

Junio 1996

13

TEOLOGÍA

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE

EDITORIAL

PRESENTACION

NOTAS PARA UNA DESPEDIDA

CATOLICISMO EVANGELICO

EL EPISCOPADO

JUSTIFICACION

ENTRE REFORMA Y QUIEBRE

REFLEXIONES EN CUANTO AL
DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO

LA

REFORMA

Y

ROMA

Junio 1996

13

TEOLOGIA

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

Representante Legal : José Carvajal

Director : Karl F. Appl

Encargado de número : John Cobb

Colaboradores:

Karl F. Appl
Eugenio Araya
Jorge Cárdenas
John Cobb
Dagoberto Ramírez

Diagramación Portada y editorial :
Ruth Carvajal

Las opiniones expuestas en esta revista son
de responsabilidad de sus autores.

Comunidad Teológica Evangelica de Chile
Domeyko 1938 - Fono 6970630-6953161
Fax 6989289 - Casilla 13596
Santiago

SUMARIO

EDITORIAL	
PRESENTACION	
John Cobb	3
NOTAS PARA UNA DESPEDIDA	
Jorge Cárdenas	5
CATOLICISMO EVANGELICO	
Eugenio Araya	7
EL EPISCOPADO	
Dagoberto Ramírez	13
JUSTIFICACION	
Eugenio Araya	21
ENTRE REFORMA Y QUIEBRE : Erasmo	
Karl F. Appl	27
REFLEXIONES EN CUANTO AL DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO	
John Cobb	43

PRESENTACION

Prof. John Cobb K.¹

Al hojear los números anteriores de nuestro boletín, quedé con la sensación de mucha teología y poca comunidad. En un sentido, está bien: éste no es un diario. Pero, con todo, las teorías académicas que se presentaron fueron confeccionadas por personas y, además, por personas que comparten una vida institucional en común. Por lo tanto, me parece bueno dedicar algo de espacio a los seres humanos detrás de los artículos, sobre todo, porque 1994/95 marcó el fin de una época.

A fines de 1994, después de casi dos décadas en la CTE y siete años en la Rectoría, el Dr. Eugenio Araya se jubiló siendo reemplazado en el cargo por el Pastor Hellmut Gnadt. Un cambio tan importante en la vida de una casa de estudios no debe pasar desapercibido y hemos dedicado algunas páginas a ello. Inmediatamente después de esta presentación, uno de los profesores "veteranos" de la CTE, el Dr. Cárdenas expresa algunas palabras de agradecimiento y despedida al Dr. Araya. Y, a continuación, se encuentra el aporte académico.

Antes de presentar los artículos, debemos ofrecer una explicación. Tal vez, alguien se esté preguntando cómo es que tardamos tanto en publicar noticias en cuanto a acontecimientos que ocurrieron hace un año. Hay una respuesta sencilla: dinero. La CTE está pasando por un período de estrechez financiera y, en vez de publicar dos boletines en 1995, el dinero nos alcanzó solamente para uno. Esperamos que sea posible retomar el ritmo normal en 1997.

En la edición anterior del boletín, se trataron algunos de los problemas de la teología evangélica frente al liberalismo y el fundamentalismo. Este número tiene el propósito de ver la otra cara de la moneda: las tensiones entre el pensamiento evangélico, reformado y el de Roma.

En primer lugar, el Dr. Araya analiza algunos de los aspectos del problema de las semejanzas y divergencias entre las dos mentalidades, evangélica y romana. A continuación, el Profesor Dagoberto Ramírez, nos lleva al terreno de la Biblia, ostensiblemente tierra común para todos los cristianos, y allí desarrolla un estudio del **episcopado** dentro de los límites del Nuevo Testamento, descubriendo su función primordialmente pastoral.

¹ Pastor anglicano, Cátedra de Filosofía en el Dpto. de Historia y Filosofía.

El tema de la **justificación** es central al diálogo entre evangélicos y la Iglesia romana, y es muy apropiado que un luterano lo exponga. Aprovechando al máximo los conocimientos del Dr. Araya, le pedimos que él escribiera lo que, en un sentido, tendría que ser el artículo central de este número. Existen confusiones terminológicas generalizadas y, entre los evangélicos chilenos -¡reconozcámoslo!-, un desconocimiento alarmante de los contenidos profundos de la materia. El Dr. Araya vierte sus años de experiencia en un artículo que, sin suponer demasiados conocimientos anteriores, resume los básicos en un espacio reducido. Tal vez deba aprovechar su jubilación para regalarnos una obra más extensa, "Exposición de la justificación por la fe para el Chile de hoy".

En el último de los artículos, el Departamento de Historia se hace presente en la persona de nuestro Decano, Karl F. Appl, para recordarnos la presencia humana en todo el proceso de la Reforma a través de un estudio de la vida de Erasmo de Rotterdam. Nos encontramos con un hombre que se vió envuelto en un proceso de cambio radical que no podía dominar. El profesor Appl nos muestra un personaje arrastrado por fuerzas que no sabía manejar ni encauzar y, tal vez, él nos hable hoy con más claridad que los forjadores de la reforma, para participarnos una visión de lo que significa ser humano frente a los grandes desafíos de la vida.

Esta edición termina con una sección de documentación y, esta vez, por una de las "coincidencias de la vida", la documentación sigue el tema principal del número. A fines del año pasado, el redactor de este número participó en un panel-foro de la Pontificia Universidad Católica sobre el *Decreto sobre el Ecumenismo* del Concilio Vaticano II. A petición del Decano, y con la apreciada autorización de las autoridades de la Facultad de Teología de la U.C., se reproduce en este boletín una versión revisada de la presentación que se hizo en aquella ocasión.

Notas para una Despedida

PROF. DR. EUGENIO ARAYA

Prof. Dr. Jorge Cárdenas Brito²

Escribir para una despedida es ocasión de remembranzas y estas suelen desencadenar procesos de recolección de imágenes, emociones diversas, acopio de ideas y situaciones. No es un encargo fácil. Por lo demás las despedidas suelen escribirlas los más antiguos y eso también tiene sus significaciones.

Emociones diversas se despiertan en el autor de unas líneas para despedir a quien por años ha sido colega, amigo, pastor, profesor, contador de anécdotas sabrosas de otros días y lugares. Resumir tal cúmulo de impresiones y recuerdos en una página se hace tarea imposible.

La teología compartida como alumno y profesor al calor de una chimenea, en pleno invierno, rodeado de libros, discutida o bebida, a veces oída, desde un disco con la voz de Martín Buber, las más de las veces presidida por la foto de un señor Bultman con puro aire desafiante, y por supuesto, por un retrato e inúmeros libros de Martín Lutero, no es igual que una teología de aula fría y común; por eso pueden ser tan variados y desiguales los recuerdos de cada clase y de cada alumno. ¿Cómo valorar una clase así? ¿Cuánto vale en términos monetarios? Ojalá hubiese tenido tiempo y capacidad para leer más, pensar más, preguntar más en esos días.

Ahora, Eugenio se nos va, al menos formalmente, se cansa, pero quiere seguir en lo suyo, la enseñanza, y seguro que puede darnos desde un cuento —o varios cuentos que no sé aún por qué no publica— hasta una buena discusión teológica, adobada en una buena porción de anécdotas blancas, y de las otras, de esos tiempos y personajes que los chilenos ya no aman, quizás porque les duelen como duelen los amigos perdidos y los amigos lejanos.

Algunos opinarán que unas líneas personales están fuera de lugar en una revista teológica que procura seriedad, pero alguien me dijo que se trataba de una revista de Teología en Comunidad. Quizás con líneas así sueltas, y nada teológico formal, se destacará que hay un ambiente necesario para un quehacer teológico distinto y nuestro.

² Prof. de Psiquiatría, Psicología y Religión. Cátedra de Psicología Pastoral, Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Hacer esto evidente, al menos una vez, explicitarlo como necesario, como urgencia.

Cuando alguien se va, se retira después de pasar una década de su existencia en algún lugar, y en el caso del Dr. Araya en el Decanato, en la Rectoría de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, y en la Coordinación del Área de Teología Sistemática, además de la docencia directa en el aula, se nos evidencia con más fuerza que en otros momentos, que la actividad académica está permeada por todos sus lados por el ambiente en que se realiza, ambiente que contribuimos a formar.

Tendemos en otros días a olvidar que cada uno de nosotros aporta a ese ambiente todo lo que es, más allá de sus grados académicos y formación docente. La tarea académica es fruto de la "comunidad" académica que contribuye de algún modo a crear el ambiente en que el docente, también el estudiante, hace lo suyo; indisoluble el fruto del organismo en que es producido. Perder a uno significa dejar de ser, transformarse, especialmente si ese uno es significativo, tiene una personalidad peculiar y diferenciada.

Estimado Eugenio:

Esta Comunidad que dejas en lo formal sigue siendo tu comunidad de trabajo de estos últimos decenios, la comunidad de muchos dolores y de algunas alegrías también. Creo que pasa algo con los docentes como pasa con los alumnos. No pueden desvincularse ahora de ella y de nosotros los docentes, nuestros antiguos alumnos egresados. Nos llevan con ellos para siempre, para su suerte o su desgracia, nos llevan en sus sermones, en sus clases, en sus cargos pastorales o no pastorales, ya sea por seguimiento, por desarrollo, o por oposición. También esta Comunidad Teológica Evangélica de Chile, mientras persista como institución, y las que de ella se deriven, nos llevará con ella, somos su historia, su memoria, su identidad.

CATOLICISMO EVANGELICO - CATOLICISMO ROMANO

Dr. Eugenio Araya G.¹

En unas conversaciones en el Collegium Oecumenicum, en 1994, en Munich, Alemania, el Profesor Wolfhart Pannenberg decía que la diferencia entre los católicos romanos y los luteranos, prácticamente se reducía al concepto de ministerio. No sería problema alguno si se pensaba en los Sacramentos, al hablar de la Presencia Real de Cristo en la Santa Cena. La fórmula del católico romano Schoonenberg conforma a los luteranos al hablar de la "Transfinalización" en vez de la fórmula filosófica aristotélica de la "Transubstanciación". Es aceptable para el entendimiento de la Reforma, pero no el concepto tradicional en donde se habla de que el pan y el vino dejan de ser pan y vino en esencia y solamente ... el accidente exterior de estas especies cuando se transforman en el cuerpo y en la sangre de Cristo. R. Prenter dice que tal pensamiento es un menosprecio de la Creación. El N.T. no habla de una transformación del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, sino de una misión de ambos. «*La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El Pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?*» (1 Cor. 10,16).

Divagaciones Teológicas

A veces, resulta que el asunto que Pannenberg plantea no es tan sencillo. La diferencia no está en tal o cual punto en los que tenemos divergencia, o en los que estamos de acuerdo, sino en una forma de enfoque de un panorama total. Con asiduidad se ha dicho que Agustín habría dejado de ser platónico si hubiese conocido a Aristóteles. Y me parece que esta apreciación es errónea. Agustín habría continuado siendo platónico aunque hubiese conocido y bien conocido a Aristóteles. Con esto, intento plantear una problemática. Existen formas estructurales en los seres humanos que los hace actuar y pensar en una cierta y determinada manera. El que sea kantiano aceptará, con enorme dificultad a Hegel, en caso de que llegue a aceptarlo. Cuando Schopenhauer en su libro *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* ataca virulentamente a Hegel en defensa de la filosofía de Kant, no lo hace solamente por defender ese pensamiento, sino porque está defendiendo su propio pensamiento que se encuentra atacado "por ese burro que rebuzna en Berlín", para usar sus propias palabras. Personalmente, cuando leo a un teólogo y por algún motivo siento que

¹ Profesor Titular en Teología Sistemática y, en el momento de su jubilación a fines de 1994, Rector de la C.T.E.

no me agradan sus propuestas teológicas, en forma inevitable encuentro que es un teólogo de pensamiento hegeliano. Creo, indudablemente, que existe una estructura de pensamiento a la cual nos adecuamos con aquellos que sustentan las que son similares a las mías. *Simile, simile gaudet*, es el viejo refrán latino: lo parecido busca y se contenta con lo parecido.

Hay siempre, utilizando la frase de Lutero, un "hilo rojo" conductor, en la forma de pensar de cada uno, de tal manera que al leer o escuchar a un teólogo, con cierta facilidad puedo decir este es católico-romano, luterano, calvinista o anglicano, etc. Aunque no se encuentre hablando nada específico en un tema de teología. Quizá me resultará más difícil el anglicano, ya que repetidamente se ha dicho que su teología se plasma en su liturgia. Lo que puedo comprender al participar en ella, es que si la Iglesia Anglicana es una "Iglesia Alta", me siento muy identificado con ella, y no me sucede lo mismo con la liturgia de la "Iglesia Baja" anglicana. Y aquí no se trata de proposiciones teológicas; pero va más allá que un simple sentimiento.

Ante este cuadro de una supuesta existencia estructural en el ser humano quiero presentar algunos esbozos hechos por algunos pensadores como el español Aranguren que trata de encuadrar los pensamientos teológicos dentro de lo que él llama "el talante" y el teólogo católico romano alemán Fries que enfoca paralelamente a la teología protestante (en este caso a Bultmann y Barth) dentro de una actitud existencialista y al catolicismo romano asentado en el pensamiento realista moderado y eminentemente esencialista.

"Formas de Existencias"

El pensador católico-romano José Luis L. Aranguren publicó en 1952 su libro *Catolicismo y Protestantismo como forma de existencia* (Revista de Occidente, Madrid 1952) y allí habla del "Talante Religioso" (Para una teoría del talante). Y en su introducción comienza diciendo:

«El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien: el estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y coloca nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos» (pg.11).

Y agrega más adelante:

«Por eso cada ejercitación demanda, exige el talante adecuado. Para orar con fervor es menester ejercitar una disposición devota del ánimo, como supieron muy bien hacerlo, cada cual a su modo, San Ignacio y Pascal. Para luchar, un talante belicoso, y éste en el

sentido profundo del refrán español "Cuando uno no quiere, dos no riñen".

En la pg.14 dice:

«Cada estado de ánimo nos defiere un aspecto de la realidad hasta el punto de que lo que en el habla usual se llama "la experiencia de la vida", no consiste en otra cosa sino en la articulación jerarquizada de los estados de ánimo porque se ha pasado, en haberla ido viviendo a través de todas las situaciones existenciales, a través de todas las edades, coloreada por las diversas vivencias correspondientes al niño, al adolescente, al joven, al hombre maduro, al viejo...»

Y añade en la pg.20:

«El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional, próxima a la pura sensibilidad de la terminología escolástica -, un encontrarse, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperado, angustiado o tranquilo en medio del mundo».

Y de esta forma enfoca el luteranismo (con Lutero) y el talante luterano en donde afirma: "Tenemos que esforzarnos para entender el luteranismo desde el alma de Lutero". En el capítulo sobre Lutero, abarca la actualidad luterana hasta Rudolf Otto, la teología dialéctica y existencial y a Hans Reiner. En el capítulo siguiente, Calvino y el calvinismo contemporáneo.

