Wittenberg, con el fin de dictar la cátedra de teología como expositor de las sentencias de Pedro Lombardo en la universidad de esta ciudad. Continuó estudiando a la vez que enseñaba, recibiendo en 1512 como doctor en Teología. En 1515, además de las clases de Biblia que dicta en la universidad², recibe un nombramiento como Prior o Vicario de distrito, teniendo a su cargo once conventos de su orden (Mayer, 1982).

2 Lutero dicta clases en Wittenberg sobre Salmos y las epístolas de Romanos, Gálatas, Hebreos y Tito.

A pesar de gozar de una reputación como predicador devoto y de gran celo monástico, Lutero estaba obsesionado con el problema del pecado y el perdón. Como todo hombre medieval estaba atravesado por la incertidumbre sobre su salvación, y como signo de ello buscaba confesarse continuamente debido a la terrible angustia que le provocaba la falta de seguridad sobre el perdón de sus pecados. Su antropología del ser humano como ser de naturaleza pecaminosa, oscura y caída, constituía una de sus herencias agustinianas; pero al mismo tiempo en san Agustín encontraba que la verdadera penitencia no se centra en el temor al castigo, sino en el amor inconmensurable de Dios (Egido, 2006). Sin embargo, su imagen de Dios seguía siendo muy medieval: la del juez exigente, severo, implacable y castigador que juzga al ser humano, lo condena con razón y exige de él la realización de unas buenas obras, penitencias, satisfacciones y ayunos.

Lutero se sentía atrapado en un conflicto teológico puesto que ninguna obra, ayuno o penitencia podría redimir al ser humano de su pecado, como condición esencial antropológica. En ese sentido, Lutero se pregunta ¿cómo puedo yo tener a un Dios de gracia, a un Dios misericordioso?³, o lo que es lo mismo, ¿cómo consigo la gracia de Dios? ¿Qué puedo hacer yo por mi salvación? ¿Cómo es posible que seamos perdonados por nuestros pecados?

A partir de estas preguntas y búsquedas, unos tres años después de haberse recibido como doctor en Teología, Lutero afirma haber tenido un momento revelador que él mismo describe como un “nuevo nacimiento”. A partir de esa experiencia comprende la sentencia *justificación de Dios* como aquella justificación que Dios nos concede aun cuando no la merezcamos; una justificación que Dios de manera libre nos comparte, sólo *en y por* su gracia, sin que tengamos que hacer nada para merecerla u obtenerla. Lutero vive un momento místico de revelación en la dimensión de la fe de un ser humano pecador y sin embargo, libre y completamente perdonado, un ser humano que confía absolutamente en Dios y se dispone a hacer voluntariamente su voluntad. Este episodio es recogido por la tradición luterana como la “iluminación” o la “experiencia de la torre” (*Turmerlebnis*), que acontece probablemente en el año 1515 en una habitación retirada en el segundo piso de la torre del convento de Wittemberg, y acorde con la cual Lutero recibió una especie de resplandor repentino y fue iluminado sobre la certeza absoluta de su propia salvación eterna por medio de la sola fe.

3 La pregunta en alemán reza así: Wie kriege ich einen gnädigen Gott?

He odiado el término “justicia de Dios”, porque la costumbre y la práctica de todos los doctores me habían enseñado a entenderla en sentido filosófico, la llamada justicia *formal* “o con otra palabra: *en acto*”, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos. Pero no podía amar al Dios justo que castiga al pecador. (Lutero 1967, 337)⁴

La narración es tremendamente diciente en sí misma. El odio del que habla el autor a la expresión “justicia divina” (*iustitia Dei*) proviene de la imprecisa interpretación del concepto teológico de justicia/justificación dentro de la teología sistemática y la teología moral epocal. En sentido religioso y teológico, la justicia es asumida, tanto en la tradición escrituraria vetero y neotestamentaria como en los Padres de la Iglesia, como justicia ética referida a la vida conforme a la voluntad de Dios, lo que no puede lograrse por medios meramente humanos, sino que es don de Dios manifiesto en la gracia salvífica en Cristo. Pero en el ocaso medieval el estado generalizado de pobreza y deterioro moral unido a la ignorancia teológica, había conducido al creyente a pasar por alto la concepción teológica ya existente de la salvación como don de Dios y se había llegado a asumir una perspectiva fatalista de la conciencia antropológica pecaminosa anclada al pecado original.

De tal situación solo se podría salir, no meramente a través de la causa eficiente de la justicia divina (bondad y misericordia de Dios), o de su causa meritoria (la acción redentora operada por Dios en Cristo), sino por medio de la imputación de una justicia de tipo forense, vinculada a una lógica relacional entre por un lado la comisión de pecados y delitos, y por otra su contraparte de castigo, pena y condenación divinos: “Dios es justo y castiga al pecador”. Continúa Lutero en su narración:

Medité día y noche sin descanso, mientras no puse atención al nexo de la palabra, es decir: La justicia de Dios está revelada en el Evangelio, *según como está escrito: El justo vivirá por la fe*. Comencé entonces a concebir la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive por don de Dios, luego por fe; y noté que iba entendida así: con el Evangelio se revela la justicia de Dios, lo cual equivale a decir

⁴ La traducción castellana de Paidós al prefacio de Lutero a sus escritos latinos donde aparece este apartado, está basada en el texto de la Edición Crítica de Weimar de ciento veinte tomos (Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, 1883-2009), Tomo 54, pp. 179-189.

la considerada justicia “pasiva”, es decir, la que recibimos y a través de la cual Dios, por su gracia y misericordia, nos rinde justos por el trámite de la fe (...) Me sentí entonces completamente renacido: se me habían abierto las puertas, era introducido al paraíso (Lutero 1967, 338).

Así, el fraile Martin Lutero llega a la comprensión de que el pecador resulta perdonado a través de la gratuidad de una salvación otorgada por Dios, de la autodonación de Dios en Jesucristo y del significado redentor de la vida y muerte de Cristo, justicia nuestra. En otras palabras, a partir de comprensión bíblica del texto “el justo por la fe vivirá”⁵, se produce en el reformador un cambio en la concepción de la *iustitia Dei*, comprendida ahora como don de Dios y a través de la cual Él en su gracia y misericordia, hace (“rinde”) justo al pecador o lo justifica. De ahí, su comprensión más profunda, que solo a través de la fe el creyente es justificado ante Dios y por tanto, queda libre de pecado original y es llevado a una relación de amistad y paz con Dios.

Comparte su convencimiento de esta verdad teológica de la salvación por gracia con sus hermanos agustinos y colegas de la universidad, especialmente con su amigo y confesor Johann von Staupitz, pero su experiencia e intuiciones teológicas no se quedan circunscritas al ámbito de la comunidad religiosa y académica. Aquello que en Lutero aparecía como una experiencia espiritual y de reflexión bíblica, se convierte en doctrina central de la Reforma luterana y sale a la luz pública el 31 de octubre del año 1517.

Crítica a la venta de indulgencias: ¿una salvación que se vende?

En esa misma época el papa León X había concedido indulgencia plenaria para difuntos y vivos a quienes dieran limosnas para la construcción de la basílica de San Pedro en el Vaticano. Resultaba manifiesto, al menos a nivel teológico, que con las indulgencias no era la propia salvación lo que se

5 El texto se encuentra en Rom. 1.17, y reza: “Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: El justo vivirá por la fe” (B.J.) / “Porque en el Evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para la fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá” (VRV).

negociaba; se daba la oportunidad a los creyentes, cuyos pecados habían sido previamente perdonados mediante la confesión y el arrepentimiento sincero, de comprar indulgencias con el objeto de “limpiar” los pecados y minimizar el tiempo de permanencia en el purgatorio, enfatizándose en que Dios premiaría este pago con la gracia de su perdón. Sin embargo, la práctica indiscriminada, no clarificada suficientemente desde el punto de vista teológico, dada la escasa formación doctrinal, tanto del laicado como del clero, permitió que las indulgencias fuesen comprendidas como un camino seguro a la salvación (Oberdorfer, en Burghardt 2016, 8).

Cuando uno de los predicadores de indulgencias, el dominico Johan Tetzel (1465-1519), llegó a la provincia eclesiástica de Mainz, Lutero envía una carta al arzobispo de allí, en la cual le solicita que ponga fin a los abusos en la predicación de las indulgencias a nivel de su diócesis, sugiere abrir la posibilidad para un debate sobre el tema y le anexa noventa y cinco reflexiones o tesis sobre las indulgencias: “lamento la falsa opinión que se forma el pueblo pobre, sencillo y rudo de que solamente alcanzarán la salvación si compran la carta de indulgencia”. Lutero cuestiona fundamentalmente a los predicadores, les reclama el escándalo del negocio monetario detrás de las vanas promesas de salvación, de quienes engañan con promesas falsas de remisiones de pena, manifiesta que el verdadero tesoro de la iglesia es el Evangelio, e irónicamente cuestiona la caridad del papa al regatear perdones y no dejar de una vez vacío el purgatorio (Egido 2006, 100).

Como acto simbólico que acompaña la misiva dirigida al arzobispo, Lutero clava sus tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittemberg.⁶ La publicidad de estas tesis o afirmaciones críticas se logra, no obstante, por vía de la imprenta, pues los amigos a quienes había hecho llegar el breve manuscrito lo enviaron a imprimir. Más que el escrito mismo, pues demandas de este tipo no eran extraordinarias en la época, fue su circulación tan amplia y la euforia de su recepción lo que convirtió a su autor y sus ideas en un fenómeno de inmenso impacto social y político. Cuatro meses después el capítulo provincial de los agustinos en Heidelberg asume la posición de Lutero, ya no solo sobre las indulgencias, sino también sobre la gracia, la teología de la cruz, el pecado original, entre otros aspectos y cuestiones teológicas centrales.

6 En los últimos años se ha dudado del gesto desafiante de Lutero, puesto que él mismo nunca hace referencia a ello, sino que el evento es referenciado por Melanchthon (1497-1560), quien no se encontraba presente en la ciudad.