En la segunda parte, al tratar "La Iglesia Anglicana y Catolicismo de Inglaterra", dice que tanto la Reforma luterana como la calvinista son fáciles de estudiar. Más fácil la calvinista ya que bastaría con leer un sólo libro, *Institutio Christianae religionis*, y más difícil la luterana por el gran número de publicaciones del reformador alemán. Pero, para él el problema es el estudio de la Reforma anglicana, donde dice: "En realidad, no hay tal Reforma, ni ha habido un reformador ni existe un libro que la contenga".

Es obvio que todo el libro de Aranguren, escrito mucho antes del Concilio Vaticano II, presente varios bemoles. Pareciera que sólo la Iglesia de Roma es la iglesia básica y que las otras iglesias (luterana, calvinista y anglicana) han nacido debido al impulso de sus reformadores. A pesar de que hasta este punto niega a la Iglesia Anglicana, al decir que no fue un reformador sino una actitud, que dentro de este cuadro que podríamos llamar "talante político", lo que llevó a la iglesia de Inglaterra a convertirse en iglesia de Estado.

Aunque, personalmente, todo esto me parece una exageración, no hay que olvidar que en la base de la exageración hay siempre algo de verdad. Creo que es evidente, y que no podemos negar, el influjo de Lutero en la teología luterana. El reformador era un hombre con tendencias depresivas y están claras en los postulados expuestos por él. Claro que todo el aparato teológico sobrepasa al autor de éste. El luteranismo sobrepasa a Lutero, pero es cierto que los que nos decimos luteranos es porque nos encontramos expresados por lo que él expuso en los libros confesionales. De allí que no existen las iglesias católico-romana, luterana, calvinista, anglicana, metodista, etc. Hay una sola iglesia, la Iglesia de Cristo que es Una, Santa, Católica y Apostólica y cada iglesia es un movimiento teológico dentro de ella, un movimiento o un prisma distinto de comprensión del Evangelio, pero todas somos parte de esa iglesia de occidente, o latina, y confesamos nuestra catolicidad. Lutero decía «No es mi doctrina la que predico, es la de Cristo». Se opuso siempre a que la iglesia, que se había formado al lado suyo, al quebrarse la unidad en occidente, fuese llamada "luterana". Esa Iglesia Evangélica, era el Catolicismo Evangélico; no había una iglesia nueva, era la misma iglesia fundada por Cristo en Palestina a comienzos de esta era, que deseaba volver a sus orígenes que se encuentran en los Evangelios.

Julian Mitchell, en su obra "*Another Country*" (Traducido en el cine como "Historia de una traición") hace decir a uno de sus personajes, estudiantes adolescentes de una elegante "Public School" en Inglaterra (colegio secundario de primera categoría) que se preparaban para entrar a la Universidad, Oxford o Cambridge, posiblemente: "Are you a communist because you read Karl Marx? No, you read Karl Marx because you know you're a communist" (¿Eres comunista porque lees a Karl Marx? ¡No!, tú lees a Karl Marx porque tú sabes que eres un comunista) (*Another Country*, Amber Lane Press Ltd. Londres, 1985, pg.94).

Lo mismo sucede con cada miembro activo de una iglesia. Yo no soy luterano porque leo a Lutero, sino que leo a Lutero porque sé que soy luterano. Cuando leo a Lutero me siento interpretado, es la forma en que yo expresaría mis vivencias de fe. No siento lo mismo cuando leo a Tomás de Aquino o algún escrito de Scheeben, Garrigou-Lagrange o el Cardenal Lustig, de París.

El teólogo católico Heinrich Fries escribió un interesante libro titulado *Existencialismo protestante, teología católica* (Edición Taurus, Madrid 1961). Allí enfoca las teologías de Bultmann y Barth, sus

puntos comunes (que son todos los sostenidos en diversas formas por los padres reformadores) y termina comparándolos con la teología católica romana. En la "Conclusión" dice:

«La teología de Bultmann contiene una problemática rica en impulsos cristianos y nacida del encuentro con los problemas de nuestro tiempo. Se nutre esta teología del vivo deseo de encontrar una fórmula posible en orden a que el mundo de nuestros días pueda continuar creyendo en Cristo, en la Palabra y en la Revelación de Dios. La confluencia en estos motivos es lo que confiere al empeño de Bultmann un valor y significado innegables. Conmoverse ante los motivos presentados en este programa teológico y buscar el recto camino para que los propósitos razonables de esta empresa se lleven a buen término - Barth movilizó todas sus fuerzas e iniciativas para solventar condignamente esta tarea -, no puede estarle prohibiendo a la teología católica, de no haber elegido ésta de antemano contentarse con la pura retransmisión de lo recibido. Lo heredado y recibido se mantiene en su vitalidad únicamente si nos esforzamos cada día por ganarlo de nuevo y merecerlo».

«La teología tiene la misión de servir a la verdad eterna; mas, tal misión no se cumple sino descendiendo a los problemas que cada jornada trae consigo, al concreto *kairos* de cada instante. El mensaje de Cristo no tiene por qué temer ser expuesto a semejantes pruebas. Tiene en sí, el cristianismo, un vigor indefectible; más necesario es ahora que esta fuerza sea actuada y desplegada en cada hora» (pgs.195-196).

Ante enfoques como el que hace 33 años hizo el teólogo Heinrich Fries es fácil poder decir lo que opinaba el Profesor Pannenberg acerca de las diferencias entre nuestra teología y la Católica Romana. Pero ¿pensará lo mismo el Cardenal Ratzinger?

Es demasiado obvio que en el concepto de ministerio nos encontramos muy distantes. Cada declaración vaticana sobre el ministerio de la mujer en la iglesia nos distancia más. Muchas iglesias evangélicas, sean luteranas, reformadas, metodistas y últimamente la anglicana aceptan el ministerio de la mujer. Los luteranos tienen 3 obispos mujeres: una en Hamburgo (Alemania), otra en Dinamarca y la tercera en Wisconsin (EE.UU.)

¿Como vemos nosotros el Ministerio? Lutero ha hablado del "Ministerio general de los creyentes" y ha dicho que cada criatura bautizada, es por medio del bautismo un obispo consagrado. Y como es evidente se bautizan hombres y mujeres y ambos reciben los mis-

mos dones de Dios. Existen muchos ministerios, como dones y talentos haya recibido la persona por parte de Dios, y uno de estos ministerios es el espiritual o pastoral que no tiene un fin en sí mismo, sino que su única misión es proclamar a Cristo mediante la Palabra y los Sacramentos. Este oficio no es algo valioso en sí, sino solamente en función de lo que transmite: eso no es un rango, sino un servicio como siervo, el que tiene el oficio es pastor. Se encuentra en la comunidad, y al mismo tiempo, frente a ella, escogido por ella, pero instituido por Dios, provisto de un carisma especial para el oficio, pero que no es algo especial de él mismo. Siendo un miembro entre otros del Cuerpo de Cristo, es, sin embargo, un miembro inconfundible. La ordenación lo autoriza para este oficio.

BIBLIOGRAFIA

1. A. Schopenhauer. *El cuádruple principio de la razón suficiente*, Biblioteca Saber, Bs. Aires, 1943.
2. J. L. Aranguren, *Catolicismo y Protestantismo como forma de existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1952.
3. H. Fries, *Existencialismo protestante, teología católica*, Edición Taurus, Madrid 1961.

EL EPISCOPADO (Estudio Bíblico Teológico)

Prof. Dagoberto Ramírez F.¹

Introducción

Existen a lo menos dos razones que nos han motivado a realizar esta investigación acerca del episcopado. Una de ellas tiene que ver con la actual discusión en la Iglesia Católica Romana (ICR) acerca de la correcta interpretación de los cambios aprobados en el Concilio Vaticano II sobre el episcopado. El capítulo III de la Constitución dogmática de la Iglesia (*Lumen Gentium*) ¿constituye una apertura democrática en la función episcopal?, ¿una afirmación de la colegialidad episcopal?, ¿una eclesiología de comunión y participación? o por el contrario, ¿ha primado una lectura conservadora de los documentos conciliares que retorna a la autoridad vaticana en las designaciones y, a una ratificación del episcopado monárquico? Su discusión es grande y fecunda –a nuestro modo de ver– en la teología católica. El acceso a unos cuantos trabajos nos lleva a entender que esta discusión es provechosa no sólo para los cristianos católicos, sino también para los evangélicos².

La segunda motivación, según lo que ya adelantamos al mencionar la primera, tiene que ver con las "iglesias evangélicas"³. Desde sus orígenes, las iglesias evangélicas no habían puesto gran énfasis en el episcopado. La reacción protestante, en el siglo XVI, a la Iglesia Medieval se caracterizaba por un cuestionamiento a las estructuras del poder eclesial, y el episcopado estaba incluido dentro de las instancias a través de las cuales se ejercía el poder en la Iglesia. No pretendemos analizar, en este trabajo, el desarrollo histórico del episcopado en las iglesias evangélicas provenientes de la Reforma. Sin embargo, nos

¹ Profesor Titular de la C.T.E., Area de Biblia

² Léase por ejemplo: Grootners, J. *La Colegialidad en los Sínodos de los Obispos: un problema por resolver* Conc. 230/1990/35, ss.; Rikhof, H. *El Vaticano II y la Colegialidad episcopal. Una Lectura de Lumen Gentium* 22 y 23. Conc. 230/1990/17 ss.; Schatz, K. *Elección de Obispos: Historia y Teología* Selec. Teol. 118/1991/103 ss.; Muñoz, R. ss cc, *Las Conferencias Episcopales en una eclesiología de comunión y participación* Red L.A. de Teología 29/1993/157–170; Rahner L., *Anotaciones Teológico-Pastorales a la Doctrina del Vaticano II acerca del episcopado*. Conc. 3/1965/17–26.

³ La expresión "Iglesias Evangélicas" es usada aquí en el sentido que tiene en la situación chilena, es decir incluye a las iglesias que provienen directamente de la Reforma Protestante del s. XVI, como también a aquellas que tienen sus orígenes en los movimientos misioneros del s. XVIII y además las denominadas iglesias pentecostales.

interesa promover un estudio histórico-teológico en nuestras actuales iglesias evangélicas. Ultimamente, y especialmente por motivos coyunturales, se ha despertado un gran entusiasmo por el episcopado. Es conveniente que antes de continuar en un proceso desenfrenado de designaciones (y a veces autodesignaciones!) episcopales, tomemos ejemplo de lo que la historia y la tradición bíblico-teológica tiene que decirnos sobre el tema.

Los "episkopos" en la iglesia primitiva

Como suele ocurrir con otros términos o títulos empleados en el Nuevo Testamento, el término EPISKOPOS tiene su origen en la sociedad helenista. El verbo "Episkopéo" (gr.) se refiere a la acción de dirigir la vista en una dirección determinada a fin de observar, examinar, poner cuidado y atención a lo que allí acontece. El sustantivo EPISKOPOS designa al guardián o inspector que en la Polis (ciudad en Grecia) se ocupaba de supervigilar la vida de la comunidad.

Había epískopos, es decir inspectores que tenían a su cargo una obra de construcción, por ejemplo, o bien se ocupaban de cuidar el orden en los mercados u otros lugares públicos. El término llegó a aplicarse, en la práctica de la religiosidad popular helenista, a los predicadores religiosos ambulantes, que iban de un lugar a otro, proclamando las virtudes de los dioses y el cuidado que ciertos dioses-patronos podían ejercer sobre las personas, grupos sociales (súbditos, esclavos, etc.) y también como patronos de ciertas ciudades o pueblos. (p.ej. cínicos y estoicos).

En la época neotestamentaria (siglo I d.C.), si bien es cierto el territorio palestinese estaba bajo el dominio político romano, la cultura reflejaba las costumbres, tradiciones y usos idiomáticos provenientes del helenismo, en todas las colonias romanas.

De esta manera, el término EPISKOPOS comenzó a aplicarse en las primeras comunidades cristianas, en territorio helenista, a aquellos que ejercían una especie de inspectoría, supervisión o administración de la vida comunitaria.

Sin embargo, además de esta influencia griega en la organización de las comunidades cristianas, debemos mencionar también la tradición proveniente del judaísmo. La función supervisora de la comunidad bien puede tener antecedentes en el cargo de aquel que presidía la sinagoga. En el *Documento de Damasco* (Literatura Qumranita) hay evidencias de cómo estas comunidades mesiánicas del judaísmo inter-

testamentario, se organizaban siguiendo los patrones sinagogaes judíos⁴.

En esta estructura organizacional, existían en las comunidades Qumranitas los que se llamaban "inspectores de campo", cuyas funciones están descritas en la Columna XIII del Documento de Damasco⁵. Debían ocuparse de enseñar a la comunidad acerca de las obras de Dios, transmitir la historia y las tradiciones del pueblo; cual pastor a su rebaño, amarles como padre a sus hijos y cargar con sus aflicciones. En otros aspectos, debían presidir la asamblea de la comunidad y permitir que todos pudiesen participar; examinar los candidatos a incorporarse a la comunidad, y de ser aprobados, admitirles e indicarles el lugar y sus funciones dentro de ella. Debían además, cuidar de que no ingresasen elementos disolventes a la comunidad y, llegado el caso, expulsar a aquellos que perturbasen la vida comunitaria.

Según lo dicho hasta aquí, el empleo del término EPISCOPOS en las primeras comunidades cristianas proviene de su uso en la cultura helenista. Sin embargo, existe una fuerte influencia de la tradición judía. Recordemos que en Israel, Yahvé es el pastor que apacienta a su pueblo (Salmo 23.1, Isaías 40.11). Los gobernantes en Israel son los pastores que deben cuidar de la vida del pueblo, por mandato delegado de Yahvé (Jeremías 2.8; 23.1; Ezequiel 34.2 ss.). El uso del término griego "episcopos" incorpora, además de la práctica helenista, la tradición israelita de los "pastores" que cuidan del pueblo de Dios. Las comunidades mesiánicas en el siglo I a.C. retoman la tradición y la aplican a la estructura organizacional de sus comunidades.

Veamos ahora qué ocurrió en la tradición de las comunidades cristianas del siglo I d.C.

En el nuevo testamento

El término EPISKOPOS aparece cinco veces en el Nuevo Testamento con el sentido de aquel que tiene una función definida de supervisión en la comunidad: Hechos 20.28; Filipenses 1.1; I Timoteo 3.2; Tito 1.7; y I Pedro 2.25. Esto, sin perjuicio de que la función supervisora en la comunidad fuese ejercida por ciertos líderes que no necesariamente eran llamados episcopos. El profesor Raymond E. Brown dice al respecto:

«Es necesario que caigamos en la cuenta de que puede haber episkopé (supervisión) sin que haya obispos (episkopos) y que

⁴ Cf. Columna XIV en el documento de Damasco en *Los Documentos de Qumran*, M. Jiménez, F. Bonhomne Ed. Cristiandad, Madrid. 1976. p. 77/78.