A partir de allí se expandió el nombre de Lutero como símbolo de protesta contra Roma, y también se ampliaron sus escritos. Su carta no es procesada por el Obispo, sino enviada directamente a Roma, de donde recibió una convocatoria para comparecer allí, considerándose heréticas sus posiciones teológicas. El príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio, tomó a Lutero como un caso personal de inmunidad en su territorio y consiguió que la comparecencia tuviese lugar en Augsburg en octubre de 1518, donde Lutero tal como se esperaba, no se retractó de sus posiciones. La muerte del emperador Maximiliano y las negociaciones políticas entre Federico el Sabio y el papa dilataron el problema luterano, mientras se multiplicaban las simpatías hacia Lutero vinculadas al sentimiento de alemanidad y a la reacción popular virulenta contra Roma. Para el año 1520, la causa luterana había pasado de ser doctrinal, teológica e individual, a convertirse en social, económica y política. Lutero es condenado mediante la bula *Exsurge Domine*, urgido a retractarse y se proclama la quema de sus libros. Esta retractación nunca tendrá lugar y contrariamente el luteranismo cobra mayor fuerza y se convierte en un movimiento de masas, no solo en Alemania sino que inicia su expansión a nivel continental.

La doctrina de la justificación por la fe, centro de la teología de la Reforma

Desde el inicio de la Reforma la doctrina soteriológica se convirtió en el centro de la controversia sobre el conjunto de la teología luterana. Aun cuando en la teología medieval, como hemos explicitado antes, ya existía la creencia de que no podemos ganarnos nuestra salvación pues es don de Dios, también se esperaba al menos un esfuerzo de parte del creyente para propiciarla. De algún modo había primado una teología popular de la retribución: la idea de que si el ser humano hacía todo lo que estuviera dentro de sus posibilidades, Dios premiaría con algo mayor y máspreciado, la salvación eterna.

Para Lutero, esta doctrina se convertía en un camino sin salida y la única posibilidad aparece por la vía de la fe, pues la fe era la respuesta adecuada, y de hecho, la única posible a las promesas salvíficas de Dios. Lutero insistió en que la salvación ocurre sólo a través de la fe en la gracia inmerecida de Dios, puesto que la gratuidad de la dádiva divina es el misterio que ocurre

en el acto salvífico y la razón por la cual Dios nos salva, no depende de nosotros. Ello explica la aparente contradicción inherente a una salvación operada por un Dios justo en un ser humano injusto y pecador.

La teología de la Reforma lo expresó como *iustitia externa* o *iustitia aliena* (justificación ajena o que se encuentra fuera de nosotros), lo que significa que la justificación *ante Dios* proviene solamente *de Dios* y no es un logro o ganancia propia. Lutero encontraba ahora en la justicia divina (*iustitia Dei*) no una expresión de castigo y condenación, sino aquella que manifiesta que la justicia de Dios es amor, misericordia, gratuidad y perdón para con el ser humano, quien es justificado ante Dios sin que intervenga ningún otro mérito, más que la acogida del don gratuito por la fe. La *sola gratia* indica que la salvación solo acontece por la gracia y es don de Dios, en virtud de la fe que se abre *a* y confía *en* Dios. La paradoja que subyace en la intuición teológica del reformador es saber que por sus propios méritos el ser humano pecador no es capaz de cumplir con las exigencias de la fe, y a la vez insiste en obedecer a Dios; por ello implica un optimismo antropológico fideísta el saber que aun siendo pecadores, el vivir bajo la gracia de Dios otorga libertad al humano, creatura *imago dei*.

Aun cuando los reformadores, y en especial Martin Lutero, no inventaron la doctrina de la justificación, si la reformularon radicalmente. El teólogo católico Wolfgang Thönissen, así lo comprende:

Aunque las visiones luteranas y católicas de hecho convergieron significativamente en el siglo XVI, los teólogos católicos encontraron que las visiones de Lutero eran inquietantes y lo criticaban por negar la responsabilidad propia de las personas por sus acciones. Es así que el Concilio de Trento (1545-1563) acentuó la responsabilidad de los individuos y la capacidad de las personas para participar en la gracia de Dios. Quienes son justificados deben estar comprometidos a manifestar la gracia en sus vidas. El Concilio de Trento (...) enfatizó que mientras ni la fe ni las obras pueden hacernos ganar la justificación, las personas participan a través de su libre albedrío y su consentimiento a estar preparadas para recibir la gracia de la justificación y multiplicar esta gracia a través de las buenas obras (Thönissen, en Burghardt 2016, 66).

Por supuesto, el principio protestante de la justificación por la fe no implica la afirmación intimista de una fe pietista con baja o nula traducción ética. Contra toda interpretación simplista o superficial, para la teología protestante clásica la fe salvífica se evidencia a través de sus mediaciones (como criterios de validación o verificación de la auténtica fe cristiana) que son los frutos o buenas obras: ser declarado justo conlleva como corolario el actuar efectivamente dentro de un horizonte ético del bien y la justicia, esto es, realizar obras de justicia. Aquí se implica tanto la libre participación del creyente en su disposición autónoma y su preparación “para recibir la gracia de la justificación”, como la efectiva y responsable participación en la gracia de Dios, a través del compromiso con la realización de la justicia, de las que habla W. Thönnissen.

Que seamos verdadera y completamente declarados justos a los ojos de Dios, conlleva la co-responsabilidad de realizar permanentemente la justicia de Dios en el mundo, en las sociedades, en el medio ambiente, en la historia, en los procesos de humanización y dignificación. El justificado solo puede actuar justamente; no puede quedarse a nivel de consideraciones vacías intimistas, contemplativas o metafísicas sobre su redención. La justificación por la fe es un principio (en el sentido fundamental y de argumentación de *principium*) que pone la fe a la base de las obras, pero sin anular las obras, sino potenciándolas desde la fe y la libertad cristianas. En síntesis, es la afirmación evangélica de que la fe produce justificación y buenas obras, diferente a aquel *sensus* popular medieval que sostenía que la fe y las buenas obras conllevan a la justificación. Tal es el énfasis que pone la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, lograda como parte del diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Luterana, el 31 de octubre de 1999:

Juntos confesamos que las buenas obras, una vida cristiana de fe, esperanza y amor, surgen después de la justificación y son fruto de ella. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor (DCDJ, nn. 37).

Por supuesto, en el mismo espíritu de esta Declaración conjunta es importante hacer notar que los *principios protestantes*, también llamados *Cinco Solas* (justificación por la *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura*, *solo a Dios la gloria* y el *sacerdocio universal de los creyentes*), afirmados así por Paul Tillich, siguiendo a Karl Barth y a la teología dialéctica, no apuntan a una afirmación enajenada e irracional de la fe. La racionalidad creyente protestante implica una confianza plena en las promesas de Dios, quien nos asegura que ya hemos sido justificados en Cristo por medio de la fe⁷, de donde se asume la confianza y seguridad que seremos juzgados como justos, pues la justicia de Dios (δικαιοσύνη του Θεού) se ha manifestado en nosotros por medio de Jesucristo.

Sin embargo, los reformadores también afirmaron que la justificación del pecador, en tanto dádiva divina, nunca puede ser afirmada con objetividad positivista. No es dable al creyente atestiguar, evidenciar o probar (como experiencia empírica, sensible) que *es* justo, ni su “ser justo” deviene ontología. Tal atribución de sentido se produce únicamente en el ámbito de la fe y no podría ser trasladada a una cuestión positiva comprobable. Desde el punto de vista protestante seguirá permaneciendo en la dimensión trascendental y misteriosa absoluta de la fe si alguien está en estado de gracia o no. Para Lutero esta condición se expresa en la frase *simul iustus et peccator* (al mismo tiempo justo y pecador). Al reconocernos pecadores, carecemos de certeza de nuestra salvación; tal certeza solo se adquiere a partir de la fe en la promesa de la justificación, es decir, solo se adquiere a partir de la certeza fideísta de ser real y plenamente justos ante los ojos de Dios (Oberdorfer, en Burghardt 2016, p. 10). La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, retoma este tema del siguiente modo:

Juntos confesamos que el creyente puede confiar en la misericordia y las promesas de Dios. A pesar de su propia flaqueza y de las múltiples amenazas que acechan su fe, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo puede edificar a partir de la promesa efectiva de la gracia de Dios en la Palabra y el Sacramento y estar seguros de esa gracia.

7 Cf. Rom 5.1s.: “Habiendo, pues, recibido de la fe la justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios” y también en 3.22ss.: “la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen – pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios – y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús” (BJ).

(...) En medio de la tentación, el creyente no debería mirarse a sí mismo sino contemplar únicamente a Cristo y confiar tan solo en él. Al confiar en la promesa de Dios tiene la certeza de su salvación que nunca tendrá mirándose a sí mismo (DCDJ, nn. 34s.).

En otras palabras, tanto en la dogmática protestante histórica, como en la teología católica, resulta válido afirmar que solo somos justos en la perspectiva de la justicia de Dios, pues nuestra salvación nos viene únicamente de Dios, de quien nos proviene la seguridad de su gracia inmerecida. Al vernos a nosotros mismos, inmediatamente somos conscientes de ser pecadores y de no vivir conforme a la voluntad de Dios. Por lo mismo, no es por nuestros méritos, sino que “nuestra salvación nos viene enteramente de Dios (...) La salvación es y permanece inmerecida” (Oberdorfer, en Burfhardt 2016, p. 10).

Apuntes sobre la justificación hoy: de ventas y mercadotecnias salvíficas

Esta dimensión de la gratuidad inmerecida en la justificación del pecador por Dios en Jesucristo, es desdibujada y vaciada de sentido en algunas propuestas salvíficas que hacen de la salvación un objeto de compra-venta o de acceso vía, determinados méritos o capacidades humanas. Los intentos de mercantilizar la salvación en nuestros días abarcan desde la predicación de la prosperidad, hasta las búsquedas por “garantizar” la salvación si se siguen determinadas prácticas rituales religiosas o seculares. Si bien el ser humano contemporáneo no está atravesado por la angustia de su salvación, amparado en la seguridad secular de su autonomía respecto a la dimensión religiosa, como sí lo estaba el hombre y la mujer medievales, no deja por ello de ser sujeto y objeto de búsquedas y propuestas salvíficas diversas. ¿Cuáles son estas ofertas de salvación que compiten con la gratuidad de la redención ofrecida por Dios? ¿Qué significa para el ser humano contemporáneo que algunas “instituciones” seculares y religiosas ofrezcan la “seguridad” de una salvación que puede comprarse? ¿Qué implicaciones tiene la afirmación de que “fuera de la gracia de Dios sí hay salvación”? Aporto al menos dos ámbitos de reflexión en este sentido, a partir de lo que se consideran las promesas falaces de salvación en el mercado y de las nuevas indulgencias prosperistas.