⁵ op. cit. p. 76-77.

incluso en iglesias organizadas episcopalmente no todo episkopé se halla, en manos de episkopos». ⁶

En las epístolas paulinas el término no aparece, dado que la opción de Pablo es la de una comunidad con una conducción colegiada, en la cual todos los miembros aportan sus dones. Véase la organización de la comunidad en I Corintios 12 y Romanos 12. En los evangelios sinópticos y en el evangelio de Juan, el término tampoco aparece. En ellos la formación de la comunidad apostólica está centrada en Jesucristo, quien es «el pastor de las ovejas» (Juan 10.11) y llama a sus discípulos a ser «pastores» y a buscar «pastores» para el pueblo desamparado y disperso (Mc. 6.34; Mt. 9.36).

En consecuencia, nuestro examen del término y las funciones que comprende se limitan a la era sub-apostólica tal como aparece en Hechos y en las llamadas "epístolas pastorales".

En el caso de Hechos (20.28) el relato Lucano habla del discurso de despedida de Pablo en Mileto (Hechos 20.17-38). Pablo hace llamar a los ancianos (Gr. "presbiterous") de la iglesia a quienes dirige su apología. En la segunda parte de su discurso después de la apología (vs. 18-27), pasa a la exhortación (vs. 28-38). En el v. 28 les dice: «Por tanto, mirad por vosotros y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos (episkopous) para apacentar la iglesia del Señor, la cual él ganó por su propia sangre». ⁷

Según esto en la comunidades cristianas en Asia Menor en la década del '80, Lucas entiende que los EPISCOPOS constituyen un cuerpo local colegiado de ancianos. Su función emana de la acción del Espíritu Santo, quien les ha comisionado velar por la comunidad, comunidad que debe su existencia a la obra salvífica de Dios en Jesucristo. Sus tareas específicas consisten en cuidar de la comunidad y de sí mismos como parte de esa comunidad. Su función específica es pastorear, y apacentar cual pastores a la comunidad cristiana.

Según el testimonio de Pablo, en la comunidad cristiana de Filipos, la conducción de ésta, quedaba bajo la supervisión de "episkópois" y "diakónois". Se trata una vez más de cuerpos colegiados locales. Filipos era en la década del 50 d.C. una colonia romana y tal vez el término judío "presbíteros" (ancianos) podría resultar dudoso o extraño. Esta es la única referencia paulina directa en sus escritos en

⁶ Brown, R.E., *EPISKOPE Y EPISKOPOS: ¿Qué dice el Nuevo Testamento?* Selec. Teol. 84.1982.244-56.

⁷ Hechos 20.28 versión RVR 1960.

los cuales se hace mención a esta forma de organización local, por lo tanto, no es posible darle a los términos otro sentido que no sea el de "supervisores" y "asistentes" en la comunidad, ya que la eclesiología paulina dominante es la de I Corintios 12. Por otro lado, en el saludo inicial de la carta a los Filipenses, (1.1) el primer destinatario es la comunidad —*a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos. Junto a ellos— a la comunidad los episcopos y diáconos*» (Gr. "sun episkópois kai diakónois").

La cita en I de Pedro 2.25 se refiere a Jesucristo como "pastor y obispo (gr. "epískopon)". Una segunda cita en I Pedro (5.2) habla de las responsabilidades de los presbíteros (ancianos), entre las cuales destaca y en sentido amplio, abarcando otras funciones la de "apacentar la grey de Dios, cuidando de ellas" dice la versión RV para traducir "episkopountes" es decir sobreveer, velar por ellas. Con esta exhortación estamos ya a fines del s.I d.C.

"Episkopos" en las epístolas pastorales

Las dos referencias de mayor relevancia respecto a los EPISKOPOS se encuentran en las epístolas pastorales, especialmente en I Timoteo 3.1–7; y Tito 1.5–16. Abundantes trabajos sobre el tema en las pastorales, testifican de la importancia de estas epístolas y el desarrollo que alcanzó el episcopado a fines del siglo I d.C.⁸

La perícopa de I Timoteo 3.1–7 toca el tema de la elección y aspiración al episcopado. Se entrega una lista de requisitos que deben cumplir aquellos miembros de la comunidad cristiana que aspiran a ocupar este cargo. La lista de virtudes guarda mucho paralelismo con las virtudes exigidas en Grecia a aquellas personas que aspiraban a ocupar cargos públicos: inspectores, tesoreros, administrativos, etc.

¿Cuál es la situación que motivó esta perícopa? En el texto no se da una definición del cargo y sus funciones. Lo mismo ocurre con el diaconado en los vs. 8–13. La redacción evidencia más bien un interés por describir el carácter que hace idónea a una persona para el ejercicio de esas funciones. Por lo tanto, hay dos posibilidades para explicar el porqué de esta exhortación. La primera es que tal vez estamos en una época de transición desde el ministerio ejercido por toda la comunidad en forma colegiada, tal es el caso de Corinto como hemos dicho, a una nueva situación en la cual merced al crecimiento cuantitativo de las comunidades, la expansión de las comunidades, y por consiguiente la complejidad de la conducción comunitaria, se requiere

⁸ Véase por ejemplo Lohfink, G. *La normatividad de las concepciones del ministerio en las cartas pastorales* en *Selec. Teol.* 68.1978.287–294.

de personas con una dedicación más plena al oficio. Esta necesidad puede deberse además a que existe algún tipo de amenaza de las herejías difundidas por predicadores itinerantes (gnosticismo por ejemplo) y en tal caso la conducción de la comunidad no sólo es pastoral sino además doctrinal.

La otra posibilidad es que se trate –además de lo anterior– de una situación coyuntural en la cual el oficio episcopal haya caído en desprestigio y esté puesto en cuestión por algunas malas experiencias locales. Se buscaría, por lo tanto, establecer criterios ético-morales que orienten a los cristianos en cuanto a quienes pueden estar calificados para el oficio.

En uno u otro caso, o en ambos a la vez, estamos frente a una descripción del carácter que se requiere de las personas para conducir la comunidad. La preocupación que subyace en el texto es la de garantizar la misión de la comunidad cristiana, mantener la tradición y administrar disciplinadamente la vida de la misma. La autoridad del EPISKOPOS debe ser tal que garantice la continuidad de la misión en todos sus aspectos. Para ello se enumera una serie de virtudes personales y aspectos de la moral familiar (vs. 2-5). La tarea del EPISKOPOS es la administración de la vida de la comunidad, el cultivo de las buenas relaciones humanas en el espíritu de Cristo; debe ser austero, desinteresado de los bienes materiales, y maestro en la comunidad. Se trata de funciones administrativas, pastorales y doctrinales. Debe además tener un hogar bien constituido y una buena relación con la sociedad en la cual está ubicada la comunidad cristiana. Debe estar en condiciones de afrontar cualquier situación y mediar en conflictos internos de la comunidad cristiana y de ésta con la sociedad que le cobija (v.7).

En resumen, en la Primera Epístola a Timoteo el episcopado es una función pastoral. El obispo debe reunir ciertas condiciones morales y virtud personal; su oficio principal es administrar la vida de la comunidad, incluyendo el cuidado de las relaciones humanas y la correcta doctrina cristiana.

La segunda referencia al episcopado en las epístolas pastorales se encuentra en Tito 1.5-16. En este caso, la razón del porqué de esta perícopa, está en la difícil situación que enfrentan las comunidades cristianas en Creta.

La perícopa en cuestión tiene dos partes bien relacionadas entre sí. En la primera parte se le encarga a Tito cumplir ciertas tareas. En

la segunda parte se explica el porqué de la urgencia de esas tareas. Tenemos así:

- A) Vs. 5-9. Tito en Creta tiene dos tareas muy claras que cumplir. Primero, debe organizar la comunidad. Segundo, como parte de lo anterior debe establecer un cuerpo de presbíteros. A continuación se enumeran los requisitos que deben cumplir esos presbíteros para ejercer la conducción de las comunidades (v.6.). Como se puede apreciar, los requisitos de los presbíteros son similares a los exigidos a los obispos en I Timoteo 3.2,7. Enseguida, abruptamente el discurso del texto, que hasta ahora hablaba de «presbíteros» (v.5) se refiere a los «epískopos» (v.7) y los requisitos que debe reunir. Cabe la pregunta entonces ¿se trata de funciones y oficios diferentes entre episkopos y presbíteros? En el caso de los presbíteros se describe solamente el carácter que debe adornar sus personas. En el caso de los obispos se trata de un administrador de quien se requieren ciertas virtudes personales (vs. 7-8) pero además se describen sus funciones (v.9): adherido a la palabra fiel; enseña (es maestro); exhorta la sana doctrina y refuta a los que la contradicen.
- B) Vs. 10-16. Se describe la situación social en Creta. En realidad los enemigos no están tanto en la sociedad cretense, aunque desde luego existen discrepancias de tipo ético-moral; más bien el conflicto se encuentra en las diferencias con el judaísmo ortodoxo en la diáspora.

La situación de las comunidades cristianas en Creta es muy difícil. Por lo tanto las comunidades requieren de una buena organización y disciplina que les permita enfrentar lo que consideran herejías.

En general, en las epístolas pastorales, la amenaza doctrinal es la misma. En I y II a Timoteo el peligro viene desde el gnosticismo que se ha infiltrado en la doctrina cristiana; en Tito el gnosticismo viene por la vertiente judeo-gnóstica. Esta amenaza está entonces fuera de la comunidad cristiana (gnosticismo judío); pero también está dentro (gnosticismo cristiano).

En síntesis podemos decir que en las epístolas pastorales el episcopado es esencialmente un oficio pastoral que suele confundirse con el oficio de los presbíteros. La autoridad que los obispos pueden tener para ejercer su oficio, descansa en su capacidad para pastorear a las comunidades, organizarlas y disciplinarlas para el buen ejercicio de la misión de anunciar el evangelio.

Conclusión

Como se puede apreciar en todo lo que hemos visto en el Nuevo Testamento, el oficio episcopal no es jerárquico sino pastoral. El episcopado tendrá un desarrollo monárquico en la época patristica, especialmente con Ignacio de Antioquía. Pero esto lo veremos en una segunda parte de nuestra investigación.

JUSTIFICACION ¿MERITORIA O POR PURA MISERICORDIA?

Dr. Eugenio Araya G.¹

En el Evangelio de Lucas leemos la siguiente parábola de Jesús:

«Dos hombres subieron a orar al templo; uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, de pie, oraba para sí de esta manera: "¡Oh Dios! Gracias te doy porque no soy como los demás hombres: ladrones, injustos, o adúlteros o también como ese publicano; ayuno dos veces a la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo". Mas el publicano, manteniéndose a distancia no se atrevía siquiera a levantar los ojos al cielo, sino que golpeaba su pecho, diciendo: "¡Oh Dios, ten piedad de mí que soy pecador!»

(Lc. 18:10-13).

Y Jesús termina esta parábola con estas palabras: «*Este (publicano) descendió a su casa justificado y aquél no*». El juicio de Jesús es muy diferente del de los hombres. El publicano, que se había reconocido pecador y había implorado su gracia, será elevado. La justicia del fariseo no pudo enfrentarse ante el juicio de Jesús, es decir, de Dios. Aunque Jesús no refuta la gloria de sus obras a los que toman en serio los mandamientos (como en el caso del joven rico, Mc. 10,20s), no la deja subsistir delante de Dios en cuanto "justo". Así pues, para comprender lo que es la justificación, hay que distinguir cuidadosamente entre una justicia terrestre y humana, por una parte, y una justicia celestial y divina por otra. Las dos se relacionan con los hombres, mientras que sólo la segunda cuenta delante de Dios. Confundirlas es falsear las buenas nuevas de la salvación (V. Vajta "Justificación en Teología Protestante").²,

Justificación ¿Algo forense o efectivo?

También respecto a este punto se abre una brecha entre las denominaciones cristianas por culpa de prejuicios. El Concilio de Trento malinterpreta la justificación de la doctrina de la Reforma como proceso exterior meramente forense e imputativo. Este malentendimiento está muy generalizado todavía en la teología católica-romana actual. B.L. Ott (*Grundriss d. kath. Dogmatik*)³, por ejemplo, ve en la justificación según la doctrina reformada "no una eliminación real del

¹ Profesor Titular en Teología Sistemática y, en el momento de su jubilación a fines de 1994, Rector de la C.T.E.

² V. Vajta en *Vocabulario Ecuménico*, 1972, p. 105

³ L.Ott, *Grundriss d. kath. Dogmatik*, p.302

pecado, sino solamente un no tomar en cuenta los pecados", "no una renovación interior y santificación, sino solamente un exterior tomar en cuenta de la justicia de Cristo". A. Kolping sostiene: "La doctrina de la Reforma señala: El hombre parece frente a Dios justificado y aún en su interior sigue igual que antes"⁴. K. Adam en "*La Esencia del Catolicismo*"⁵ interpreta "la gracia" del protestantismo como "misericordia que solamente disculpa", similar a un "manto dorado resplandeciente que cubre el cadáver humano". H. Volk sostiene que la "justificación" como la conciben los escritos confesionales luteranos es solamente "perdón" no "santificación". Según Volk la diferencia respecto al concepto de justificación entre las confesiones luteranas y la iglesia católica romana consiste en que esta última si bien considera la justificación como algo diferente a la santificación, piensa que las dos son inseparables.⁶

La palabra "Jaris" en el Nuevo Testamento, que corresponde a "Jen" en el Antiguo Testamento, tiene como significado principal "favor" (Rom. 1,7; 11,5; 1 Cor. 1,2; Gal. 1,3; 1 Tim. 1,2; Lc. 2,40), pero además de esto también significa algo efectivo, o sea, "gracia" (Rom. 5,15,17; 12,3; Juan 1,16; Gal. 2,9; Ef. 3,7). Simultáneamente se entiende la "rehabilitación", que "se hace valer" (Rom. 3,3,6,22; Gal. 3,6) principalmente como algo imputado, parecido al "justificar" principalmente forense (Rom. 5,17; Fil. 3,9; 1 Cor. 6,11; Rom. 8,30). La gracia de la justificación es favor y don, valer y ser, palabra y obra en conjunto. Favor y don, tener por justo y hacer justo no son dos realidades sino los dos lados de una sola realidad. Porque la palabra de Dios nunca es palabra sola, que necesita ser complementada por una acción, sino que la palabra misma ya es acción. «*El lo dice y se hace*» (Salmo 33,9). Si él justifica, acontece la justificación. El Concilio de Trento sobreacentúa el elemento efectivo de la justificación porque malinterpretó la doctrina de la justificación de la Reforma en un sentido extrínseco –libertino. Argumentando contra este simulacro de justificación sostenido supuestamente por la Reforma, que haría de Dios un estafador y de la justificación una palabrería sin consecuencia real, el Concilio de Trento recalcó con toda fuerza que la justificación habría que entenderla como "*sanctificatio y renovatio*" (=santificación y renovación) sin poner en duda que ella también es "*imputatio*" y "*remissio*" (imputación y perdón).

⁴ A. Kolping, *Neuschöpfung und Gnadenstand*, 1946, p. 12.

⁵ K. Adams. *Das Wesen des Katholizismus* 1927, p. 197. Hay una traducción al castellano, *La esencia del Cristianismo*.

⁶ H. Volk, en *Pro Veritatis*, pp. 116, 121.

La teología evangélica actual – contrariamente a la limitación extrínseca de la justificación a partir de la Fórmula de Concordia y en la Ortodoxia – enfatiza, siguiendo la doctrina de la justificación de la Reforma, en que la justificación realmente crea en el hombre lo que le asegura. R. Prenter recalca:

«Si se le asegura al pecador el perdón y él confía creyendo en esta promesa, entonces, no solamente se le tiene por justo en sentido aparente, sino que llega a serlo en todo sentido».⁷

E. Schlink está de acuerdo con los luteranos en la siguiente afirmación: "Justificación no es solamente un atribuir de la obra de Cristo, sino también renovación y no puede darse sin una nueva obediencia".⁸ W. Dantine sostiene que

«la justicia de Dios crea a través de la fe al hombre justo. La justificación no se da nunca sin santificación. Dicho más precisamente, ella sin santificación es nada».⁹

Si bien la tradición luterana, por algún tiempo concibió la gracia de la justificación meramente como imputada, el catolicismo la pudo considerar (contrariamente a lo que estableció en el Concilio de Trento) hasta la actualidad como meramente efectiva, como un don separado del donante y así convertido en un don impersonal y neutro. M. Premm¹⁰ por ejemplo habla de una "gracia objetiva" que la justificación hace penetrar en el hombre. La caracteriza al igual que Pohle¹¹ como algo sobrenatural que es algo diferente de Dios, tal como por ejemplo el remedio que es diferente del médico que lo receta. El concepto de "*gratia creata*" (=gracia creada) que todavía se emplea en la soteriología católico-romana hace hasta pensar en un entendimiento de la gracia como objeto o cosa. La gracia no es solamente favor sino que se plasma en un don. Pero el don no deja de ser idéntico con el donante, el don jamás llega a ser don del hombre. El don de la gracia se convierte en una fuente impulsora impersonal, haciéndola así un objeto si se la separa del donante. El carácter personal de la gracia se redescubre nuevamente en la teología católico-romana como una "entrega de Dios mismo" (vea por ejemplo J. B. Metz, K. Rahner). El donante se convierte a sí mismo en don en su inigualable condescendencia, sin embargo sin dejar de ser donante, se deja alcanzar por el

⁷ R. Prenter, *Dogmatic II*, p. 420.

⁸ E. Schlink. *Theol.d.luth Bek.schr*, 1948. p. 154.

⁹ W. Dantine, *Informe de Helsinki 1963* (1964) p.143

¹⁰ M. Premm. *Kath. Glaubenkunde IV*, pp. 207, 220.

¹¹ Ib. p. 207; J. Pohle-J. Gummerbach, *Lehrbuch d. Dog.II*, pp. 714, 713.

hombre, aunque él nunca deja de alcanzar al hombre. También en eso sigue el camino de un *victor quia victima* (el vencedor que previamente ha sido víctima).

Ningún otro teólogo católico-romano se acerca tanto al punto de vista de la doctrina de la justificación de la Reforma que H. Küng.¹² Según él la "gracia" es esencialmente "misericordia", "en primer lugar... un ser y comportar... de Dios mismo" y recién, en segundo lugar, un ser y comportar que se da en el hombre, en ningún caso un "tercer elemento" que estorba la relación entre Dios y el hombre. En consecuencia la palabra justificación en sí es expresión para declarar justo y no para una renovación interna. ¿Hay que concluir a partir de esto que la declaración de justo por parte de Dios no implica una renovación interna? ¡Al contrario! Todo depende de eso, porque se trata de una declaración de justificación por parte de Dios. No es una declaración cualquiera dicha en palabras humanas, sino que es *vox Domini, potens in virtute* (voz de Dios, que tiene poder y fuerza). La palabra de Dios hace lo que anuncia.

«Dios emite el veredicto: Tú eres justo. Y el pecador es justo».

«La declaración de justificación es como declaración de Dios, al mismo tiempo y por el solo hecho de haber sido expresada es justificación de hecho. Pero este ser justo, propio del justificado, es y queda como algo extraño, algo exterior para éste (el justificado), él necesita recibir siempre de nuevo su santidad de Cristo».

Dentro del tema "Justificación ¿algo forense o algo efectivo?" todavía tendrá que tratarse las interrogantes: justificación, ¿proceso o instante?; justificación ¿algo analítico o sintético? *Simul iustus et peccator* (al mismo tiempo justo y pecador). Respecto a esto decimos brevemente lo siguiente:

¿Se puede decir que el catolicismo entiende la justificación como un proceso paulatino y el luteranismo al contrario, lo interpreta como un acontecimiento único, de un solo instante? Si bien el Concilio de Trento sobreacentúa la característica parcial de la justificación aparentemente, también reconoce su totalidad. A pesar de que preferentemente se interpreta la justificación como un desarrollo paulatino con múltiples fases y subfases, no faltan planteamientos de su totalidad, como por ejemplo éste de que la justificación sea un "*traslatio*" (=traslado) instantáneo del estado de pecado al estado de gracia. El hombre no solamente se encamina hacia la plenitud de la salvación, sino que, al mismo tiempo, tiene en la plenitud de la salvación su

¹² H. Küng, *Rechtfertigung*. pp. 294ss.

punto de partida. Por otro lado la doctrina luterana no ve en la justificación y en la salvación solamente algo absolutamente total – si bien lo hace así en primer lugar – sino que también ve algo parcial, no solamente una imputación desde arriba, sino también un impulso hacia adelante, no solamente el instante de absolución, sino también un desarrollo en un *ordo salutis* (orden de salvación) (ver por ejemplo la explicación del tercer artículo del Credo en el *Catecismo Mayor* de Martín Lutero). Eso no puede ser de otra manera si se toma en cuenta el Nuevo Testamento en el cual los dos aspectos de la salvación están en tensión mutua, por un lado el aspecto parcial (Rom. 12,3; Ef. 4,7; 2 Cor. 9,10; Ef. 4,13ss.; Col. 2,19; 1 Cor. 13,10) y por otro lado el aspecto de Totalidad (Rom. 5,11; 6,22; 8,1; Col. 1,13; 2,12) los dos aspectos juntos se ven en Fil. 3,12ss.; 1 Cor. 6,11; Rom. 8,30. No solamente en los escritos paulinos, sino también en el resto del Nuevo Testamento aparece el "ya" y el "todavía no" de la salvación, el impacto por la totalidad de la salvación y su alcance hacia el desarrollo de la historia, que la vida del cristiano parte de la plenitud y se encamina a la plenitud. En consecuencia a ésto se podrá decir: justificación es la declaración de justo y la santificación, ambos juntos. En cuanto ella es declaración por justo, constituye un instante único, en cuanto también es santificación constituye también un proceso paulatino. Por parte de Dios ella es un instante, por parte del hombre es un desarrollo.

F. Brunstäd¹³ piensa que la diferencia fundamental entre Lutero y Roma puede ser la interpretación de la justificación como algo sintético, mientras de K. Holl¹⁴ cree que Lutero sostiene una interpretación de la justificación como algo analítico. Pero en el fondo entienden ambas denominaciones cristianas (y Lutero) a la justificación como algo sintético. La justificación no es una constatación analítica sino una sintética, no constata que algo es así, sino que será así, no es una constatación donde el predicado explique al sujeto (el círculo es redondo) sino donde lo amplía (el círculo es verde). La frase: El hombre es justo, es una constatación sintética que amplía. La justificación no explica algo inherente por naturaleza desde antes, sino que amplía a algo que antes no existía (Rom. 4,5). El hombre se hace justo porque fue declarado justo, no al revés que el hombre se declara justo porque se hizo justo.

No raras veces se malentendió en forma extrínseca el *Simul iustus et peccator* luterano – como también toda la doctrina luterana de la justificación – en el sentido de que el justificado solamente fuese

¹³ F. Brunstäd. *Theol. d. luth. Bek.*, 1951, p.76.

¹⁴ K. Holl, *Ges. Aufsätze I*, p. 119.

declarado justo sin serlo verdaderamente, como si este *Simul* señalara una coexistencia pacífica entre el pecado y la santidad del cristiano. Si Lutero sostiene que el cristiano es *simul iustus et peccator*, no constituye eso una tesis abstracta concebida a priori, sino que él lo dice en base a una experiencia, una experiencia adquirida en la oración. El contenido de este *simul iustus et peccator* es: A pesar de que el cristiano es santo a través de su relación con Dios, siempre se hace de nuevo pecador a través de la relación consigo mismo y debido a su imperfecto empeño de ser cristiano.

La doctrina de la justificación actualmente no origina ya controversia teológica alguna, solamente constituye un problema de hermenéutica. Las dos iglesias deberían enfatizar más claramente, que lo que tradicionalmente hicieron, en el efecto cristológico de la justificación y la salvación. La doctrina paulina de la justificación presenta a Cristo no sólo como el origen, sino también como el don de la justificación; no sólo como la causa de la salvación, sino como medio de salvación. Según los escritos paulinos la justificación no solamente tiene como consecuencia la remisión de los pecados, sino también la comunidad con Cristo y el reinado de Cristo. Hoy en la era de la soledad y angustia, debe proclamarse nuevamente la justificación como la comunidad con Cristo y con el reinado de Cristo. Porque solamente la *communio Christi* (comunidad de Cristo) es capaz de vencer la soledad del hombre moderno y solamente el *regnum Christi* (reino de Cristo) puede vencer su angustia. Una proclamación de la justificación que se restrinja a una remisión de los pecados abarca demasiado poco, aunque angustia y soledad sean síntomas del pecado.

Dado una situación actual marcada por la soledad y la angustia habrá que ver si no se hace necesario interpretar la salvación también a través de otros conceptos soteriológicos del Nuevo Testamento, que impactan en esa situación quizás más que la justificación, como por ejemplo *basileia tou theou*, *dynamis*, *katallage* (reino de Dios, fuerza, reconciliación) y otros. En todo caso, no se debe considerar la doctrina de la justificación como algo absoluto convirtiéndola en un *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (el artículo por el cual la iglesia se mantiene o cae), ya que lo absoluto con que se sostiene o cae la iglesia es exclusivamente la obra salvífica de Cristo, la que a su vez es interpretada tanto en la doctrina de la justificación como en los otros conceptos soteriológicos del Nuevo Testamento.

ENTRE REFORMA Y QUIEBRE: El papel de Erasmo de Rotterdam en el desarrollo de las reformas eclesiales del s.XVI

Prof. Karl F. Appl¹

En Basilea, Suiza, en la madrugada del 11 de julio de 1536 en la estrecha calle Baeumlin No.18, un hombre pequeño, frágil y delgado,² se da vueltas y vueltas de un lado para otro en su cama y se despierta inquieto.

Erasmo Desiderio como él mismo se hacía llamar a partir del año 1496, y que era mejor conocido en el mundo de los eruditos y humanistas como Erasmo de Rotterdam, está nervioso, lleno de angustia. No es la primera vez que está enfermo. Sabe que son los azotes de las enfermedades. Ya desde muy joven ha tenido problemas con sus riñones, ¡Cálculos! y siempre tuvo problemas con la vesícula. Erasmo culpa de esto a sus años de estudio en París. – La comida en el Colegio Montaigu era mala y grasosa. – Pero esta vez siente que la situación es grave. Ya desde junio nota que es tiempo para despedirse de sus amigos, Amerbach y Froben, amigos e impresores a quienes conoce por casualidad.³ Algunos de los pocos amigos que le quedaron en Basilea ya lo han visitado varias veces desde que regresó a esta ciudad suiza desde su "exilio" en Friburgo, Alemania.

Como muchas veces durante los días anteriores, Erasmo repasa su vida, sus experiencias, sus amigos y sus publicaciones, pensamientos, e ideas repentinas. Le acompañaremos en su recorrido ficticio, basándonos en sus actividades y publicaciones:

Nunca tenía un lugar fijo, un lugar donde sentirse como en "casa", una patria; aunque en un tiempo hablaba con amor de Holanda. El sonrío por dentro. Sí, esto también ha cambiado, así como todo el mundo ha cambiado desde que nació.

¹ Karl F. Appl, profesor de Historia de la Iglesia en CTE y Coordinador de CEHILA – Area Protestante en Chile.

² Sobre la fisonomía de Erasmo cfr, Lucián Febvre. *Erasmo la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S.A. 1970, p. 91 y los diversos retratos que son publicados p.ej. en el libro de Johan Huizinga sobre Erasmo.

³ Cuando Erasmo mandó un texto revisado de los *Adagias* con un agente de Inglaterra a Francia para imprimirlo en la imprenta Ascenciana de José Badio, que publicó otros libros de él, este agente llevó el manuscrito a Basilea y lo ofreció a la imprenta Amerbach y Froben en Basilea. De allí resultó una amistad y relación de negocio muy fructífera.

Erasmus, hombre entre las fronteras y culturas, cosmopolita, cuya patria era el mundo, nació y creció en Holanda. Vivió en Francia, Italia, Inglaterra y en Suiza, más exactamente en Basilea. Cuando la ciudad optó por la Reforma protestante y el magistrado prohibió la misa, él fue a Friburgo en Alemania. En mayo de 1535 regresó a Basilea. La ciudad, perturbada durante un tiempo por la Reforma estaba ahora más tranquila, y Erasmus fue nombrado Rector de la universidad que ya se muestra más tolerante que en los años anteriores. Pero Erasmus es un anciano y su fama como humanista ha disminuido bastante. Este nombramiento no cambiará en nada el descenso de la universidad de Basilea. Además, no era un tipo luchador. A él no le gustaban las peleas y las luchas; pero esto no significa que llevara una vida tranquila.

Nació en una época en la cual el mundo y el género humano experimentaron y sufrieron grandes cambios. Durante su vida se descubrieron inmensas tierras e inmensos mares, las tierras africanas y las "nuevas Indias". El mundo era joven y jóvenes sus reyes: Carlos de España, Enrique VIII de Inglaterra, Francisco I, rey de Francia. Y él, Erasmus, era uno de los hombres en la frontera entre Holanda y Suiza, Inglaterra e Italia, entre Humanismo y Reformas. Era protestante - en el sentido original de la palabra - y católico romano, profesor y escolar. ¿Dónde estaba su raíz? ¿Su base en este mundo? ¿y en el espiritual?

Una biografía llena de interrogantes y al mismo tiempo colorida como el arco iris.

Estas interrogantes empiezan ya cuando preguntamos por el año de su nacimiento. Nació el 27 de octubre de 1466 ¿o era 1469?⁴ en Rotterdam, Holanda. Sabemos que nació como hijo ilegítimo de un sacerdote, probablemente de nombre Rogelio Gerard o Gerards⁵ y esto tiene su importancia porque lo afectaría durante mucho tiempo. Erasmus sufrió por esta mala reputación hasta que en 1517 recibió una dispensa papal, que canceló los obstáculos que significaba ser hijo ilegítimo.

Después de la muerte de sus padres, él y su hermano mayor, Pedro, quedaron bajo la protección de tres tutores. Parece que su

⁴ Cfr. La discusión en Roland Bainton. *Erasmus of Christendom*, New York, 1969. Yo me refiero a la edición en alemán: Roland H. Bainton. *Erasmus. Reformator zwischen den Fronten*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

⁵ Cfr. Johan Huizinga. *Erasmus*, Buenos Aires: EMECE Editores, 1956. p.18.