Las promesas de salvación en el mercado

Una de las situaciones críticas en muchas de nuestras sociedades latinoamericanas es la presión social por ajustarse y entrar en la lógica de las expectativas del estatus y de la oferta-demanda dentro del mercado laboral y social. Por un lado, en las clases más acomodadas el afán por el estatus social se manifiesta en la aspiración de poseer y tener la posibilidad de consumir bienes y servicios, incluso aquellos bienes y servicios creados y no vitales. Por otro lado, en los sectores medios sometidos a las crisis económicas y en los grupos poblacionales más vulnerables, la pobreza y las situaciones carenciales, el desempleo y la inestabilidad laboral propician que las personas se pregunten “desde dónde deben esperar su salvación y ante qué ‘institución’ sienten que deben justificarse” (Burghardt 2016, p. 5). En ese sentido, las nuevas indulgencias y ventas salvíficas tardo-modernas con matiz secular, ofrecen caminos para dar sentido a la existencia dentro del orden económico y social vigente. El mercado totalizado y absolutizado sobre la vida de los seres humanos se oferta como la nueva magia del Siglo XXI que opera una salvación sin igual. El “solo Cristo salva” es traducido en términos sociales por un “solo el mercado salva”.

La oferta salvífica en el mercado encuentra su formulación y referente teológico en el desarrollo de una “teología económica neoliberal” que resulta una especie de “dogmática” del libre mercado en tanto ente trascendente. Algunas de sus premisas se remontan al liberalismo económico, pero ha sido reformulada y desarrollada en los últimos años por teólogos sistémicos como los norteamericanos Michael Novak o David Stockman, este último, artífice del libro *El triunfo de la política*, en el cual opone la falsa utopía a la “utopía realista” del neoliberalismo, lo que requiere de “reformas profundas” de ajuste estructural extremo. También Michel Camdessus, Secretario General del Fondo Monetario Internacional hasta el 2000, expuso una especie de teología neoliberal que busca apropiarse de la opción por el pobre y la afirmación del Reino de Dios en términos mercantilistas:

El Rey se identifica con el pobre (...) en este Reino ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio final: -hoy- mi juez y mi rey es mi hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero. (...) Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica

más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva (...). Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse (citado por Hinkelammert 1995, p. 372).

Haciendo eco de esta teología neoliberal, desde hace ya casi medio siglo, la reflexión crítica en torno a la relación entre la teología y la economía, ha venido insistiendo en mostrar las falacias de la espiritualidad institucionalizada, propia del sistema económico imperante, centrada en el cálculo medio-fin, el capital y el Dios-dinero, los cuales son puestos por encima de las personas concretas. Se trata de una espiritualidad de las mercancías “personificadas” que se imponen y deciden la vida (también la apenas sobrevivencia e incluso, la muerte) de los seres humanos.

Tal reflexión se ha centrado en el análisis, no solo de las propias instituciones económicas y sus dinámicas, sino fundamentalmente de la lógica y el espíritu con el que estas instituciones se manifiestan en la vida social. Es decir, cuestionan el universo simbólico-religioso, propio de la sociedad moderna que pretende legitimar el orden económico capitalista imperante, como orden divinamente constituido. Es una espiritualidad que crea los dioses del mercado (mercancías, dinero y capital, una tríada o especie de “trinidad” económica), hacia quienes se impulsa una relación idolátrica y cuyas principales premisas son el respeto a los contratos, la propiedad privada y el libre juego de la competitividad (cf. Hinkelammert y Assmann 1989, Capítulo II). En la lógica contemporánea el fetiche-mercado es presentado a los consumidores, sean reales o potenciales, como un espacio sagrado, como un ámbito sacrosanto inviolable que ha de mantenerse intacto, guiado por su dinámica e inercia propia y al margen de toda intervención estatal o social, entendidas éstas como demoníacas. Se trata de un mercado considerado perfecto y omnisciente que sabe dar a cada cual aquello que necesita, por encima de las acciones fragmentarias de los actores.

Adam Smith⁸, teórico fundador del liberalismo económico, habla ya del mercado como una “mano invisible” que operando bajo el supuesto de omnisciencia y transparencia, consigue armonizar las tendencias egoístas de los seres humanos:

8 A. Smith (1723-1790), Filósofo moral, considerado el padre de la ciencia económica moderna y uno de los autores más importantes de la ilustración escocesa. Sus dos obras más importantes son: *Teoría de los sentimientos morales* (1759) y *La riqueza de las naciones* (1776).

Como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone por lo general promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. (...) Sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en muchos casos *es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones* (A. Smith, 1990. Citado por Gutiérrez 1998, p. 152. Énfasis de la autora).

Esta “mano invisible” armonizadora está acorde con la providencia del “Autor de la Naturaleza”, de donde se deduce la humildad necesaria frente a sus designios. La “mano invisible” del mercado es la mismísima realización del bien común de la teología medieval de desarrollo aristotélico-tomista, también asumida por la teología reformada. Desde el punto de miras de la religiosidad del mercado si el resultado de la Providencia no favorece, si el bien común no se realiza vía automatismo del mercado, se impone aceptar con humildad su dictamen con la satisfacción de haber respetado su dinámica. Tal es la manera como el capitalismo en su actual fase defiende su interés particular en nombre del interés de todos.

La profundización de esta teología del mercado se encuentra en el gran ideólogo neoliberal Frederich Hayek⁹, quien entiende el sistema de mercado (al que denomina “orden extenso”) como *trascendencia*, con capacidad de elegirnos y garantizar nuestra existencia. Se trata de una imagen caricaturesca del Dios trascendente a quien deben la vida sus hijos, aquellos elegidos por él en una especie de doctrina de la adopción. Para este autor, el mercado es un orden con normas propias, las cuales no somos capaces de captar plenamente en toda magnificencia, normas que “no somos nosotros quienes hemos optado por ellas, sino que fueron ellas las que nos seleccionaron y hoy garantizan nuestra supervivencia” (F. Hayek. 1990. Citado por Gutiérrez 1998, p. 279). Y también:

No existe en inglés o en alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso (...) El término “trascendente”, único que en principio puede

9 F. Hayek, es considerado el representante más conocido de la llamada *Escuela Austríaca de Economía* y padre del *Neoliberalismo*. Entre sus obras más importantes destacan: *Camino de servidumbre* (1944) y *La fatal arrogancia* (1988).

parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En un sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en los cielos”, y también la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (Hayek. F. 1990, en Gutiérrez 1998, p. 280).

Así, se transforma, se identifica y se legitima al mercado con la “voluntad de Dios”, quien exigiría el respeto a un mundo mercantil sacrosanto. De los seres humanos también se exige depositar su esperanza de salvación en la lógica del mercado, puesto que “el automatismo del mercado, confirma todas las esperanzas humanas posibles”. Se constituye todo un credo del mercado, puesto que de él proviene la salvación y él es la fuente de la vida. La “buena nueva” neoliberal incluye la promesa de crecimiento sin fin, abundancia (vía satisfacción de los deseos), y unidad de la humanidad a través del mercado, del consumo de idénticas mercancías, marcas, propagandas, industria de entretenimiento, etc. (cf. Hinkelammert. 1995, p. 188). En el fondo, la exigencia es una fe o confianza desmedida en la que la destrucción que ocasiona el mercado, sólo puede superarse por el camino dispuesto por el propio mercado. Las fallas del mercado se corrigen con más mercado. En último término, se trata de un mercado infalible, cuyos efectos negativos son vistos como consecuencias externas a él: al mercado debe dejársele actuar y tener fe en él. Esta fe en el mercado (deformación de la doctrina protestante de la justificación *sola fide*) es la que salva.

Los dogmas y la ética propia del mercado producen una ruptura radical en las relaciones entre los seres humanos. Se trata de un sistema que ocasiona fragmentarización, solipsismo, individualismo exacerbado y renuncia a la solidaridad, lo que E. Levinas comprendió como la “egolatría del ser”. En el mercado totalizado los seres humanos son transformados en mercancías, las personas dejan de ser en términos kantianos “fines en sí mismos”, para

convertirse en medios, reificarse y devenir objetos de intercambio. Ocupan un lugar en el mercado, no porque tengan una dignidad, sino porque son transformados en consumidores y tienen capacidad adquisitiva. Dentro del sistema doctrinario del mercado, se salvan y ganan quienes resultan los mayores consumidores: “valen” más quienes más poseen. En este sentido los grandes ideólogos del mercado afirman que el mercado salva y el poder de consumir es identificado con la “bendición divina”, como alternativa única salvífica (de ahí el lema: “there is no alternative”).

La falacia de las nuevas indulgencias prosperistas

Resulta evidente que las manifestaciones posdenominacionales, pentecostales de nuevo tipo y neopentecostales han crecido rápidamente en muchas regiones del planeta, representando un desafío *in crescendo*, tanto para el protestantismo histórico, como para el catolicismo romano. Se trata de comunidades e iglesias independientes, consideradas autónomas, no provenientes de las iglesias protestantes “madres” de la Reforma, las cuales, incluso, no se reconocen a sí mismas dentro de la tradición protestante, ni son reconocidas por los “históricos” como parte integrante de la familia protestante, aunque sean sin duda “evangélicos”.

Indiscutiblemente, estas manifestaciones tipológicamente (neo) pentecostales han resultado atrayentes para algunos sectores de los protestantismos históricos, de las tradiciones evangélicas (pentecostales, congregacionales y de la segunda reforma), e incluso dentro del catolicismo para creyentes nominales que no han tenido relación previa con el ámbito evangélico, en la medida en que han propagado la doble pertenencia. Esta neo-pentecostalidad resulta ser un componente fundamental de los nuevos movimientos religiosos (NMR) de matriz cristiana evangélica, lo que Jean-Pierre Bastian denomina la “recomposición” del rostro religioso contemporáneo. En términos de los desafíos que entraña la presencia avasalladora del neopentecostalismo, este puede concebirse como una nueva forma de religiosidad, que a nivel doctrinal y cultural rechaza la teología y el ritualismo católico; en su aspecto externo espontáneo, emocional y de diseño mediático, responde a vacíos creados por el racionalismo y el liberalismo protestante; y en su integración y “estar en el mundo” desafía el segregacionismo de los pentecostalismos tradicionales.