única motivación era mandar a los jóvenes a un monasterio. ¿No dejaron los padres suficiente dinero para darles una buena enseñanza?

Erasmus se recuerda cuando en 1488 tomó los hábitos de los agustinos en el monasterio de Stein. No le parecía tan mal y se recuerda de algunos amigos que tenía en el convento: Servacio Rogelio de Rotterdam, Guillermo Hermans de Gouda, y Cornelio Gerard de Gouda, llamado Aurelio.⁶

En 1492 fue ordenado sacerdote. Durante el tiempo que permaneció en el monasterio de Stein escribió *Elogio de la vida monástica*. Su primera obra literaria. Desarrolló los pro y contra de la vida monástica. Hizo éste manuscrito de prisa, con apuro, como la mayoría de los manuscritos que entregó a las distintas imprentas, pero siempre trabajaba con gran concentración – y muy raras veces se sintió contento con una obra publicada.

En un comienzo no parecía tan malo vivir en un monasterio: la vida monástica para él tuvo ciertas ventajas; le dejaba suficiente tiempo para perfeccionar su latín. Empero con el correr del tiempo los muros del convento se volvieron cada día más estrechos.

Erasmus buscaba un camino para salir de la "prisión" y el "rescate" estaba más cerca de lo que había pensado: En 1493 el Obispo de Cambray, Enrique de Bergen, le ofreció un puesto como secretario personal y le planteó un viaje provisorio a Roma. Desde hacía un buen tiempo Erasmus soñaba con ir a Roma! Esta era LA posibilidad de cambiar el hábito por un traje secular! Recibió la autorización del obispo de Utrecht y del prior y general de la Orden de acompañar a Enrique de Bergen. Sin embargo tuvo que continuar usando los hábitos. Una pequeña incomodidad – nada más.

Con la decisión de salir del monasterio y acompañar al obispo de Cambray, su biografía parecía trazada: La vida y carrera de un intelectual con las posibilidades de obtener honores múltiples y llegar tal vez a la dignidad de un obispado. Empero – revisando los hechos – parece que nunca sacó el máximo provecho de su situación.⁷

Así, por diferentes razones no se produjo el viaje a Roma y una vez más Erasmus se quejó de su suerte. En ese tiempo como secretario del obispo, le parecía que no le quedaba suficiente tiempo para estudiar. Como un relámpago, Erasmus, moribundo, se acordó del día

⁶ Cfr. *ibid.*, p.23

⁷ Cfr. *ibid.*, p.28

cuando acompañó al obispo de Cambrai al monasterio de Groenedael, donde en la biblioteca encontró las obras de San Agustín y las devoró. Pero éste era uno de los pocos momentos agradables como secretario. En general el trabajo no lo dejó satisfecho. Al parecer Enrique de Bergen notó el mal genio de su secretario, y con su consentimiento y la promesa de una beca Erasmo se fue a estudiar a París a fines del verano de 1495.

En el París del fin de aquel siglo XV, recién se empezó a sentir la influencia del humanismo italiano y se esparció paulatinamente el movimiento holandés de la *Devotio moderna*, con sus propósitos de sinceridad, modestia, sencillez y un ardor constante del pensamiento religioso. No obstante en la universidad y en los colegios todavía reinaba el escolasticismo.

Erasmo, agónico, recuerda el entusiasmo con que entró al Colegio de Montaigu, de sus planes y objetivos: obtener el grado de doctor de teología; pero no lo logró. Haciendo memoria aparecen las dificultades y las exasperaciones de esos años, también los huevos podridos en el comedor y los dormitorios helados, los piojos y los castigos físicos para los estudiantes rebeldes en los "Collegia pauperum", donde vivían los estudiantes del instituto que tenían pocos recursos.⁸ Culpa a este período de su vida, de sus diversas enfermedades posteriores.

Pero había otra dificultad más grave aún, que le impidió llegar a su meta: En este tiempo en París, creció su aversión por el escolasticismo, que al final llegó a tal intensidad que Erasmo quebró con esta forma teológica de pensar. "Estos estudios pueden hacer un hombre porfiado y discutidor, pero ¿pueden hacerlo sabio? Fatigan la mente con su estéril sutileza sin fertilizarle ni darle inspiración."⁹, escribió más tarde.

En esos años, como joven estudiante, se consideró poeta y orador pero para nada un escolástico. Consecuentemente buscó relaciones con el mundo de los humanistas de París. Logró que el humanista, diplomático francés y profesor de retórica en la universidad Sorbonne, Roberto Gaguin, lo invitara a escribir algo para llenar la última página de su libro de la historia de Francia. Erasmo aceptó - y a partir de la publicación de este libro su nombre fue conocido en los círculos de los humanistas en París y en Francia. En el mismo año, 1496, publicó su libro con poemas en latín. Consideró en general su estadía de

⁸ Cfr. Roland H. Bainton, op.cit., p.39.

⁹ Cit. por Huizinga, ibid., p.59.

estudiante en París como poco importante. "¡No!". Esta afirmación parece al mismo tiempo un poco dura. Algo importante sucedió en París: Cuando tuvo que ganarse la vida como profesor particular recibió como alumno al joven Guillermo Blount, Lord Mountjoy, quien le pidió que lo acompañara a su patria, Inglaterra.

"Inglaterra...." Por un momento Erasmo, ya viejo, débil, condenado a estar en la cama, se entusiasma cuando recuerda ese período de su vida.

Eran tiempos felices. Allá se quedó medio año, desde el verano de 1499 hasta los comienzos del 1500. Encontró amigos en Juan Colet, que vivía en Oxford, y en Tomás Moro. A Colet, debió Erasmo sus primeros escritos teológicos. Es en Inglaterra – por su contacto con Colet – que paulatinamente se desarrolla su interés por la teología. Todo este desarrollo es un proceso del cual Erasmo está muy consciente; proceso que hasta este momento no ha terminado. "¿Quién soy?" se pregunta. En Inglaterra sintió que estaba en tierra de nadie en todo sentido y allá tuvo que soportar su propio conflicto entre su interés en asuntos literarios y cosas religiosas. A pesar de eso, cuando en 1500 regresó a París para estudiar y profundizar su conocimiento del griego, se volvió un hombre de letras, escribiendo cartas poéticas para ganarse la vida. Era un tiempo duro. Un día escribió a un amigo: "El griego casi me está matando, pero no tengo dinero para comprar libros o para tomar un maestro."¹⁰

Erasmo se acuerda muy bien: Era el año en que publicó la primera edición de una de sus obras más queridas: *Adagiorum Collectanea*. Una colección de casi ochocientos proverbios clásicos. Su motivo fue mejorar el estilo de los que quisieran expresarse mejor en latín; y para que estos proverbios fueran mejor entendidos, escribió para cada frase una explicación. Con este esfuerzo quiso convertir el espíritu clásico en algo corriente. Idea que nunca dejó durante todo su vida. "¿Cuántas reediciones y cambios hizo?" Fueron muchas, sin contar las publicaciones no autorizadas. Los "*Adagia*" crecieron constantemente porque también incorporó proverbios griegos después de terminar sus estudios en París.

"¿Cuándo publiqué mi primera obra teológica?" Erasmo tuvo que aguzar todo su ingenio, después se acordó. Fue en 1503 cuando publicó el *Enchiridion Militis Christiani* (= Manual para un cristiano militante) porque "se veía obligado a formular su actitud respecto a la

¹⁰ Cit. por Huizinga, *ibid.*, p. 59

conducta religiosa de su época y la concepción ceremonial y vacía de los deberes cristianos..."¹¹

Este libro muestra sus objetivos y fines: abandonar el ritualismo sin valor que hace mucho tiempo reinaba en los cultos y regresar a las Escrituras, citando a Pablo:

«Estad, pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no estéis otra vez sujetos al yugo de la esclavitud» (Gál 5:1)

para proponer a sus lectores una especie de arte de la piedad.¹²

Este arte de piedad, educar para que la gente viviera como cristianos, era una de sus tantas preocupaciones en el campo de la religión. Erasmo odiaba el ritualismo sin fundamento, la confianza en ayunos y plegarias prescritas y en las indulgencias, la preocupación por lo cristiano que pone toda su confianza en esto, olvidando la caridad. Para él las peregrinaciones son inútiles y la veneración de los santos está llena de supersticiones.

Por esta forma de pensar se puede enumerar a Erasmo como uno de los precursores de las Reformas del siglo XVI: en el *Enchiridion Militis Christiani* hallamos las primeras señales de un camino que al fin y al cabo Erasmo no estaba dispuesto a caminar. ¿Por qué?

En 1505 después de un tiempo de otras preocupaciones Erasmo siguió sus estudios teológicos en París; pero ya en el otoño del mismo año está en camino a Inglaterra: el futuro le pareció más favorable allá. Esto lo creyó no sólo por sus amigos en Inglaterra, como Mountjoy y Colet, o por sus protectores como el arzobispo de Canterbury sino también por algunos helenistas interesantes que vivían en aquel tiempo en la Isla. Pasaba un tiempo con estos eruditos cuando se produjo una ocasión la cual después de mucho tiempo había soñado: un viaje a Italia.

Preparó todo para este traslado, mientras tanto en el monasterio de Stein esperaban su regreso. No obstante, Erasmo tenía la dispensa papal que lo eximía de los estatutos del monasterio – comunicando ésta a su superior continuó su camino. Pasando por París, se quedó allá durante una buena parte del verano de 1506.

¹¹ Ibid., p. 71.

¹² Aquí se nota la influencia de Tomás de Kempis y su *Imitación de Cristo* que fue escrito setenta años antes.

Erasmus se recuerda que este tiempo fue bien aprovechado, porque logró que se publicaran algunos de sus libros.

Desde París viajó al sur y en agosto cruzó los Alpes franceses. Aunque desde largo tiempo esperado y deseado, el viaje le pareció incómodo. Se sintió viejo. Cuarenta años, para Erasmo, eran el umbral de la ancianidad. No deseaba otra cosa que "un corazón puro, inundado de amor a Cristo."¹³

Llegando a Turín, Italia, pronto recibió el grado de doctor de teología. "He obtenido el título de doctor de teología, contra mi deseo, sólo a causa de los ruegos de mis amigos."¹⁴ De Turín se dirigió a Boloña y de allí a Venecia. Se quedó en la casa del famoso impresor Aldo Manucio, para imprimir una nueva y aumentada edición de los "Adagia".

Por fin, a principios de 1509 visitó Roma. Fue recibido como autor célebre por los cardenales y prelados, entre ellos Juan de Medici, quien luego sería el Papa León X.

En el mismo año, en abril, fallece el Rey de Inglaterra, Enrique VII. Le sucedió su hijo, Enrique VIII a quien Erasmo había saludado cuando estuvo en Inglaterra por primera vez. El Arzobispo de Canterbury se encontraba muy interesado en saludar a Erasmo de nuevo en Inglaterra para presentarlo a Enrique. Terminando sus trabajos en Italia Erasmo se preparó para regresar a Inglaterra.

En el camino, cruzando los Alpes, esta vez por el lado suizo, maduró en Erasmo otro producto: *Elogio de la locura*. En esta obra el mundo era el escenario de la locura, el elemento indispensable para la vida y la sociedad. Escribió este libro en pocos días, después de su llegada a Londres. Salió "una broma veraz y alegre"¹⁵ que en años posteriores fue despreciada y para algunos amigos del humanista este texto era demasiado aventurado. Pero la verdad es, que este libro era el único libro realmente popular que escribió Erasmo.¹⁶

En Inglaterra, una vez más, estuvo preocupado por la falta de dinero. No tenía con qué ganarse la vida. Empezó a dictar clases de griego y de teología en Cambridge, pero con poco éxito, cuando de repente fue designado rector de Alsington en Kent con una pensión

¹³ Ibid., p.71.

¹⁴ Cit. por Huizinga. *ibid.*, p.73

¹⁵ Ibid., p. 85s.

¹⁶ Idem. Para Huizinga es su mejor obra.

anual. A pesar de esto, su vida en Inglaterra se puso muy dura. Erasmo se sintió solo, tuvo que soportar los dolores de sus riñones, y la guerra entre Francia e Inglaterra lo alarmó y lo deprimió. Fruto de esta situación es *Dulce bellum inexpertis* (*La guerra es dulce para quiénes no la conocen*). Este tratado fue publicado por primera vez como parte de los "Adagia" en 1515 por Froben, y luego en forma separada. A partir de esta guerra que terminó en 1514 se puede considerar a Erasmo como pacifista.

En julio de 1514 se ausentó de Inglaterra, con el propósito de visitar a Froben en Basilea. Allí quiso supervisar personalmente la publicación de algunas de sus obras, sobre todo aquella sobre el Nuevo Testamento. Con tan mala suerte que sus manuscritos fueron llevados por otro barco en la travesía del Canal. Menos mal que los encontró al otro lado. Se halló con una sorpresa más: una carta enviada por su antiguo amigo Servacio Rogero, el superior del monasterio de Stein, que le ordenaba regresar a su convento. Erasmo se negó a esta exigencia, terminando su carta a Servacio con "Adiós, dulce camarada de antes, ahora mi venerable padre."¹⁷

Llegó a Basilea en agosto de 1514 donde fue muy bien recibido no sólo por Froben sino por los humanistas alemanes y suizos como Beatus Renanus, y Ulrico von Hutten, Enrique Glareanus y Ulrico Zwinglio.

Se abandonó al trabajo. Ya desde 1500 tenía la idea de publicar las obras de uno de los padres de la iglesia más importantes: Jerónimo. Froben se encargó de la publicación.

En 1516 Erasmo publicó en la editorial de Froben el *Novum Testamentum*, el texto purificado en griego con notas y una traducción latina, que en algunos textos difería de la Vulgata, la Biblia "oficial" de la iglesia Católica Romana. En el mismo año fue designado consejero del joven Príncipe Carlos, luego Rey de España y Emperador del Santo Imperio Germánico. Parece que estaba en el auge del triunfo como escritor y que también en Roma se favorecían sus trabajos - y esto no sólo por el hecho de que el Papa había aceptado la dedicatoria del *Novum Testamentum*.

De Basilea, Erasmo se fue a Holanda y luego, en 1517, una vez más a Inglaterra. Regresando al continente se radicó en Lovaina, donde pasó sus años hasta 1521.

¹⁷ Cit. por Johan Huizinga, *ibid.*, p.73.

Estos son justamente los años cuando en Alemania se desarrolló lo que llamamos la Reforma. Esta recibió uno de sus mayores impulsos por la actuación de un monje de los agustinos ermitaño y profesor en la recién fundada universidad de Wittenberg, Martín Lutero. Con él, Erasmo tuvo luego discrepancias literarias.

No obstante, ya en 1518 tuvo que esgrimir las armas con un protagonista de las reformas protestantes del siglo XVI: Erasmo se sintió mal entendido, hasta amenazado por un comentario de Faber Stapulensis, precursor de la Reforma en Francia, sobre las epístolas de Pablo. El asunto no era tan grave y la simpatía y amistad con las personas que exigían reformas radicales en la iglesia y el estado no fue tan afectada por la actuación de Erasmo, algo que no ocurrió luego en el caso de Ulrico von Hutten, y para qué hablar de Lutero.

En Lovaina, Erasmo era profesor de la facultad de teología. Pero no tuvo muy buenos contactos con sus colegas y también tuvo complicaciones con el vicescanciller de la universidad, Juan Briard de Ath. En este ambiente creció su espíritu de desconfianza y manía persecutoria; en todos los rincones de la universidad veía una conspiración de los conservadores con su espíritu de sofocar la cultura para que triunfara la vieja ignorancia. En una carta a un amigo en Leipzig que data de 1520 escribió que Lutero provoca a estos enemigos¹⁸ aunque concede que estos enemigos no sólo se preparan contra el profesor de Wittenberg.

Cierto es que al principio, y hasta cierto punto, Erasmo compartió algunas ideas de Lutero. No obstante, quiso purificar la iglesia por medios incruentos.

Una vez más la posición reconciliadora de Erasmo, que no quiere molestar para que nadie se enoje. Erasmo es el hombre de la paz y de la reconciliación. Lo primero en todo es la concordia.

En marzo de 1519 Erasmo recibe la primera carta de Lutero, donde el reformador le pide que él se defina; pero de la misma forma que Lutero buscaba un acercamiento, Erasmo se alejaba de él. No pudo reaccionar en otra forma, por su convicción de que el consentimiento y la paz sólo se conservan mediante la moderación, el conocimiento y la tolerancia. En abril del mismo año el humanista redactó una carta al elector Federico de Sajonia, protector de Lutero. Esta correspondencia está escrita en el mismo estilo y tono que la carta citada anteriormente: los escritos de Lutero han provocado a los oscurantistas que empiezan a desacreditar a todos los eruditos. No obstante

¹⁸ Cit. *ibid.*, p. 144.

termina su escrito en un tono conciliante: "Ojalá el duque impida que un hombre inocente sea entregado con el pretexto de la piedad, a la impiedad de algunos pocos".¹⁹

Erasmus estaba muy consciente de que era necesario renovar y reformar la iglesia. Escribió a un amigo, Juan Lang en una carta personal en mayo del mismo año: "Nunca triunfaremos sobre los falsos cristianos a menos que podamos abolir primero la tiranía de la silla romana y de sus satélites, los dominicos, los franciscanos y los carmelitas. Pero nadie podría lograrlo sin serio tumulto."²⁰ Empero esto era justamente lo que Erasmo quiso evitar – y por esta razón proclamó, en forma pública: "No conozco a Lutero".

La situación en la universidad de Lovaina se puso cada vez más difícil. El inquisidor Jacobo Hoogstraten fue a Lovaina a combatir contra Lutero y en noviembre de 1519 la universidad condenó algunas de las publicaciones de Lutero. La voz conciliante de Erasmo no fue escuchada — y él quiso apartarse de todos estos acontecimientos. En junio de 1520 escribió a Melanchthon: "Veo que las cosas empiezan a parecerse a una sedición. Tal vez es necesario que ocurra un escándalo, pero preferiría no ser yo el autor."²¹

Erasmus se quedó mudo y no aprovechó la posibilidad en el encuentro de los monarcas europeos en el verano de 1520, cuando se reunieron Enrique VIII, Francisco I y Carlos V, cuyo consejero era él, para que su voz fuera escuchada. Erasmo estuvo presente, se entrevistó con Enrique y Tomás Moro – y con nadie más. No intervino en este conflicto que, obviamente, era más que una pelea entre monjes, como lo dijera el Papa León X en 1518. El no se expresó, ni en favor, ni en contra de nadie, hasta que pidió a Lutero no mencionar más su nombre. Esto sin duda es una posición, que expresa "No me metan en esto" más que una posición bien definida. Una vez más, Erasmo tropezó contra su propia personalidad: la incapacidad de extraer conclusiones definitivas.

Con la condenación de Lutero en la Dieta de Worms, en abril de 1521, la situación en Lovaina se tornó aun más complicada para Erasmo. Llegó Jerónimo Aleander, nuncio papal, para convencer al erudito de tomar la bandera papal mientras la universidad se transformó en un centro de combate contra Lutero. Erasmo no tuvo que pensar mucho:

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 149

²⁰ *Ibid.*, p. 1550.

²¹ *Ibid.*, p. 151.

La única salida para no perder su independencia era, dejar este lugar. La posibilidad de hacerlo se produjo por el hecho de que Froben preparaba la tercera edición de su Nuevo Testamento.

Erasmus abandonó la universidad y la ciudad de Lovaina el 28 de octubre de 1521. Dejó sus libros en su alojamiento del Colegio, porque quiso regresar. No obstante se quedó ocho años en Basilea.

Los tiempos habían cambiado. No fueron los años de la paz dorada que él había esperado y para los que él había escrito tanto, nada de concordia y benevolencia. Erasmus se tornó desilusionado. ¿Por qué escribió *Querela pacis; Dulce bellum inexpertis; Oratio de pace et discordia*? Su tendencia apolítica o mejor dicho su inexperiencia y su ensimismamiento en todos los hechos y asuntos de la realidad política se hizo una vez más visible: En Basilea se dedicó a la obra literaria y a la publicación de sus libros.

Pese a esto, Erasmus se vió obligado a escribir en contra de Lutero. Le pidieron y forzaron desde Holanda, Inglaterra, Alemania y de Roma. Empero, ya era demasiado tarde. La secesión de la iglesia era ya un hecho y el optimismo no sólo de Erasmus, sino que también de Lutero, ya había sobrepasado su clímax y comenzó una polémica literaria de dos hombres desilusionados. Erasmus tuvo que buscar un tema en el cual él verdaderamente difería de Lutero. Por fin, y al cabo de un tiempo, en septiembre de 1524 apareció su tratado *De Libere Arbitrio Diatribe* (Disquisición sobre el libre albedrío) donde dice que la voluntad del hombre es libre y cada persona libremente puede elegir entre aceptar a Cristo y su obra – o rechazar ambos. Erasmus apeló a la responsabilidad del hombre. Otra vez todo intento de una educación, de un progreso son en vano. Erasmus propone cierta libertad y responsabilidad del hombre y la gracia de Dios en la salvación.

Esto era un ataque frontal en contra de la teología de Lutero. Un año más tarde el reformador respondió con *De Servo Arbitrio* (Disquisición sobre el albedrío esclavizado). En esta respuesta subrayaba una vez más que es la gracia de Dios la que conduce al ser humano a la salvación y que no es una decisión propia del hombre. Esta enorme correspondencia era una lucha con palabras y metáforas que por fin hizo obvio que Erasmus y Lutero estaban divididos, que no era posible que los reformadores en Alemania central pudieran apoyarse más en Erasmus.

Por un momento la cúpula de la Iglesia Católica Romana se contentó de que por fin el erudito humanista Erasmus tomara su bandera públicamente, afirmando ahora con hechos, lo que había dicho en

1522: "Ni la vida ni la muerte me apartarán de la comunión con la Iglesia Católica."²²

Los ortodoxos dentro de la iglesia aplaudían – y de veras, muchos humanistas alemanes, para nada interesados en romper con la antigua iglesia, – dieron aún más la espalda a Lutero, mientras otros abandonaron a Erasmo; así por ejemplo Calvino pronto tomó la posición de Lutero. El libre albedrío era la línea divisoria de las aguas.

Erasmo, que tenía pocos amigos verdaderos, perdió algunos más – y esto también en Basilea.

Ya en 1523, el magistrado de la ciudad nombró profesor de Sagrada Escritura en su universidad a Juan Oecolampadio, que había llegado a la ciudad para organizar la resistencia contra el antiguo orden eclesial. Recibió apoyo de Guillermo Farel, que llegó a Basilea poco después de Oecolampadio. Erasmo lo odió por su fanatismo. Mientras estos dos y otros hicieron grandes esfuerzos para que se efectuara una reforma eclesial en Basilea, Erasmo se puso más y más conservador. Ya no quiso abolir el culto de los Santos y respecto a la presencia substancial de Cristo en la santa cena mantenía más firme aún el punto de vista romano católico, aunque no con fervor, sino sobre la base del consenso de la iglesia.

Mantener esta posición en Basilea resultó difícil cuando en febrero de 1529 los antiguos cultos fueron prohibidos, las imágenes suprimidas y las clases en la universidad suspendidas. Erasmo tuvo que decidirse una vez más – lo que como siempre resultó difícil. Quedarse en la ciudad reformada podría ser interpretado como que él fuera partidario de la reforma y atraer a los que todavía vacilaban.

Erasmo sintió que era tiempo de irse de nuevo para salvar su independencia. Pero cada vez le costaba más.

Ya en 1506, se sentía viejo, pero ahora lo azotaban la ancianidad y la invalidez. No obstante decidió irse a la ciudad que le pareció más cercana y segura: Friburgo en el Breisgau, Alemania, ciudad bajo gobierno directo de la Casa de los Habsburgo de Austria donde una reforma protestante no fuera de temer.

El 13 de abril de 1529 se despidió de Basilea. Oecolampadio, el reformador de Basilea, le apretó la mano y no hubo contramanifestaciones cuando subió al barco que esperaba a las orillas del Rin.

²² Ibid., p. 169.

En Friburgo fue muy bien venido. El consejo de la ciudad le ofreció una gran casa y un profesor de teología, un gran jardín. Antonio Fugger uno de los banqueros más ricos del mundo lo invitó a Augsburgo. Erasmo pensaba no quedarse más de un año en Friburgo. No obstante, dos años más tarde, en 1531, se compró una casa porque consideró que el clima era más agradable de lo que él esperaba.

Cada día sintió más su edad; sintió la necesidad de terminar con algunas obras que había empezado hace muchos años – y todo lo que eran las luchas internas de las reformas en Alemania, Suiza y Francia quedaba fuera de su horizonte. En 1533 escribió el tratado *Sobre la dulce concordia de la Iglesia*, una interpretación del Salmo 83, apelando a una unidad que no existía más. Manifestó su sueño, pero su voz era demasiado débil, su influencia había declinado bastante. A pesar de esto no podía abstenerse de publicar. Por esta razón en junio de 1535 se trasladó nuevamente a Basilea. En la ciudad fue cordialmente recibido por sus pocos amigos. Notó con alivio que el clima político–eclesiástico se había calmado. Pensaba quedarse sólo por un rato en Basilea para volver pronto a su cómoda casa en Friburgo. ¿O sería más conveniente ir a Holanda o Francia? Surgieron las dudas en él. En agosto vaciló en regresar a Friburgo y en octubre vendió su casa en esa ciudad. En marzo de 1536 pensaba todavía en ir a Borgoña, pero se sintió demasiado débil y además andaba muy preocupado por asuntos de dinero. Sintió fuerte la soledad, quiso buscarse nuevos amigos, porque sus antiguas amistades ya habían muerto o lo habían abandonado. Pero la última hora de su vida estaba cerca.

Murió el 12 de julio con las palabras. «*O Jesus, misericordia; Domine liberame; Domine miserere mei!*», terminando en holandés: "Lieve God".²³

Volvemos sobre el asunto, porque Erasmo no quiso – o no pudo – recorrer el camino que tomaron muchos humanistas cuando defendieron las Reformas de Lutero, Zwinglio y de los demás reformadores.²⁴ Quizás la respuesta clave a esta pregunta la encontramos en el anfitrión del *Convivum religiosum*: "Para mi, una sencilla casa rural, un nido, es más agradable que cualquier palacio, y, si es rey quien es

²³ Ibid., p. 190.

²⁴ Quiero mencionar que Zwinglio recibió importantes ayudas de Erasmo, que notamos sobre todo en la recepción del *Enchiridion*. Zwinglio lo conocía personalmente, porque lo había visitado en la primavera europea de 1516 en Basilea. Su cambio de un humanista al reformador se puede notar a partir del año 1520. Cfr. Artur Rich. Die Anfaenge der Theologie Huldrych Zwinglis. Zuerich 1949, pp. 93ss, 123ss. y 149ss.

libre y vive de acuerdo con sus deseos, seguramente seré rey en ella."²⁵

Erasmus tenía un sueño y un ideal del mundo. Soñaba con un mundo en que reinara la paz; soñaba con un mundo civilizado, lleno de alegría y armonía. Su ideal era el tiempo de la antigüedad, un mundo que vivía la armonía, donde la gente vivía en un intercambio cordial y culto. Odiaba toda forma de brutalidad y agresión; odiaba todo lo que tenía un tono violento o extravagante (aunque a veces lo notamos también en sus cartas y polémicas). Erasmus detestó profundamente toda forma de guerra porque amaba la libertad. "De nada me alegro más que de no haberme unido nunca a un partido", declaró hacia el fin de su vida.²⁶

En base a esto uno entiende la idea de la tolerancia, que tenía Erasmus.

La idea de la tolerancia fue algo muy original en ese tiempo. Una vez más, Erasmus tomó muy en serio la Biblia, en este caso Mateo 13:24ss, «en los días de la siega, el Señor mandará a los segadores a erradicar la cizaña, pero mientras tanto trigo y cizaña crecerán juntos».

Esta parábola era una de las que acompañó a Erasmus durante su vida y hace comprensible por qué vaciló en tomar una decisión en favor de un lado o del otro. En asuntos de religión, para él no es tarea del hombre el juzgar: todo lo que no está contra la Biblia tiene su derecho hasta el día de la siega. La razón para esta tolerancia no sólo es la Biblia sino también el pragmatismo de Erasmus que puso la concordia como primera meta en todas sus actuaciones, escritos, cartas, y en toda su obra publicada. ¿Qué importancia tenía la idea de la tolerancia en la vida de Erasmus? Se puede comprobar en sus grandes publicaciones en las primeras dos décadas del siglo XVI. En éstas, Erasmus no escoge, sino que compagina, con el fin de educar a la gente, de formar el mundo de la antigüedad. No buscaba nunca la confrontación, sino la concordia mediante la educación del género humano, para que todos vivan en armonía.

Pero su mundo no era el mundo real. El gran sueño de muchos humanistas era el de la edad dorada cuando los tres monarcas más importantes llegaron al poder como hombres relativamente jóvenes – Carlos V, Emperador del Santo Imperio Romano Germánico, Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I, Rey de Francia, sueño que se diluyó

²⁵ Cit. por Huizinga. *Ibid.*, p. 112.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

pronto. Se acabó el tiempo de la paz en Europa. La situación se puso difícil; luego estalló una guerra entre Francia e Inglaterra, y Carlos y Francisco vivían en una hostilidad permanente. Pero Erasmo quiso vivir su sueño y se alejó más y más del mundo existente. Vivía en un microcosmos propio que consistió en una síntesis de la Antigüedad y de la Cristiandad. Estaba convencido de que el ser humano es de buena índole y ve su tarea en la educación del género humano en base a la "filosofía de Cristo", cuyo núcleo ha encontrado en el sermón del monte y nada lo alejó de ese objeto de la vida. Aunque viajaba mucho, aunque era hombre sensible, nunca tenía contacto con la vida plena, por lo menos ésta no aparece en sus obras. Su mundo fue el mundo del latín y del griego - y en este mundo él se escondió.