Una expresión teológica, ya clásica, dentro de algunos neo-pentecostalismos, sobre todo los de origen norteamericano, es la llamada teología de la prosperidad o evangelio de la prosperidad. También conocida como teología del pacto o de la siembra, implica una especie de intercambio mercantil religioso (a la siembra de la fe, expresada a través de diezmos y dádivas monetarias, le corresponde una contraparte de cosecha de la bendición solicitada a Dios) y enfatiza el éxito como manifestación externa visible de la gracia y la bendición de Dios en la vida del creyente. Desde una perspectiva optimista se argumenta que la muerte de Jesús vence todas las cosas negativas de la vida, incluidas la pobreza, la enfermedad y el dolor humanos. La fe creyente implica asumir una nueva “ley espiritual” de victoria en Cristo sobre estas situaciones desfavorables de la vida. Para ello, no se debe solamente desear algo de Dios, ni siquiera pedir algo de Dios, sino especificarlo, reclamarlo, exigirlo y obtenerlo. Y en ello consiste la fe verdadera.

Un corolario de esta predicación ha sido el considerar que las expresiones físicas (la enfermedad, la pobreza, el desempleo) son falsas distracciones del demonio para apartar al creyente. Por ello, se demanda que el verdadero creyente que está enfermo o en situación de vulnerabilidad social o de cualquier índole, afirme una “palabra de fe”, de victoria sobre la enfermedad y la pobreza y pase a ignorar sus síntomas o su situación carencial, por ser tentaciones demoníacas no verdaderas. De no obtenerse lo “reclamado” a Dios, se considera un problema de escasa fe o de falta y pecado del creyente.

En general, este llamado “evangelio” de la prosperidad ha encontrado eco y ha resultado muy llamativo para muchos creyentes de las iglesias tradicionales sin suficiente formación teológica, quienes formal y públicamente rechazan la prosperidad, pero dada la influencia que esta tiene en los medios y redes comunicacionales, van a acceder a programas televisivos, radiales, libros e información en red, sin discernir y reconocer las contradicciones de este tipo de enseñanza. Incluso dentro del catolicismo romano existen variantes de la prosperidad como en el movimiento *El Shaddai* en Filipinas. Esta variante de indulgencias modernas y de venta de la salvación, resulta repulsiva allí donde es pronunciada por los predicadores ricos que se aprovechan de los escasos ahorros de toda una vida de los

feligreses ingenuos, para su enriquecimiento y lucro personal¹⁰. Y adquiere una dimensión absurda, e incluso criminal, cuando se convence a padres crédulos y desesperados para que no les suministren medicamentos a sus hijos enfermos, llevándolos a una muerte precoz y evitable.

Más allá de la profunda crítica que merece el prosperismo como nueva dimensión de las indulgencias modernas, es importante tomar en cuenta el efecto y asimilación de la teología de la prosperidad por sectores sociales vulnerables, atravesados por la miseria, el hambre y la desesperanza, a quienes no llegan políticas sociales públicas o privadas que les permita paliar su pobreza, como búsqueda y opción desesperada por salir adelante y hacer evidente la gracia de Dios en sus vidas.

Una palabra conclusiva sobre la justificación por la fe en clave protestante

Como ha querido mostrarse sucintamente, la teología de la prosperidad resulta una especie de religión mágica de control que crea un Dios-fetiché que puede ser sobornado, predicho, comprado con la “fe” o con donativos generosos en la esperanza de una ganancia mayor. Pero como hicieron ver los reformadores, el evangelio, esa buena noticia de salvación, es Dios dándose a sí mismo gratuita y plenamente para nuestra redención, sin que el ser humano tenga que hacer cosa alguna para merecerla, absolutamente misericordioso y amoroso, amigo de los pecadores y simpatizante de los más pequeños y de los pobres. El evangelio de Jesucristo no nos promete la felicidad, ni la salud, ni el éxito, ni siquiera nos garantiza una vida feliz y a plenitud, ni el estar amparados por un gobierno justo. Nos promete sí, que si confiamos en su gracia, en su misericordia y en sus promesas, a pesar de nuestros pecados y fragilidades, podemos tener la seguridad de esa gracia y la certeza de nuestra salvación.

Dios, en su proyecto de vida plena y salvación para el ser humano y el mundo nos pide confiar en él, poner nuestras vidas en sus manos, asumir

10 Algunos de los líderes y predicadores de este movimiento son: Benny Hinn, Pat Robertson, Robert Tilton, Kenneth Copeland, entre otros. En términos de la avaricia que promueven, resulta escandaloso el caso del evangelista norteamericano Joyce Meyer, enriquecido con las ofrendas y diezmos de los creyentes, los cuales eran utilizados, por ejemplo, para la compra de una tapa de sanitario por valor de 23.000 dólares.

la responsabilidad que entraña la justificación, salvación y santificación del creyente, haciendo buen uso de nuestros dones para construir y aportar a la construcción de unas relaciones entre la comunidad-iglesia, entre la comunidad-sociedad y con la comunidad-naturaleza, que dignifiquen y potencien nuestra humanidad, porque la propia gloria de Dios es el ser humano viviente (*gloria dei vivens homo*, en Ireneo de Lyon). La confianza en Dios implica reconocer en el Hacedor de todas las cosas, la donación gratuita e inmerecida de nuestra salvación, pues como afirmara Martín Lutero en el resumen del Credo en su Catecismo Mayor, jamás podremos nosotros, por nuestros propios medios “llegar a conocer la clemencia de la gracia del Padre”:

No obstante, aquí tienes todo esto de la manera más rica, ya que Dios mismo ha revelado y descubierto el abismo profundo de su paternal corazón y de su amor inefable (...). Pues Dios nos ha creado precisamente para redimirnos y santificarnos. Y, además de habernos donado y concedido todo cuanto en la tierra y en los cielos existe, nos ha entregado a su Hijo y asimismo al Espíritu Santo para atraernos por medio de ambos hacia sí. Pues nosotros (...) jamás podríamos llegar a conocer la clemencia de la gracia del Padre a no ser por el Señor Cristo que es un espejo del corazón del Padre (Lutero 1971, p. 37).

Como protestantes resulta necesario asumir una postura crítica y tomar conciencia del trasfondo teísta de los utopismos salvíficos ofrecidos en nuestras sociedades modernas, buscando evidenciar la perversión, tanto de las teologías neoliberales de mercado, como del llamado “evangelio de la prosperidad”. Ellas resultan ser lógicas pseudo-religiosas idolátricas, que están teniendo gran impacto, y se encuentra en la base de los programas de ajuste estructural con nefastos efectos en América Latina, y de los proyectos ideológicos que impulsan la voluntad y perseverancia para alcanzar la riqueza económica, como reinterpretación del “sueño americano”. La sociedad occidental tardo-moderna promueve y sacraliza su propio credo, sus fetiches, sus ídolos y sus valores, dentro de los cuales una fe narcisista, capaz de manipular el poder de Dios en beneficio propio, aparece como mera satisfacción de las necesidades financieras o del bienestar físico.

Esta religión secularizada de las sociedades modernas exige la inmediatez, las respuestas y soluciones rápidas a nuestros problemas, soluciones que son ofrecidas en el ámbito del mercado religioso y secular a través de elementos mágicos y señales externas superfluas, pero de lamentable

impacto en las vidas humanas. La doctrina de la justificación por la gracia de un Dios justo y santo, mediante la fe en Jesucristo, nos reafirma que aun siendo pecadores e injustos ya hemos sido encontrados justos y salvos; que es posible liberarse de las fuerzas y lógicas amenazantes por medio de la gracia de Dios y de la fe en Jesucristo, y no a través de nuestros propios méritos, acciones y búsquedas desesperadas de éxito. Nos enseña que aun en medio de nuestras dificultades, fracasos y sufrimientos, Dios nos sostiene en esperanza, nos acompaña, nos ayuda a resistir y nos anima. No necesitamos ir tras engaños y falsas promesas de prosperidad, lo que sería equivalente a dudar de la misericordia y amor inconmensurable de Dios y del mérito de Jesucristo como salvador. Tal como sugiere el testimonio de Tsehay Tolessa, una mujer luterana etíope torturada y encarcelada por alrededor de diez años, a causa de su fe:

La mano de Dios es grande; nos alcanza desde lejos. Está donde ni los amigos pueden llegar, ni los vecinos ni la familia. Aun así, Él llega. Él está ahí, en el medio de la suciedad, la humillación, en lo sangriento, en el hedor. Él estuvo conmigo en todo momento, muy cerca. Sentí su cercanía todo el tiempo (Hinlicky, en Burghardt 2016, p. 29).

Este profundo testimonio de fe indica una confianza plena en Dios, una espera y abandono en Dios. La teología prosperista que incentiva la avaricia, desprecia este tipo de testimonios de quienes buscan descubrir a Dios aun en medio de las dificultades, los avatares de la vida y la cotidianidad. Pero es en medio de las dificultades (más allá de toda dialéctica optimismo-pesimismo y del cálculo de beneficios) que se crece en la esperanza y que Dios privilegiadamente se hace presente, tal y como lo vivieron los profetas, Job o Jesús de Nazaret. No se puede ser protestante si se carece de esperanza, pues la vida cristiana es vida en espera; una esperanza que anticipa, por la fe, la actuación misericordiosa y gratuita de Dios en el acontecer de lo humano. En este sentido, la vida cristiana ha de ser una expresión esperanzada en la fe, manifestación de la comunidad de la Palabra y la Mesa en gozo, comunión y esperanza. En un mundo dominado por lógicas de violencia, desesperanza y mercadotecnia religiosas idolátricas, donde las personas buscan cada vez con mayor ahínco su sentido de existencia en la fe y espacios comunitarios que hagan presente al Dios de la vida y la salvación revelado en la historia, la apuesta necesaria y urgente es por la reconstrucción de un protestantismo histórico que recupere ese sentido de la salvación gratuita como participación en el misterio de Dios.