No obstante, la sencillez es otra de las exigencias predominantes en Erasmo. También la verdad debe ser sencilla. Por esto quiso llegar a las fuentes, a lo original, a lo puro, y en este concepto también puso el Nuevo Testamento, intentando una simbiosis de la Antigüedad y la Cristiandad.

Que Erasmo haya escrito tanto; que su obra fuera tan fecunda y que escribiera respecto a muchos temas, y a veces hasta contrarios entre sí, tiene que ver con su gran amor a la humanidad y su afán de enseñar y educar a la gente. Pero no siempre logra recoger a la gente donde estaban espiritualmente. Esto por el hecho de que vivía en otro mundo, en el mundo de sus sueños.

Cuando Huizinga afirma que Erasmo nunca obtuvo el máximo provecho de su situación²⁷, esto se debe a que muchísimas veces Erasmo estaba abstraído, apartado de la realidad. No quiso ver, que la ruptura que había provocado el movimiento de la Reforma era más que una leve trisadura. No quiso o no pudo ver que todos los acontecimientos provocaron una herida profunda que dividió a la gente en Europa: los partidarios de la fe antigua, tradicional y los que fueron entusiasmados con los cambios y las reformas en la iglesia, entusiasmados con el nacimiento de una iglesia en la cual la fe cristiana era predicada en tal forma que realmente sirviera para vivir los nuevos tiempos, que empezaron con el renacimiento, el humanismo y los descubrimientos.

No obstante, queda por subrayar la influencia que Erasmo tuvo, a largo plazo, en la historia de Europa, aunque fue lanzada fuera de la historia de la Reforma y también de la Contrarreforma, cuando el

²⁷ Cfr. *ibid.*, p.28.

Papa Pablo IV (1555-1559) puso las obras de Erasmo en el *Indice Expurgatorio*, donde quedaron hasta 1900.

Queremos destacar especialmente lo siguiente:

1. Erasmo ha rendido grandes servicios a la educación del hombre. Lamentablemente no llegó con su ideas a la masa de la gente sino sólo a una élite. No obstante, dentro de esta élite encontramos una buena parte de los reformadores de Suiza, como Zwinglio en Zurich o Bucero en la Alta Alemania y también en el sucesor de Lutero, Felipe Melanchthon, que era amigo de Erasmo. Estos reformadores, alumnos de Erasmo, luego se apartaron de su profesor y maestro, pero siempre reconocían la influencia que tuvo Erasmo en su enseñanza. Mediante Melanchthon, Erasmo influyó en la Formula Concordia de la Iglesia Luterana y también influyó en las fórmulas de fe de la Iglesia Anglicana.
2. Más importante aún, es el hecho de que la idea de un estado cristiano, como fue desarrollado en el tiempo del absolutismo en los siglos XVI - XVIII, tiene su trasfondo y base en la idea de Erasmo, porque era él, el que atribuyó a los monarcas la protección de la religión. Porque Erasmo consideró a ésta, como fundamentalmente de bienestar común.
3. La Ilustración vió en Erasmo uno de sus antecesores, aunque la forma de pensar era muy distinta de la de Erasmo, que siempre optó en favor de la concordia y de la conciliación, mientras los pensadores de la ilustración estaban dispuestos a dividir todo lo que no es orgánicamente una entidad.
4. La teología liberal que nació en los comienzos de nuestro siglo también se refirió a Erasmo, aunque lo veían muy a la imagen de la Ilustración.
5. Recién en la segunda mitad del siglo XX Erasmo adquirió una nueva estima por sus ideas de paz y de la concordia en un mundo de conflictos y de intolerancia.

DOCUMENTACION

REFLEXIONES EN CUANTO AL DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO¹

- John COBB Kent²

Este texto es una versión revisada de una presentación hecha en el panel foro realizado en la casa matriz de la Pontificia Universidad Católica el 13 de diciembre de 1995. Agradecemos la autorización de las autoridades de la Facultad de Teología para reproducirlo aquí y ahora mientras ellas están viendo la posibilidad de incluirlo en una publicación propia.

Agradezco la invitación a participar en este panel. Me parece significativo que la Universidad Católica invite a un ortodoxo y a un protestante para reflexionar juntos en estas aulas y, francamente, espero que sea un buen precedente para la cooperación académica en el futuro.

Al preparar esta presentación, me sentí incómodo e intenté descubrir por qué. Por fin, me di cuenta de la verdadera causa de mi preocupación: son tantas las barreras en Chile entre católicos y protestantes y es tan grande la herencia de divergencias en el pasado que a muchos no les interesa el ecumenismo y, con todo respeto, son poquísimas las personas que pueden dar razones teológicas de peso para justificarlo. Aunque espero ofrecer algunas sugerencias constructivas en cuanto al futuro, me daré por satisfecho en un sentido si logro aclarar y explicar la naturaleza de estas barreras de modo que salgamos de aquí comprendiendo mejor los problemas.

¹ Esta presentación no fue escrita para ser impresa sino para ser escuchada. Dado que hay grandes diferencias entre las dinámicas de la comunicación oral y la visual, nos ha sido difícil revisar el texto sin apartarnos demasiado de lo dicho durante el panel. Esta tarea se hizo aún más difícil debido a que no nos ceñimos estrictamente al texto base preparado de antemano. Hemos optado por intentar preservar el tono general de la presentación original hasta el punto de usar paréntesis para comentarios al margen; pero hemos agregado notas al pie de la página para tratar algunas cosas omitidas en el original o que sean informaciones adicionales útiles que habríamos incluido si la presentación original se hiciera por escrito.

² Presbítero anglicano, inglés con 21 años de residencia en Chile, Licenciado en Ciencias Matemáticas (Universidad de Manchester), Maestro en Artes (Teología, Universidad de Oxford), profesor de Filosofía en la Comunidad Teológica Evangélica.

Lo que sigue no es más que un intento por parte de un solo protestante de dar algo de coherencia teórica y práctica al ecumenismo. Son reflexiones académicas, personales por parte de alguien que se ha encontrado participando directamente en el ecumenismo durante los últimos 10 años. No represento a nadie más que el que habla: ni a la Iglesia Anglicana ni tampoco a la Comunidad Teológica Evangélica.

En el tiempo limitado que me corresponde, quiero hacer tres cosas:

- a) Hacer algunas observaciones generales sobre el trasfondo del ecumenismo en Chile;
- b) Desarrollar un solo planteamiento teológico que me parece vital para dar una dinámica adecuada al ecumenismo;
- c) Comentar algunos problemas prácticos con miras al futuro.

Propongo trabajar mayormente sobre la base de *Ut Unum Sint* (en adelante "UUS") porque me parece que ella representa la lectura oficial actual del *Decreto sobre el Ecumenismo* (en adelante "DSE") y, además, tiene para mí la gran importancia de haber puesto de nuevo al ecumenismo en el primer plano de prioridades de la jerarquía católica después de varios años en que quedó relegado a un lugar muy secundario.

I OBSERVACIONES GENERALES

A) Es preciso rescatar y destacar la definición completa de ecumenismo como una actividad que se realiza entre "los que invocan al Dios trino y confiesan a Jesús como Señor y Salvador" [DSE #1=UUS #7]³. Recientemente, he detectado una tendencia a agrupar todas las religiones monoteístas en un solo bloque frente al materialismo. Sin querer volver a los odios del pasado, tengo que señalar que, en el bautismo, se reconoce la autoridad soberana y el estatus único de Jesucristo y esto reúne a todos los cristianos y los distingue de toda otra religión.

B) Es importante que los católicos entiendan que, dentro del protestantismo, existen grupos que sostienen que cada iglesia local (parroquia) es autónoma y, además, es una asociación voluntaria de creyentes. Tales grupos tienen poco interés en la actividad ecuménica porque, para ellos, las iglesias jerárquicas, sean la anglicana (que es

³ Las citas del DSE son traducciones nuestras de THE DOCUMENTS OF VATICAN II, ed. Walter Abbott, s.j. publicado por Geoffrey Chapman, Londres, 6ª edn. 1972., las de UUS de la traducción de Ediciones SAN PABLO, Stgo, 1995.

parcialmente jerárquica⁴), la ortodoxa o la romana, no se ajustan adecuadamente a los patrones que ellos perciben en la Biblia.

Menciono este hecho no solamente para proporcionarles información sino, además, para subrayar una diferencia entre la mentalidad protestante y la católica. El protestante considera que su fe y experiencia de Cristo son la base de su inserción en la Iglesia: el católico tiende a pensar que su inserción en la Iglesia es la fuente de su fe y su experiencia. Tal vez, esto sea una exageración, pero hay, sin duda alguna, una diferencia de enfoque en el hecho que el protestante siente que tiene acceso directo a Dios en una forma que el católico no lo tiene⁵.

Estas divergencias han tenido consecuencias trágicas: la polarización de estas dos verdades incompletas dio origen a rivalidades eclesiológicas. Personalmente, no estoy convencido de que la Biblia nos proporcione un solo patrón definitivo para las relaciones entre las iglesias locales, pero no tengo ninguna duda en cuanto a la existencia de grupos cristianos en el mismo pueblo o la misma ciudad los cuales no quieren tener nada que ver el uno con el otro: ¡es un escándalo vergonzoso!

C) Es urgente la tarea ecuménica. Las divisiones debilitan nuestro testimonio [UUS #98]. Sé que es posible jugar en forma irresponsable con las cifras, pero les invito a reflexionar sobre la urgencia de la situación en Chile hoy.

Según el último censo, el 75% de la población mayor de 14 años se declaró "católico", un 15% "protestante" y un 10% "otro". No obstante, estudios más detallados en cuanto al comportamiento religioso me hacen pensar que, de los católicos, alrededor de un 20% practica su fe y que la cifra correspondiente para los protestantes está por debajo del 50%⁶. Es decir, el 15% de la población es católico

⁴ Decimos "parcialmente jerárquica" debido a que, habiendo preservado el episcopado histórico, la Iglesia Anglicana insiste en que éste se ejerce dentro de un marco participativo en que el clero y laicos representativos tienen voz y voto. P.ej., en cuanto a las ordenaciones, el obispo tiene poder casi absoluto, pero no puede insistir en nombrar un párroco contra la voluntad de la parroquia expresada a través de su concilio.

⁵ Otra forma de acercarnos a esta diferencia sería decir que el protestante entiende su comunión con sus pastores en términos de una relación previa, directa con Cristo mientras el católico entiende que su relación con Cristo depende de su relación con la Iglesia y específicamente con su obispo y, a través de éste, con el Papa. (*Lumen Gentium* #14, #21, #26 y otros párrafos.)

⁶ Estas cifras son aproximaciones basadas en las del estudio de Fontaine y Bayer en *Estudios Públicos* N° 44 - Primavera, 1991, pp 78ss.

practicante y un 7 1/2% protestante y practicante. Esto nos lleva a la conclusión que por lo menos tres de cada cuatro chilenos necesitan ser evangelizados o "reevangelizados".

Permítanme hacer dos precisiones:

- (i) La práctica no hace el cristiano; pero, sin la práctica, no hay fe que valga. (Stgo 2:18)
- (ii) No debemos perder de vista la advertencia de Jesucristo en Mateo 7:22,23. «En aquel día muchos me dirán: Señor, Señor. ¿Acaso no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos demonios, y realizamos muchos milagros? Entonces yo les diré claramente: Jamás los conocí. Apártense de mí, los que hacen la maldad.»

Bien puede ser que el total de cristianos reconocidos por el Señor sea muy inferior a los porcentajes barajados arriba, pero éstos en sí implican que la Iglesia de Cristo en Chile no puede darse el lujo de debilitar su evangelización. Cuando uno mira las cifras de otros países, éstas son aún más alarmantes: en Inglaterra hay que evangelizar o reevangelizar 9 de cada 10 habitantes (tal vez 19 de cada 20) y me parece que la situación en Francia sea parecida.

Hay muchas cosas en el decreto y la encíclica con que estoy esencialmente de acuerdo: el tono de penitencia, el énfasis sobre la "conversión"⁷, entendimiento mutuo; pero no voy a entrar en detalles. Quiero pasar directamente al que me parece el punto clave del debate que explica el alto grado de insatisfacción que muchos protestantes sienten en cuanto al ecumenismo católico⁸ y, a la vez, nos ofrece la posibilidad de avanzar en el plano teológico (una de las tareas pendientes señaladas en *Ut Unum Sint*).

⁷ "Conversión" es un término que debe ser manejado con cuidado en conversaciones ecuménicas. En la jerga protestante, se refiere al reconocimiento inicial de Cristo como Señor y Salvador, al cambio de rumbo fundamental y decisivo expresado litúrgicamente por los católicos en la confirmación (o bautismo de un adulto). En la teología protestante tradicional, su equivalente más cercano es "santificación", el larguísimo proceso de transformación de vida para que el carácter de Jesús se haga patente en el creyente. Para los protestantes, el hablar de "la conversión diaria" es una contradicción palmaria.

⁸ Al releer la primera versión, siento que debí haber explicado mejor la naturaleza específica de esta insatisfacción antes de proceder al desarrollo de la próxima sección. En breve, los protestantes escuchan en varias secciones de los textos oficiales la insinuación directa o implícita que ellos son "cristianos a medias".

II LA DOCTRINA DEL BAUTISMO

Tal como se dijo al comienzo, lo que une a los cristianos y los distingue de todas las demás personas es el bautismo. Cualquier intento de ecumenismo que no parta desde esta doctrina fracasará. Desde la perspectiva protestante, el tratamiento dado a este doctrina en los documentos en estudio no es totalmente adecuado. Pintando con brocha muy gorda (y con todas las imprecisiones que esto implique), puedo decir que, a mi juicio y pese a las insinuaciones de *Ut Unum Sint* #66, falta en el ecumenismo católico un estudio más acabado del Bautismo y sus consecuencias. Efectivamente, mi objeción es doble:

- a) En la religiosidad católica masiva, no se comprenden todas las riquezas de *Lumen Gentium* #14/15 y otros pasajes. Esto preocupa a los protestantes porque, según nuestro entendimiento, se ha perdido de vista la exigencia de una respuesta personal a la obra de Cristo la cual resulta en un compromiso activo y total.
- b) Ni *Lumen Gentium*, ni el *Decreto sobre el Ecumenismo*, ni *Ut Unum Sint*, llega a lo que era claramente el punto medular para algunos padres de la Iglesia primitiva y queda como tal para los protestantes de hoy: cada cristiano es portador del Espíritu Santo (y, por lo tanto, no hay "cristianos a medias").

¿Qué quiero decir con la frase "cristianos a medias"? Intentar captar en pocas palabras algo que, a mi juicio, está en el aire aunque no se dice textualmente. Seamos honestos: hay influencias culturales que impulsan igualmente a católicos y protestantes a sentir que el otro no puede ser más que un cristiano a medias, y el protestante quisquilloso encuentra esta opinión católica oficializada en el *Decreto sobre el Ecumenismo* en las secciones 22 y 23.

Tengo que insertar aquí un paréntesis para los protestantes presentes. Sé que no estoy usando lenguaje típico del discurso protestante. No tengo tiempo para entrar en explicaciones detalladas pero, históricamente, gran parte de la teología protestante ha visto una relación estrecha entre el Espíritu Santo y el Bautismo. El creyente adulto que llega al bautismo tiene el Espíritu; su fe es obra del éste. Bautizamos a los hijos de padres creyentes confiando que el Espíritu obrará en ellos desde el momento del bautismo. Aunque la terminología de la teología católica tal como figura en los textos nos parece extraña, considero que apunta a las mismas percepciones⁹.

⁹ La tragedia que lamentamos es el hecho que la teología popular no mantiene el mismo equilibrio entre la iniciativa divina y la respuesta humana.

Veamos los textos claves. *Lumen Gentium* #14 señala:
 "Por el bautismo, como por una puerta, los hombres entran en la Iglesia Están plenamente incorporados a la sociedad de la Iglesia los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan su sistema enteramente y todos los medios de gracia dados a ella ... No es salvo, sin embargo, el que siendo parte del cuerpo de Iglesia, no persevere en la caridad."

Quisiera destacar esta última frase. Los protestantes deben notar que varias veces, y en distintas maneras, los autores de *Lumen Gentium* expresan lo dicho por el Concilio de Trento sobre la eficacia del sacramento la cual depende del no interponer obstáculos en el camino de la gracia (Sesión VII, Canon 6). Con todo, dudo que la religiosidad católica masiva haya asumido esta verdad. Me parece que en ella se da por sentado que el llegar a ser miembro de la Iglesia es garantía de la salvación y es aquí que la experiencia y doctrina protestantes dicen que esto no puede ser.

Después de tratar la situación del bautizado católico, *Lumen Gentium* habla del bautizado no católico:

"La Iglesia reconoce que, en muchas maneras, ella está relacionada con los que siendo bautizados, ... aunque no profesan la fe por completa." ... "De igual modo, podemos decir que de una manera real están unidas con nosotros en el Espíritu Santo." (LG #15)

No obstante, lo que no se afirma claramente es que, en el Bautismo, el Espíritu Santo se da a todo candidato que se disponga a recibirlo. Cifniéndome a los textos medulares, citaré de la Biblia un solo pasaje, Romanos 8:9-11¹⁰:

«Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en vosotros. Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él. Pero si Cristo está en vosotros, el cuerpo en verdad está muerto a causa del pecado, mas el espíritu vive a causa de la justicia. Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también sus cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros.»

y de los escritores de cristianos de los primeros siglos, a Ireneo: «*El discípulo espiritual recibe verdaderamente el Espíritu de Dios.*» y a

¹⁰ Para otras citas bíblicas, véase la nota final.

Cipriano, «*Es por medio del Bautismo que se recibe el Espíritu Santo.*»¹¹

No hay tiempo para más citas, veamos las consecuencias de la afirmación "cada cristiano es portador del Espíritu Santo" (por virtud de su bautismo). Implica dos cosas:

- i. La base ontológica de la unión entre los cristianos es el Espíritu Santo, Dios que habita en cada uno de ellos.
- ii. Nadie puede ser "cristiano a medias"¹²: o bien, teniendo la presencia del Espíritu Santo, es cristiano; o no la tiene y no es cristiano aunque haya pasado por la ceremonia del bautismo¹³.

La lógica de esta postura es la conclusión de que ya están dadas las bases fundamentales de la comunión y compañerismo entre los cristianos: nuestro problema no es establecerlas sino nuestra incapacidad para reconocerlas¹⁴. Trabajando sobre esta base, podemos entender la incomodidad intuitiva sentida por muchos protestantes frente a las secciones del *Decreto sobre el Ecumenismo* que implican que ellos son "cristianos a medias". Al escuchar la insinuación de que "les falta algo" los protestantes queremos preguntar: si tengo a Dios, ¿qué me puede faltar?¹⁵

¹¹ *Adv Haer.* iv.33.7 y *Epist.* 42.8 respectivamente. La postura de Cipriano no es totalmente clara visto que, a veces, atribuye la entrega del Espíritu a la imposición de manos que venía inmediatamente después de la aspersion de agua a los candidatos. Pero, de todos modos, jamás dice algo que contradiga la afirmación que "al término de la ceremonia de bautismo, el candidato tiene el Espíritu."

¹² Al releer esta frase, me doy cuenta que es posible entenderla mal. En cuanto a la nacionalidad chilena, una persona o bien es chilena con los privilegios y responsabilidades inherentes a ello o no lo es. Técnicamente, no puede haber "chilenos a medias". Ahora bien, un chileno puede ser poco patriótico, y aún traidor y tal vez en forma figurativa alguien pudiera describirlo como "chileno a medias". Uso la frase "cristiano a medias" en forma análoga sin querer excluir la posibilidad de que alguno cristiano vivan su compromiso solamente "a medias".

¹³ «Todos sabemos que una persona que ha sido bautizada durante infancia y no cree al llegar a la edad de la razón no obtendrá provecho ninguno del regalo que recibió como bebé.» Agustín de Hipona.

¹⁴ El tenor de algunas observaciones posteriores a las presentaciones me hace pensar que no alcancé a explicarme con suficiente claridad para aclarar mi posición. Es imposible hacerlo en una nota al pie de la página y, por lo tanto, se adjunta al final una nota adicional. Quisiéramos enfatizar aquí el uso de la palabra "ontológica"; ella es la clave para el desarrollo del argumento.

¹⁵ Puede ser que esta afirmación suene "creída" en todo sentido de la palabra. En su mejor sentido, refleja la enseñanza de Juan 5:24: *Quienquiera que escuche mis palabras y crea en él que me envió, tiene vida eterna. No será juzgado, sino que ya ha pasado de la muerte a la vida.* Compárese el discurso primitivo sobre los cristianos como "la tercera raza". Con esto, no se quiere decir que los cristianos son perfectos sino que el cambio fundamental en su relación ontológica con Dios ya se ha efectuado

III OBSERVACIONES SOBRE EL FUTURO

Ojalá que no fuese necesario decir lo que sigue, pero no veo cómo evitarlo.

1) **"El gran obstáculo al ecumenismo en Chile es la discriminación que todavía existe contra los protestantes"**. Ella puede dividirse en dos tipos: (i) discriminación informal; y (ii) discriminación institucionalizada.

Por "discriminación informal" entiendo situaciones en que les resulta muy difícil a los protestantes ejercer sus derechos constitucionales. Por ejemplo, se dice que hay una ciudad de provincia bastante importante en que los católicos realizan cada año sus procesiones tradicionales sin problema alguno pero, en los últimos cinco años, los protestantes no han podido conseguir autorización para una sola marcha¹⁶.

Por "discriminación institucionalizada" entiendo principalmente¹⁷ la situación legal actual según la cual las iglesias protestantes están sujetas a una legislación que no respeta sus necesidades reales y las tiene amenazadas con la disolución por resolución administrativa inapelable mientras la Iglesia Católica funciona sin fiscalización estatal y con su propio derecho canónico. Esto le permite a ella gozar de una flexibilidad operacional que es mucho mayor que la que se les concede a los protestantes.

Estos son hechos objetivos que deben ser corregidos, pero tienen también sus consecuencias subjetivas en la mentalidad protestante. Hay que reconocer que a las minorías les conviene definirse por exclusión. Se ha dicho que nada une a la gente como el odiar a un tercero. Desafortunadamente, en algunos sectores del protestantismo, el ser anticatólico ha llegado a ser pieza clave de su autoentendimiento y cada incidente sirve para reforzarlo. No va a ser fácil cambiar esta mentalidad, pero creo que si los católicos están comprometidos con el ecumenismo, deben buscar activamente cómo poner fin a estas discriminaciones y, además, tener la paciencia para esperar hasta que la autopercepción protestante cambie, tornándose menos hostil - algo que no va a ocurrir de un día para otro. Con esto, cambiemos de tema.

y en forma irreversible. Cf. la nota 12.

¹⁶ Entre otras áreas conflictivas, se encuentran la enseñanza de religión en los colegios municipales y los permisos de construcción en algunos municipios.

¹⁷ Hay por lo menos una área más en que la legislación vigente discrimina a los protestantes: la atención religiosa a miembros de las fuerzas armadas.

2) **"Es preciso ir más a fondo en cuanto a la metodología."** El *Decreto sobre el Ecumenismo* afirma:

«Existen discrepancias de gran peso no sólo de índole histórico, sociológico, psicológico y cultural, sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada.» (DSE #19)

No tenemos tiempo para tratar este problema en forma extensa, pero quiero dejar constancia de que tengo la impresión de que muchas de las conversaciones quedan a nivel de superficie y, por lo tanto, resuelven muy poco. Permítanme una pregunta y dos observaciones para aclarar el alcance de mi preocupación.

Mi pregunta es la siguiente: ¿la interpretación de la verdad revelada es inmune a las consideraciones históricas, sociológicas, psicológicas y culturales? Personalmente de acuerdo con la gran mayoría de pensadores protestantes, lo dudo¹⁸, pero temo que las observaciones sobre la primacía de Pedro se presentan en estos documentos como si fueran verdades atemporales.

Mis dos observaciones van en la misma línea. En un sentido negativo, la marginación del ministerio docente de pensadores que tienen más afinidad con la metodología protestante (como Hans Küng, por ejemplo) desalienta la creencia en una metodología común y, en el sentido positivo, lamento la ausencia de indicios de la influencia de pensadores como J.M.R. Tillyard OP quienes intentan una relectura de la Tradición para distinguir entre la jurisdicción del Obispo de la Diócesis de Roma dentro de su diócesis y las funciones "patriarcales" ejercidas fuera de ella¹⁹. A modo de conclusión, las evidencias con que contamos nos hacen pensar que la metodología teológica protestante no gozará de aceptación en Roma dado que los esfuerzos católicos más cercanos tampoco la tienen.

3) **"Hace falta una flexibilización eucarística."** Con esto, llego a mencionar un anhelo. Tanto el *Decreto sobre el Ecumenismo* como *Ut Unum Sint* abogan por un «ecumenismo espiritual» y específicamente «oración común». La centralidad de la eucaristía en la espiri-

¹⁸ Esto no quiere decir en absoluto que la verdad revelada está **totalmente** condicionada por tales consideraciones sino que no se encuentran en ninguna parte "pepitas de oro puro de verdades reveladas" sin ninguna influencia histórica etc.

¹⁹ Me refiero principalmente a *L'Eveque de Rome*, Les Editions du Cerf, 1982. Tr. Inglesa, John de Satgé, SPCK 1983. La tesis de Tillyard puede ser captada a partir de la cita siguiente: «La visión católica actual del papado magnifica el oficio. Hace del Papa "algo más que un Papa" (Vn Inglesa p.19) en que extiende su jurisdicción diocesana más allá de su diócesis. Schillebeeckx sería otro autor significativo, p.ej. v. su obra *El Ministerio Eclesial*, Cristiandad, Madrid, 1983.

tualidad católica implica que el excluir del ámbito ecuménico la "oración común" eucarística significa la imposición de una restricción dañina para la autenticidad de la oración. No pido que haya una apertura irrestricta e ilimitada pero me parece que donde haya grupos de intercesión o trabajo que tienen una vida propia debe ser posible que éstos se reúnan alrededor de la mesa única del Señor.

(Sé que se suele exigir como requisito previo para la comunión un acuerdo doctrinal completo. Francamente, me parece que esto es empezar la casa por el techo: sin experimentar el culto en común, dudo que lleguemos a un acuerdo doctrinal. «*Lex orandi, lex credendi*²⁰» es un lugar común dentro del anglicanismo pero me parece muy pertinente en este contexto, sobre todo porque existen ya acuerdos substanciales entre católicos y protestantes en cuanto a la doctrina eucarística²¹ los cuales, a mi juicio, dan bases sólidas para una intercomunidad restringida y reglamentada.)

IV UN PENSAMIENTO FINAL

En las conversaciones entre iglesias es muy fácil caer en la trampa de preguntar: ¿cuál de ellas posee más de la verdad? y algunos documentos han tomado el tono de negociaciones para la fusión de empresas eclesiales partiendo de inventarios fríos de diferentes activos y pasivos cuantificados. Este enfoque que parte de posiciones estáticas y definidas me parece mal. Recuerdo que Jesús dijo: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* y esto me hace pensar que la pregunta fundamental es: ¿hasta qué punto está cada iglesia dispuesta a permitir que la verdad de Cristo la posea a ella?

NOTA FINAL

El Espíritu Santo como base ontológica del ecumenismo

Como indicamos en la nota número 14, la presión de tiempo no nos permitió desarrollar adecuadamente el argumento sobre las consecuencias del hecho de que cada cristiano es portador del Espíritu Santo, y esta omisión (inevitable bajo las reglas del panel-foro) se prestó para

²⁰ "El cómo de la oración determina el qué de la creencia." (Traducción libre)

²¹ P.ej. el documento ecuménico de Lima, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* más los acuerdos luterano-católico y anglicano-católico que, por su naturaleza bi-lateral, van más hondo y en una forma muy constructiva.

ciertos malentendidos que se hicieron patentes en la conversación posterior.

Nos hemos acostumbrado a hablar de la necesidad de prestar atención a la voz del Espíritu, de abrirse a su poder e influencia, de no entristecerle, etc. Este discurso es legítimo y necesario; sin embargo, a la luz de las enseñanzas bíblicas, no es suficiente. El cambio que se produce es más radical. Si tuviéramos tiempo, podríamos desarrollar un estudio de Juan 15 (la vid verdadera y los sarmientos) o de Romanos 11:13-24 (el olivo y las ramas): hay una relación nueva que es más estrecha e íntima. Tal vez, podamos ilustrarla con una comparación. En la teología eucarística contemporánea²², se usa el término "transfinalización" para describir la transformación del pan y vino de especies comunes en representaciones sacramentales del cuerpo y sangre de Cristo. Quisiéramos sugerir que, hablando en forma análoga, es posible afirmar que se concreta una "transfinalización" del bautizado cuando éste asume y se apropia del significado del sacramento. Esta transfinalización produce algo nuevo: una relación íntima con Dios la cual es cualitativamente distinta de la anterior. Pero el cambio no afecta solamente la "relación vertical" del creyente con su Padre celestial, produce además una nueva relación "horizontal" con todos los demás creyentes. El Espíritu Santo que, al establecer su domicilio en el creyente, cambia la relación vertical es único y, además, la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Este hecho conlleva consigo una relación nueva, ontológica, entre las diferentes personas que gozan de esta relación "vertical" renovada con el Padre porque es producto de la presencia real del Espíritu en cada una de ellas. Dicho en otras palabras: la "transfinalización" del creyente, la cual es obra del Espíritu, tiene un efecto ontológico bidimensional que no puede ser reducido a un efecto vertical que no transforme las relaciones horizontales.

²² Para más detalles sobre la teología eucarística véase *La presencia real de Cristo en la eucaristía* de José Antonio Sayes, BAC Madrid 1976.