Bibliografía

- Burghardt., A. (2016). *La salvación no se vende*. Leipzig: Federación Luterana Mundial -Evangelische Verlangsanstalt.
- Cortés., A. (2006). “La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad”. En Cortés, A. (Ed.) *Historia del Cristianismo* (Tomo III). Madrid: Trotta.
- Comisión luterano-católico romana (1999). *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html
- Delumeau., J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- Egido., T. (2006). “Lutero y el luteranismo”. En Cortés, A. (Ed.) *Historia del Cristianismo* (Tomo III). Madrid: Trotta.
- Gutiérrez., G. (1998). *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. México D.F.: Editorial Universidad Iberoamericana.
- Hinkelammert., F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.
- Hinkelammert., F. y Assmann., H. (1989). *A idolatria do mercado*. Sao Paulo: Vozes.
- Lutero., M. (1967). *Obras de Martin Lutero* (Tomo I). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1971). *Obras de Martín Lutero* (Tomo V). Buenos Aires: Paidós.
- Mayer., H. (1982). *Martin Luther. Leben und Glaube*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sardiñas., L. (2017). “El culto cristiano: una mirada desde el protestantismo latinoamericano”. En González., J. y Segura., H. (Eds.). *La Reforma en América Latina. Pasado, presente y futuro*. Orlando: AETH.
- Schäfer., H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI.
- Troeltsch., E. (1958). *El protestantismo y el mundo moderno*. México D.F.: FCE.
- Vilanova., E. (1989). *Historia de la Teología Cristiana* (Tomo II). Barcelona: Herder.
- Walker., W. (1988). *Historia de la Iglesia Cristiana*. Kansas: Casa Nazarena de Publicaciones.

COLOMBIA Y LA COOPERACIÓN ECUMÉNICA POR LA PAZ: Desafíos teológicos

JUAN MANUEL PÉREZ ASSEFF¹

Lo primero será recordar que la participación de los cristianos en política no debe politizar a las iglesias; sino evangelizar la política.

Resumen

Con ocasión de la conmemoración de los 500 años de la reforma protestante se presentan aquí algunos desafíos para el diálogo y la cooperación ecuménica para la paz en Colombia. La reflexión se divide en dos momentos. Primero, se perfilan algunas ideas generales sobre el movimiento ecuménico con el fin de caracterizar su espíritu y estrategias. Posteriormente, se describen algunos desafíos teológicos que los cristianos deben enfrentar para posibilitar el compromiso y la cooperación ecuménica por la paz en Colombia. Éstos son: 1. La desconfianza hacia el ecumenismo. 2. La incomprensión del poder y la justicia de Dios. 3. El relajamiento de la doctrina de la guerra justa. 4. La prevalencia de la moral sexual sobre la moral social y 5. El influjo de la teología de la prosperidad. La reflexión integra una perspectiva biográfica, pues se basa en la experiencia que el autor tuvo con las iglesias cuando trabajó como asesor del Alto Comisionado para la Paz.

Palabras clave: Cristianismo, Ecumenismo, Paz, Guerra justa, Compromiso Social.

1 Biólogo de la Universidad del Valle; Magister en Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá; Licenciatus in Theologia, Especialidad en Teología Moral y Master Universitario en Bioética de la Pontificia Universidad de Comillas de Madrid. Profesor de Teología y de Bioética en la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium y Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Introducción

Con ocasión de la conmemoración de los 500 años de la reforma protestante y el objetivo de realizar una valoración crítica tanto de los beneficios como de los aspectos problemáticos que la diversificación de iglesias cristianas tiene para la historia de la humanidad, se presenta aquí un tema actual relacionado con la cooperación ecuménica para la paz en Colombia. Se pretende entonces caracterizar una problemática crucial para el presente y el futuro de esta nación en términos de posibilidades y dificultades para el diálogo y la cooperación intereclesial para la paz. Así partimos de la diversificación de iglesias e interpretaciones teológicas diferentes que la reforma protestante supone para señalar posiciones teológicas problemáticas que deben ser reevaluadas y sugerir puntos de encuentro que ayuden a unir a las iglesias con respecto a la búsqueda de la paz. La colaboración ecuménica es una de las principales tareas para enfrentar diversos problemas sociales en países con una gran actividad por parte de iglesias cristianas como es el caso en Colombia; y que, por lo tanto, si no hay es posible establecer un diálogo fraterno y pacífico entre ellas, la paz, como propósito social y espiritual, será aún más difícil de alcanzar.

A título personal

¡Frustración y tristeza! Fue lo que sentí el 2 de octubre de 2016 después de conocer el resultado del plebiscito que se realizó en Colombia para respaldar y legitimar democráticamente el proceso de Paz entre el gobierno colombiano y el grupo rebelde Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC². Por un margen muy estrecho, en las urnas prevaleció la decisión de No apoyar el Acuerdo Final.³ El resultado me tomó por sorpresa, en ese momento el pesimismo reinó. Sentí que el esfuerzo para

2 Posteriormente al proceso de reincorporación social de transición hacia un movimiento político, FARC llegó a significar: Fuerzas Alternativas Revolucionarias del Común. Algunos, el autor entre ellos, consideran que la decisión por parte de las FARC de conservar el acróstico tradicional ha sido un desacierto político.

3 A la pregunta ¿Apoya usted el acuerdo final para la terminación el conflicto y construir una paz estable y duradera? el 50,2% de los colombianos que votaron dijeron que “No” y 49,7% dijeron que “Sí”. Cfr. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537187> (Consultado el 17 de Octubre de 2018) (Redacción BBC mundo, 2018)

buscar la paz realizado durante más de 4 años de negociaciones había fracasado. Gracias a Dios, la ruptura definitiva del proceso no ocurrió en ese momento, pero si tomamos en consideración los acontecimientos políticos posteriores, dicha posibilidad sigue estando presente.

Durante los años 2016 y 2017, tuve la oportunidad de trabajar en la Oficina del Alto Comisionado para la Paz (OACP) Sergio Jaramillo Caro. Debido a mi formación en teología fui delegado como representante para el sector religioso. Mi tarea consistió en explicar el Acuerdo a las audiencias religiosas, incluidas distintas confesiones religiosas e iglesias cristianas de diferente denominación. Durante ese proceso tuve la oportunidad de recibir el apoyo pero también de sentir el rechazo de determinadas iglesias y personas con diversas posiciones teológicas sobre la paz, el perdón, la justicia y la reconciliación.

Deseo compartir las reflexiones de índole teológica con las cuales sigo intentando comprender las causas de la oposición que presentan algunos miembros del sector cristiano a la hora de proponer una cooperación ecuménica efectiva por la paz del país. La fuente principal de mi reflexión será entonces mi experiencia, primero, como teólogo preocupado por diversos problemas que atañen a la moral social y, segundo, a la corta pero enriquecedora experiencia que tuve como delegado del gobierno durante el Proceso de Paz con las FARC. Permítaseme en definitiva articular la labor teológica con mi propia vida.⁴

La reflexión se dividirá en dos momentos. Primero, perfilaré algunas ideas generales sobre el movimiento ecuménico con el fin de caracterizar su espíritu y estrategias. Posteriormente y a manera de sugerencias a desarrollar, describiré algunos desafíos teológicos que los cristianos debemos enfrentar para posibilitar el compromiso y la cooperación ecuménica por la paz en Colombia.

Tales desafíos corresponden a algunas posiciones teológicas que, en mi opinión, dificultan por una parte el compromiso ético y político de los cristianos, y por otra, impiden la cooperación intra e inter eclesial para el trabajo por la paz. Obviamente, la paz es una noción polisémica, por ende,

⁴ Sobre la importancia de las experiencias de vida como lugar de reflexión teológica ver Michael Schneider, *Teología como Biografía. Una fundamentación dogmática*.

es necesario aclarar que aquí será comprendida de forma contextualizada tanto histórica como políticamente, es decir, como la búsqueda constante de las condiciones espirituales, éticas y sociales que en Colombia posibiliten el fin del conflicto armado, la convivencia y, como meta última, la reconciliación de los colombianos.

Desde ya podemos enunciar dichos desafíos de la siguiente manera: 1. La desconfianza hacia el ecumenismo. 2. La incomprensión del poder y la justicia de Dios. 3. El relajamiento de la doctrina de la guerra justa. 4. La prevalencia de la moral sexual sobre la moral social y 5. El influjo de la teología de la prosperidad.

Sobre la cooperación ecuménica

Debemos reconocer que ya desde antes del proceso de paz de Juan Manuel Santos, en el país han surgido diversas iniciativas eclesiales que han trabajado por la reconciliación nacional. En tales iniciativas se ha liderado o acompañado procesos de paz bien sea de forma independiente o en articulación con otras iglesias. A continuación mencionamos algunas iniciativas ecuménicas que con autonomía crítica han apoyado y ejercido veeduría sobre el proceso de paz gubernamental: la Mesa Ecu­ménica por la Paz (MEP)⁵, la Comisión de paz de CEDECOL⁶, el Centro de Acción, Formación y Estudios para la paz CAFEPAZ⁷, el Diálogo Intereclesial por

5 “Somos expresiones de diversas Iglesias ecuménicas, procesos y comunidades cristianas, que desde la fe en Jesucristo y praxis cristiana liberadora, optamos por contribuir a la construcción de Paz con justicia social en este momento histórico de Colombia.” (MEP, 2012) Ver: Mesa Ecu­ménica por la Paz: Por una paz con ética. <http://mesaecumenica.org/> (Consultado el 17 de octubre de 2018).

6 CEDECOL: Consejo Evangélico de Colombia. Visión: “Ser la Confederación Cristiana Evangélica que incida como autoridad espiritual, moral y profética en la transformación y mejoramiento integral de la sociedad contribuyendo a la paz mediante la difusión del Evangelio del Señor Jesucristo, convirtiéndose en la voz unida de la iglesia evangélica de Colombia.” (CEDECOL, s.f) Ver: <https://cedecol.net/category/comision-de-paz/> (Consultado el 17 de octubre de 2018).

7 “Cafepaz es una iniciativa que nace en el 2017 con base en la Fundación Universitaria Bautista de Cali, en asociación con la Confraternidad Carcelaria de Colombia, Corsoc, Justapaz y World Vision Colombia. Cafepaz actúa por la paz de Colombia, forma a líderes de diversas iglesias en construcción de paz y estudia el rol de las iglesias en medio del conflicto y el pos-conflicto.” (CAFEPAZ, s.f) Ver: <http://www.cafepaz.org/> (Consultado el 17 de octubre de 2018).

la Paz en Colombia DIPAZ⁸. También mencionamos algunas iglesias que de forma independiente o conformando coaliciones manifestaron su desacuerdo con el Acuerdo Final e impulsaron el voto por el No en el plebiscito: La iglesias Misión Carismática Internacional, Manantial de Vida Eterna, Tabernáculo de la fe, Misión Paz a las Naciones de Cali, entre otras (Serrano Zabala, 2016).

No es momento para juzgar sobre los cristianos y las iglesias que apoyaron y las que rechazaron total o parcialmente el Acuerdo Final de Cartagena. Lo importante aquí es constatar cómo la paz entre otros problemas sociales constituye una de las principales metas para la cooperación ecuménica. Quiero creer que tanto los cristianos que apoyaron el Acuerdo Final como quienes no lo hicieron tuvieron la mejor intención -claro que tal vez no la mejor información- y, en el plebiscito, votaron por la opción que les pareció beneficiaría más al país. Sin embargo, con esta afirmación tampoco me declaro neutral. Aun valorando positivamente los ajustes que se realizaron al acuerdo después del plebiscito, algunos de ellos buscando satisfacer al sector cristiano que había votado No, tampoco debimos desconocer la gravedad del efecto político que la pérdida del plebiscito conllevaba: fue un golpe muy duro para la legitimidad del proceso de paz que generó y sigue generando mucha inestabilidad.

Pasemos a analizar algunas ideas generales sobre el ecumenismo desde la perspectiva de la iglesia Católica. En el número 4 del decreto del Concilio Vaticano II “*Unitatis Redintegratio*. Sobre el ecumenismo”, el movimiento ecuménico se refiere a aquella iniciativa que busca la unidad de los cristianos. Dicha iniciativa correspondería al “conjunto de *actividades y de empresas* que, conforme a las distintas necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos” (UR, 4).

Con respecto a las estrategias ecuménicas, el teólogo dominico Juan Bosch identifica cuatro caminos por medio de los cuales se puede propiciar la

8 “El Diálogo Intereclesial por la Paz de Colombia (DiPaz), es un proceso que está animado por representantes de iglesias y organizaciones basadas en la fe que han venido participando y articulándose durante los últimos años en proceso sociales y acompañando comunidades que trabajan en la construcción de paz con justicia desde la acción noviolenta, la búsqueda de verdad y justicia que permita una verdadera reconciliación en Colombia.” (DIPAZ, s.f) Ver: <http://www.dipazcolombia.org/> (Consultado el 17 de octubre de 2018).

unidad. 1) El ecumenismo institucional, estructura que hace “oficial” una actitud, un pensamiento o un proyecto ecuménico concreto, ya sea una organización intra o intereclesial. 2) El ecumenismo espiritual, se refiere a aquellas expresiones litúrgicas, entre ellas la oración compartida por distintas tradiciones eclesiales. 3) El ecumenismo local, también conocido como ecumenismo de base. Corresponde a los esfuerzos ecuménicos realizados por laicos. Y 4) El ecumenismo secular referido a la historia concreta y a la transformación histórica de la realidad actual. Esta estrategia ecuménica tiene como objetivo, más que la unidad de las iglesias, la de la humanidad. Se ponen así en el centro las preocupaciones sociales como son la justicia, la ecología y la paz. Es claro que ésta última estrategia ecuménica resulta muy pertinente y efectiva para el trabajo por la paz en Colombia; pero, cómo veremos, no debe ser la única (Bosch, 1991).

También el teólogo norteamericano Paul Knitter (1995), quien dirigió la organización de Cristianos por la Paz en El Salvador entre 1998 y 2004, señala esta última estrategia ecuménica como la más efectiva para la praxis social intereclesial. Las diferencias religiosas, eclesiales o doctrinales quedarían así, por razones prácticas, en segundo plano y la primacía la adquiere el trabajo directo que busca superar aquellos problemas sociales que afectan a todos.

Aunque el trabajo directo es sumamente importante, no obstante, con base en mi experiencia, para el trabajo ecuménico por la paz en Colombia no podemos olvidar el hecho de que ciertas diferencias doctrinales entre las iglesias o sus miembros constituyen un obstáculo para comprometerse y trabajar por la paz. Así, junto a las estrategias ecuménicas de carácter práctico y espiritual, resulta también necesario realizar una reflexión crítica con alcance intra e intereclesial sobre las distintas posiciones teológicas referidas al universo semántico de la paz.

Desacuerdos en la interpretación teológica de valores asociados a la paz como son: la misericordia, la justicia, el perdón, entre otros; han dificultado e incluso impedido la comunión eclesial. Las diversas posiciones teológicas, cuando se consideran como opuestos irreconciliables, constituyen un desafío para la consolidación del ecumenismo y de la paz. Por lo tanto, una evaluación y validación teológica de tales interpretaciones deberá constituir una parte importante del proceso en cualquier iniciativa ecuménica por la

paz. En todo caso la paz es uno de los valores centrales del Reino. Cualquier obstáculo para su consecución, incluidos los de carácter doctrinal, debe ser considerado como un antitestimonio escandaloso.

En relación con los valores del Reino, la paz entre ellos, nos pueden iluminar las palabras del teólogo Christian Duquoc:

“Son imperativos inmanentes que invitan a superar la ruptura que no tiene motivo (...), a superar la mediocridad que no tiene justificación alguna en el evangelio anunciado, a salir de un aislamiento que no tiene base alguna en el mensaje proclamado. En resumen, son elementos estructurales de las iglesias (...) que convienen para hacer de cualidades estructurales inmanentes, realizadas de modo fragmentario, el imperativo de una práctica real de conversión colectiva” (Duquoc, 1986, p.109).

A la luz de la lógica del Reino y de nuestra misión como constructores de paz, el análisis, la valoración crítica y la superación de los conflictos teológicos que dificultan el trabajo ecuménico por la paz, implica una conversión. En este sentido, el jesuita Bernard Lonergan explica que el desarrollo humano avanza gracias a un proceso dialéctico de resolución de conflictos y es tarea de la teología poner a la luz los conflictos de la tradición cristiana para que mediante su consideración y posible resolución, se efectúe la conversión. Dicha conversión obviamente no ocurre cuando, después de haber considerado los puntos conflictivos, reafirmamos nuestra posición anterior, lo cual también es posible. Ocurre cuando eliminamos las oposiciones ridículas que nos han impedido reconocer el valor de comprensiones diferentes a la que manteníamos anteriormente. Gracias al punto de vista crítico que aporta el análisis teológico podemos llegar a comprender las oposiciones y las relaciones de numerosas posiciones teológicas en conflicto y sólo así es posible aceptar una nueva comprensión cuando en ella percibimos un sentido que antes era inaccesible debido a prejuicios que después resultan insostenibles (Lonergan, 1988).

En conclusión, el diálogo teológico también constituye, junto con la oración y la acción social, uno de los pilares para la cooperación ecuménica por la paz. Todas las estrategias, con sus límites y ventajas particulares, se constituyen en condición de posibilidad para una conversión eclesial

que promueva la cooperación de las iglesias por la paz en Colombia. Procedo ahora a describir brevemente algunas comprensiones teológicas que presentaré como desafíos a superar porque, en mi opinión, dificultan o impiden la construcción de la paz.

Desafíos para la cooperación ecuménica por la paz

1. La desconfianza hacia el ecumenismo

En Cúcuta, durante un encuentro con líderes cristianos organizado por la oficina de asuntos religiosos del Ministerio del Interior, y en el cuál yo había sido invitado como ponente, ocurrió un hecho inusitado. Después de la intervención de un representante de la iglesia ortodoxa a favor de la cooperación ecuménica por la paz, uno de los participantes, indignado, tomó la palabra y arremetió contra los panelistas. Era un pastor y le advertía al público sobre los peligros del ecumenismo y la trampa que tramábamos por haber hecho uso de tal palabra. Esta experiencia me ayudó a comprender que si bien el ecumenismo ha sido aceptado tanto en la iglesia Católica como en otras iglesias históricas; muchos cristianos lo rechazan. Basta con realizar una búsqueda de las palabras ecumenismo + trampa en internet para corroborar la existencia de una campaña de desprestigio en contra del movimiento ecuménico⁹. En uno de los blogs que aparecen en la búsqueda leemos:

“Hablando del papa de Roma, por ejemplo a Juan Pablo II, se le dio el crédito de ser el papa del ecumenismo. En esto no hay la menor duda, fueron 25 años de ardua labor para hacer realidad los deseos del Vaticano, entrelazar todas las religiones, para preparar el espíritu de la gran bestia y falso profeta. La misión de este espíritu ecuménico, es invadir todas las religiones introduciendo falsedades, que hagan a

9 Algunos resultados que arrojó la búsqueda realizada en español el 15 de Octubre de 2018: 1) EL ECUMENISMO, TRAMPA MORTAL PARA LA IGLESIA (<https://sisinono.blogia.com/2007/060602-el-ecumenismo-trampa-mortal-para-la-iglesia-i-.php>)
2) INFILTRACIONES JESUITAS (<http://infiltracionesjesuitas.blogspot.com/2016/03/ecumenismo-la-trampa-perfecta.html>)
3) Video – ECUMENISMO LA TRAMPA DEL DIABLO – YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=x_WFh7puUv8)
4) LA TRAMPA “AMOROSA” DE SATANÁS (<https://wirkal.blogspot.com/2015/07/la-trampa-amorosa-de-satanas.html>)

los creyentes descuidar lo importante para centrarse en lo superfluo. Y sobre esto, han trabajado con todas sus fuerzas los jesuitas y el Opus Dei.” (Dezpierta, párr.3)

El ecumenismo para algunos cristianos es una estrategia diabólica que pretende unificar a todas las iglesias para someterlas a la iglesia católica romana. Teniendo en cuenta este panorama, debemos afianzar la comprensión del ecumenismo que señala Christian Duquoc: no es posible instituir la unidad por vía de la uniformización. Debemos aceptar que el ecumenismo al referirse a la unidad constituye una noción ambigua que debe ser clarificada. Según Duquoc, si bien la unidad histórica de las iglesias puede seguir siendo deseada, debemos orientar dicho deseo a la luz del misterio de la Trinidad. La afirmación trinitaria reconoce la unidad en la diferencia, no se puede pensar ya en la unidad cristiana o ecuménica como una unidad institucional absoluta que no reconoce ni el valor ni el carácter salvífico de la diversidad cristiana (Duquoc, 2001).

Bien entendido, el ecumenismo impulsa la comunión intereclesial. Abre, por medio del diálogo, la oración compartida, el compromiso social, el horizonte de comprensión, respeto y amor mutuo para posibilitar y fortalecer la comunión entre cristianos de diversa denominación. La unión ecuménica entre las iglesias se constituye así en un testimonio efectivo y en un criterio de autoridad moral fundamental para contribuir con la construcción de la paz. Es necesario, en definitiva, superar la sospecha infundada hacia el ecumenismo que impide el diálogo y la cooperación para trabajar por la paz en Colombia.

2. La incompreensión del poder y la justicia de Dios

¡Nada es imposible para Dios! Una frase que se repite con frecuencia, pero ¿realmente nada es imposible para Dios?

La comprensión del poder y la justicia de Dios se relaciona con el área filosófica y teológica denominada teodicea. Con la teodicea se intenta entender cómo la experiencia de un Dios bondadoso, onnisciente y onnipotente, puede ser compatible con la existencia innegable del sufrimiento. La teodicea aborda a la luz de la fe el problema del sufrimiento y, sobre todo, del problema escandaloso del sufrimiento del inocente.

¿Si Dios existe, es bueno y tiene un poder absoluto sobre la historia humana, por qué permite las guerras? Podríamos pensar que son un mal necesario. Dios puede evitarlas pero no lo hace porque son una estrategia de purificación dentro de su plan de salvación. Este tipo de respuestas carece tanto de sensibilidad humana como de profundidad teológica. Con ellas se culpabiliza a Dios mismo y se exime de responsabilidad al ser humano. Desde una comprensión más mágica que razonable del poder de Dios, se podría concluir: si el conflicto armado y la violencia en Colombia no cesan, es porque Dios así lo quiere. Esta forma de pensar representa un gran impedimento para el compromiso ético por la paz.

Para encarar y superar este impedimento resultan muy pertinentes dos grandes pensadores alemanes que experimentaron el sufrimiento de la segunda guerra mundial: El filósofo y teólogo judío Hans Jonas y el teólogo y pastor cristiano Jurgen Moltmann.

En el artículo *El concepto de Dios después de Auschwitz* Jonas se pregunta: ¿Qué es lo que Auschwitz tiene que añadir a lo que siempre se sabía sobre los extremos de lo horroroso y espantoso que los seres humanos pueden infligir y han infligido desde siempre a otros? (Jonas, 2012).

Los judíos siguen intentando comprender qué clase de Dios pudo permitir el Holocausto (2012). Intentan por tanto darle una nueva respuesta el viejo problema de Job. Para Jonas, la tradición cristiana puede ayudarles a comprender esta aparente paradoja de un Dios todo poderoso que permite el sufrimiento del pueblo elegido y del inocente.

Para Jonas, según la tradición cristiana, en Jesús Dios no sólo reveló su misericordia y su bondad infinita, sino que también reveló su “debilidad”. Aunque la idea cristiana de un Dios sufriente parece estar en contradicción directa con la idea bíblica de la majestad divina (2012), Jonas señala cómo el poder de Dios no puede interpretarse ingenuamente como la capacidad de realizar siempre su voluntad. Debemos considerar entonces que en la historia existen acontecimientos que no se corresponden con la voluntad de Dios. Jesús no se bajó de la cruz, no porque no quería, sino porque no podía.

También Jurgen Moltmann, en su libro *El Dios Crucificado* (Moltmann, 2010), presenta a un Dios que sufre con la humanidad y que nos mueve a actuar con y por compasión: el verdadero poder de Dios. Ambos teólogos presentan una imagen de Dios muy diferente a la tradicional: Dios, en palabras nuevamente de Jonas, “¡No es un Dios omnipotente! (...), no podemos mantener ya la doctrina tradicional (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado.” (Jonas, 2012, p.6) El poder de Dios habrá que relacionarlo más bien con aquel amor que sin imponerse seduce nuestra libertad y nos lleva a compadecernos con Dios y con el prójimo.

Desde esta clave del poder-compasión de Dios tendríamos que resignificar la comprensión de la justicia divina. En el Antiguo Testamento coexisten diversos modelos de justicia con procedimientos y objetivos diferentes como el *mishpat* y el *rib*. El primero, busca reparar el daño causado por medio de la proporcionalidad entre el daño y el castigo; el segundo, en cambio, busca el reconocimiento de la verdad, el arrepentimiento y por último, la reconciliación entre la víctima y el victimario. Coexisten entonces en la Sagrada Escritura un modelo retributivo de justicia y uno restaurativo. No obstante, a la luz del Evangelio y de su insistencia en el perdón y en la reconciliación, adquiere predominancia la comprensión de justicia como un proceso iluminado por la misericordia y, por tanto, restaurativo.

La comprensión evangélica sobre el poder y la justicia de Dios tiene implicaciones importantes a la hora de estimular el compromiso y la cooperación ecuménica por la paz en Colombia. Obviamente, no se trata de endulzar la impunidad por medio de la misericordia cristiana. La piedra angular de la justicia restaurativa es el reconocimiento de la verdad, el arrepentimiento sincero y la conversión de los victimarios. Pero esto no será posible sin una iniciativa humana y humanizadora por parte de las víctimas que no busque la destrucción sino la salvación de sus adversarios. Clamar por justicia no tiene que significar única ni principalmente la exigencia de castigo; también puede significar exigir la restauración de las relaciones rotas entre hermanos. Sólo así estaríamos tomando en serio la paradoja de amar a “los enemigos” (Lc 6, 27-36: Mt 5, 38-48).

3. El relajamiento de la doctrina de la guerra justa

Con el relajamiento de la doctrina de la guerra justa me refiero a dos circunstancias diferentes aunque relacionadas. En primer lugar, al relajamiento que podemos percibir al comparar dos tradiciones eclesiales sobre la moralidad de la guerra: la de las iglesias que intentan ser fieles a la doctrina de la guerra justa y la de las que asumen una posición pacifista más radical. En segundo lugar, me refiero al relajamiento causado por una aplicación inapropiada de la doctrina de la guerra justa por parte de ciertos cristianos que insisten en defender la validez de ciertas guerras pero desconocen las condiciones que las justifican, esto es, que las hacen moralmente justas.

En principio cabe señalar que para la conciencia cristiana la guerra es siempre un mal (Vidal, 1995). La cuestión consiste entonces más bien en reconocer que mientras para la tradición de la guerra justa el fenómeno de la guerra en ocasiones corresponde a un mal menor necesario; para la tradición pacifista ésta es un mal inadmisible en cualquier circunstancia. La tradición pacifista asumida por las denominadas iglesias históricas de la paz, caracterizadas por ser objetoras de conciencia al servicio militar, entre ellas las de tradición anabautista: los Menonitas, los Cu  queros, los Amish, etc; coinciden en considerar que Jesús era un pacifista y los cristianos deben serlo también. Fundamentan su posición en los siguientes pasajes bíblicos: Mateo 5,38-41: No la ley del tali  n sino poner la otra mejilla. Romanos 12,20: Responder al mal con bien. Mateo 26,52: Quien a espada mata a espada muere. Juan 23,34: El perdón misericordioso porque no saben lo que hacen, etc. En definitiva, a diferencia de los seguidores de la doctrina de la guerra justa, las iglesias históricas de la paz no justifican la violencia ni la guerra, ni siquiera como un ejercicio de legítima defensa.

Al contrario, la doctrina de la guerra justa s   justifica ciertas guerras según el principio de la legítima defensa. Ésta doctrina fue iniciada por san Agustín con su obra *la Ciudad de Dios* y posteriormente fue sistematizada por santo Tomás de Aquino en *la Summa Theologica*. Para que una guerra sea considerada justa debe cumplir las siguientes condiciones: 1) Debe ser declarada por una autoridad legítima para garantizar que se realice por intereses públicos y no privados. 2) Debe tener una causa justa como son la defensa a una agresión, la reparación de una injusticia o la violación de

derechos humanos. 3) *Se deben haber agotado todas las vías de resolución pacífica como los diálogos diplomáticos.* 4) Los fines y los medios deben ser justos, que no haya violaciones a derechos humanos y 5) El daño causado debe ser proporcional al bien que se pretende alcanzar (Vidal, 1995).

Dentro de estas dos tradiciones se enmarca el pensamiento moral cristiano con respecto a la guerra y la paz. Bien nos sintamos identificados con el pacifismo radical o bien nos parezca más razonable la doctrina de la guerra justa, la afirmación moral que debemos enfatizar es que todas las iglesias están llamadas a buscar, fomentar y sostener estrategias de resolución pacífica a los conflictos armados. Esto, en mi opinión, significa apoyar críticamente las negociaciones diplomáticas que buscan el cese del conflicto armado y la convivencia entre los colombianos. Desde la perspectiva moral expuesta lo que resulta inadmisibile entonces es apoyar directa o indirectamente la solución militar cuando las partes en conflicto manifiestan su voluntad de negociar para buscar la paz.

4. La prevalencia de la moral sexual sobre la moral social

Con la presencia de muchos cristianos de diversa denominación, el 10 de agosto de 2016 se realizaron en varias ciudades del país marchas multitudinarias en contra de la cartilla de convivencia escolar de la ex ministra de educación Gina Parodi. La cartilla que pretendía garantizar y fomentar el respeto de la orientación sexual y la identidad de género; fue tomada como una estrategia para imponer “la ideología de género en los colegios”. No podemos profundizar sobre los estudios de género. Para eso recomendamos estudiar a la filósofa francesa Simon de Beauvoir y así lograr una opinión informada que nos permita evaluar la correspondencia de su propuesta con la versión ya ideologizada a la que tantos cristianos se oponen.

Lo importante aquí es constatar nuevamente que la unión entre diversas iglesias, para defender una posición política y moral, es posible. En este caso la supuesta ignominia de la cartilla contra la moral sexual y familiar cristiana, resultó ser un desencadenante muy efectivo para movilizar y unir a los cristianos de Colombia. Resulta, por lo demás, también evidente que la moral sexual es un asunto ante el cual los cristianos presentamos una gran sensibilidad. Tal vez demasiada.

Posterior a las marchas, se estableció una relación entre “la ideología de género” y el acuerdo de Paz. La inclusión de la discriminación positiva denominada enfoque de género, que debería ser transversal al acuerdo, sumada a la reiterada mención y reconocimiento de los derechos de la comunidad LGTBI¹⁰; suscitó la percepción de que el acuerdo de Paz incluía y fomentaba “la ideología de género”. La energía que anim  las marchas contra la cartilla de convivencia escolar, se dirigió entonces en contra del Acuerdo. No hay duda de que tal asociación resultó definitiva para muchos cristianos a la hora de votar el plebiscito por la paz. Votar por el Sí llegó a significar entonces, en el imaginario de gran número de personas, “la homosexualizaci n” de Colombia y no sólo, ni principalmente, tal como se pretendía con el acuerdo, el cese del conflicto armado para construir la paz. Al parecer gran cantidad de cristianos le temen más a la homosexualidad que a la guerra.

No pretendemos tampoco realizar ahora una valoración moral sobre la homosexualidad ni otras orientaciones o identidades sexuales, ni podemos ahondar en la evolución que sobre el tema han tenido diversas iglesias. Estemos o no de acuerdo, reconocemos que gran parte del sector cristiano considera que orientaciones sexuales diferentes a la heterosexual representan un mal moral. Por otra parte, como habíamos mencionado cuando nos referimos a la doctrina de la guerra justa, también la guerra debe ser considerada un mal moral. En nuestra opinión, el falso problema de conciencia que astutamente se le presentó a los cristianos con la supuesta doble finalidad del acuerdo fue tener que decidir cuál de las dos situaciones humanas, si la de la guerra o la de “la homosexualidad”, era más grave. Muchos juzgaron el riesgo de “la desviación sexual” como el mal mayor. “Es preferible continuar con la guerra a que mi hijo salga del closet”.

Sin desconocer el valor cristiano de la familia tradicional y, junto a él, el anhelo de la fidelidad cristiana que incluye “la pureza sexual”; debería resultar evidente que, a diferencia de la guerra, en términos generales, los temas referidos a la moral sexual no son en primera instancia un problema de vida o muerte. S  lo pueden ser cuando, por ejemplo, grupos armados homofóbicos exilian, torturan o asesinan a miembros de la comunidad LGTBI.

10 Acr stico: Lesbianas, gay, bisexuales y transexuales e intersexuales.

En conclusión, consideremos o no a la homosexualidad y a otras orientaciones sexuales como un mal, ante el sufrimiento y la tragedia humana que conlleva una guerra, me parece un desatino moral concederle mayor importancia a un tema de índole más bien personal como es la sexualidad. En Colombia los problemas que atañen a la moral social, entre ellos los referidos al problema del conflicto armado, la justicia y la paz; ameritan una atención y un compromiso de carácter prioritario. Esto es, independientemente de la validez que puedan o no tener ciertas preocupaciones referidas a la moral sexual.

5. El influjo de la teología de la prosperidad

Por último, quiero referirme brevemente al influjo que ha tenido sobre varias iglesias la ideología conocida como teología de la prosperidad, y cómo su aceptación, muchas veces inconsciente, se ha constituido en un obstáculo a la hora de sumarse a las iniciativas ecuménicas que apoyan procesos de paz.

La riqueza económica en la teología de la prosperidad adquiere una preponderancia inusitada porque es interpretada como un signo de salvación, una bendición de Dios. En este sentido también se infiere, explícita o implícitamente, que la situación contraria, la pobreza, es una maldición. ¿Malaventurados los pobres? (Mt 5,3 y Lc 6,20) Con la asociación fuerte entre éxito económico y evangelio que predicán los pastores de la prosperidad se realiza una validación, o en otras palabras, una sacralización de un modelo económico particular: el capitalismo neoliberal. En contradicción con Mateo 6, 19-21: *Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón*, los profetas de la prosperidad no sólo fomentan la ambición económica sino también la ostentación que toman como un signo de salvación. Entre el evangelio de la prosperidad y el capitalismo más austero de la ética protestante, hay una gran diferencia (Weber, 2003).

En correspondencia con el auge neoliberal, durante los años 80s la teología de la prosperidad tuvo gran difusión en Estados Unidos a través del tele-evangelismo. Adquirió fuerza entre las iglesias pentecostales y el movimiento carismático. Posteriormente, su mensaje se propagaría en Latinoamérica.

La sacralización del modelo neoliberal obviamente repercute sobre la comprensión y valoración de otro modelo político y económico que llega a considerarse como una amenaza y es así satanizado: el socialismo. Lo anterior explicaría también el rechazo del proceso de Paz por parte de algunos sectores cristianos. Como se acordó, con el acuerdo se busca facilitar el proceso de reincorporación de los excombatientes de las FARC por medio del tránsito a un partido político que obviamente seguirá siendo fiel a sus ideales socialistas. El nuevo partido podrá así participar del juego político democrático. Ya no por medio de las armas, sino de la lucha política tienen la posibilidad de llegar al poder.

La existencia de un partido socialista que puede llegar al poder es para muchos colombianos algo inadmisible. No obstante, ¿seamos honestos; independientemente de nuestra posición política y desde la lógica estrictamente democrática, ¿un partido socialista tiene o no tiene derecho a participar en política? Prohibir la participación en política es contraproducente. Si no apoyamos el modelo político y económico que nos plantea el socialismo, entonces los ciudadanos deben manifestar su desacuerdo en las urnas. Es necesario superar el macartismo¹¹ que empobrece la democracia, excluye a quienes no piensan igual y, por lo tanto, atiza el conflicto social.

Debemos prevenir que, bajo la lente distorsionadora de la teología de la prosperidad, categorías teológicas tales como salvación y bendición lleguen a corresponder más al éxito económico y a la prosperidad personal que a los principios y valores asociados con la santidad y el Reino de Dios, como son la inclusión, la solidaridad y la paz.

A manera de conclusión, debemos reconocer que la celebración de la reforma protestante sirve como motivo para reflexionar con espíritu ecuménico sobre las luces y las sombras que la diversificación de las iglesias tiene para las sociedades en las cuales se integran. Ni un optimismo ingenuo que desconoce los problemas que implican diferentes opiniones doctrinales a veces opuestas; ni la demonización de la diversidad eclesial que desconoce el valor de la autonomía del cristiano ni respeta su elección por una iglesia particular, resultan actitudes adecuadas. Más bien, el

11 Persecución anticomunista impulsada por el senador Joseph McCarthy (1909-1957) en Estados Unidos de América durante el período de la guerra fría.

pensamiento crítico inspirado por la caridad de Jesucristo, en quien todos los cristianos reconocemos nuestro norte y fundamento, debe alentar el diálogo, la cooperación, la unión en la diversidad que enriquece la historia y el pensamiento cristiano y le permite a los cristianos trabajar juntos aunque no estén completamente de acuerdo en asuntos doctrinales. De no ser así, si lo que predomina es el revanchismo proselitista entre las iglesias, si algunos cristianos siguen pensando que por fuera de su iglesia o de su teología no hay salvación, entonces, con respecto a la necesaria posibilidad de colaboración ecuménica para la paz en Colombia hoy, 500 años después de la reforma, tendremos realmente muy poco que celebrar y mucho que lamentar.

Lo anterior va en línea con las siguientes palabras nuevamente de Moltmann:

Sólo puede hablarse, con verdadero sentido, de un futuro para los pueblos si se consigue y conserva la paz mundial. La paz es la primera condición para la supervivencia de la humanidad. Cuanto más se libere a *las Iglesias* de los intereses de los pueblos y clases dominantes y más claro sea su testimonio, tanto más podrá hacer en favor de la paz de todos los hombres. La unión ecuménica de las Iglesias separadas es la de base de su compromiso en favor de la paz en el mundo. (Moltmann, 1992, p.73)

Bibliografía

- Bosch, Juan, Para comprender el ecumenismo. Estella: Verbo Divino, 1991.
- Congar, M. J. *Aspectos del ecumenismo*, Barcelona, Estela, 1965.
- C. Duquoc, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- C. Duquoc, *Creo en la Iglesia: precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2001.
- Dezpierta, blog: <http://dezpierta.blogspot.com/2010/08/ecumenismo-rumbo-hacia-un-unica.html> (Consultado el 15 de octubre de 2018).
- Hans, Jonas. Pensar sobre Dios y otros ensayos. Herder Editorial, 2012.
- Kasper, W. *Ecumenismo espiritual: Una guía práctica*. Estella: Verbo Divino, 2007.

- Knitter, Paul. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Moltmann, J. *¿Qué es teología hoy?: Dos contribuciones para su actualización*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992.
- Moltmann, J. *El Dios crucificado*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972. Tercera Edición 2010 [1972].
- Schneider, Michael. *Teología como Biografía: Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Serrano Zabala. A. El Fenómeno Cristiano detrás del No. El Espectador, 2016 <https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678>. (Consultado el 17 de octubre de 2018).
- Vidal, Marciano, *Moral Social*, Moral de Actitudes, Tomo III, PS Editorial, 8Edición, Madrid, 1995.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1905].

Este libro fue diagramado utilizando fuentes
ITC Garamond Std a 11,5 pts en el cuerpo del texto.
Se empleó papel propalibro beige de 70 grs en páginas interiores
y propalcote de 300 grs para la carátula.
Se imprimieron 150 ejemplares
Se terminó de imprimir en Samava Ediciones E.U.
en Popayán, en septiembre de 2019.