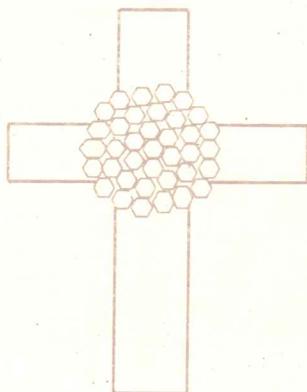


Nº 17 · DICIEMBRE 1999

TEOLOGIA

En Comunidad



*Revista de la Facultad Evangélica
de Teología*

Fin de Milenio y Teología

SUMARIO

EDITORIAL	1
Martin Breitenfeldt	
INTRODUCCION	3
George Wortham	
ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO	6
Una perspectiva vigente para el próximo milenio Gastón Ramírez	
HAN PASADO MIL AÑOS	26
¿Cómo fue el anterior cambio de milenio? Rodrigo Larrain	
FIN DEL MILENIO	39
Aspectos sociales Arturo Chacón	
EL FIN DEL MILENIO Y LOS EVANGELICOS EN CHILE	50
Juan Sepúlveda	
MILENIO Y EL SUEÑO DE LA UNIDAD	55
George M. Wortham	
ALGUNAS OBSERVACIONES ANTE LA CONTEXTUALIZACION DE LA TEOLOGIA EN CHILE	62
George M. Wortham	
TEOLOGIA LATINOAMERICANA DESDE EL PRISMA LUTERANO.	66
Eugenio Araya	
IGUALDAD Y LIBERTAD	88
La Lucha Evangélica Lee Iverson	
ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LOS EVANGELICOS EN CHILE : Una mirada a los primeros cuarenta años del Siglo XX.	116
Juan Rodrigo Ortiz R.	
ITINERARIUM MENTIS IN DEUM	
Itinerario de la mente a Dios	
Eugenio Araya	158

TEOLOGÍA EN COMUNIDAD N° 17
FIN DE MILENIO Y TEOLOGÍA
Revista de Circulación Interna

Rector.

Hellmut Gnadt V.

Comité Editorial.

Decano.

Jorge Cárdenas B.

Director Depto. Biblia.

Dagoberto Ramirez F.

Directora Depto. Teología Práctica y Correlación.

Dora Canales N.

Director Depto. Historia y Filosofía.

Juan Sepúlveda G.

Director Depto. Teología Sistemática.

Eugenio Araya G.

Coordinador Depto. Investigaciones.

Arturo Chacón H.

Coordinador Depto. Extensión.

Manuel Hernández M.

Coordinador Depto. Bibliotecas y Comunicaciones.

Martin Breitenfeldt.

Coordinadores del número.

George Wortham.

Martin Breitenfeldt.

Digitación.

Jeannette Tapia T.

Blanca Ugalde M.

Mixia Villa C.

Diagramación.

Ruth Carvajal G.

Impresión.

Impresos Caracol - Talcahuano.

Las opiniones de los autores son enteramente de su responsabilidad y no reflejan la posición de la Facultad Evangélica de Teología.
Publicación de la Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Domeyko 1938, Casilla 13596, Fono/fax 6989289, Santiago, Chile.

EDITORIAL

Martin Breitenfeldt

La revista tiene dos introducciones, ésta y la del profesor George Wortham quien principalmente fue coordinador del presente número de "Teología en Comunidad". Durante la primera fase de preparación de la revista, nuestro hermano y colega presbiteriano, profesor de sistemática de la sede en Concepción, tuvo que regresar a los Estados Unidos. Le agradecemos cordialmente su participación en la obra teológica a nivel nacional. Insertamos entonces, su introducción al tema principal y dos artículos con lo cual él se despide de nosotros. algunas reflexiones sobre el sueño de la unidad al umbral del nuevo milenio, y sobre la contextualización de la teología evangélica en Chile, lo último es una ponencia presentada en la serie de encuentros que tuvimos con profesores de la Facultad de Teología de U. Católica de Chile.

Parte de esa misma serie de ponencias en la Facultad Católica es también la contribución del profesor Eugenio Araya, que escribe sobre el desarrollo de la teología latinoamericana desde una perspectiva luterana. La escatología neotestamentaria es el tema del artículo del profesor Gastón Ramírez, mientras que el artículo del profesor Arturo Chacón nos muestra aspectos sociológicos del fin del milenio. El profesor Juan Sepúlveda presenta una breve investigación sobre el Fin del Milenio en la predicación actual. La historia es reflexionada por Rodrigo Larraín, sociólogo católico vinculado a nuestra institución; él nos recuerda algunos cambios del anterior milenio.

Finalmente a la situación histórica del pueblo evangélico chileno agregamos, la visión de Juan Rodrigo Ortiz sobre la vida de los evangélicos durante los primeros cuarenta años del siglo XX y el artículo del abogado presbiteriano Lee Iverson, con las implicaciones de la nueva Ley de Culto.

Agradecemos a todos los autores y fieles lectores de nuestra publicación, por el espíritu de comunidad en teología para enfrentar el comienzo de este milenio, que pone nuevos desafíos a la reflexión evangélica en Chile.

INTRODUCCIÓN

George Wortham

Entre todas las condiciones de la vida que existen en este planeta, el ser humano es el único que es capaz de auto-transcenderse. A diferencia de lo que compone la vida, somos los únicos capaces de conocernos por nosotros mismos. Ocupamos el conocimiento del pasado y anticipamos hacia el futuro. Aún podemos imaginar el transcurso del milenio y examinar de dónde venimos y a dónde vamos. Hemos podido emplear este poder expansivo del razonamiento y la imaginación a través de diversos medios. Un producto de esta dimensión intelectual ha sido la medición del tiempo. Como resultado, le colocamos términos al transcurso del tiempo. Así días, años, siglos y milenios. Estos títulos determinados son nuestras producciones. Se podría decir que son nuestras entercara frente a las realidades del tiempo y el cosmos. De la misma manera, poseemos la necesidad de ordenar las cosas e inventar un contexto. Muchos de los humanos no viven en culturas cristianas donde se define y se mide el tiempo según las distintas maneras que se práctica en el mundo del oeste. Nosotros, los que formamos este ámbito y mediante la interpretación cristiana, estamos por alcanzar el fin de un milenio

El fin del segundo milenio está en nuestros medios. Y tal como fue común durante el primer milenio, hay una tentación de confundir el tiempo divino con el tiempo humano. Fácilmente nos equivocamos ante la diferencia entre el kairós y el cronos. Kairós tiene que ver con el tiempo apropiado de Dios. Este medio se cumple según la voluntad de El. Representa el momento cuando Cristo nace, cuando el Mesías vuelve, cuando todas las cosas que son de Dios se reúnen. Todo esto representa el tiempo Divino y no está accesible a los seres humanos. Le corresponde a Dios su buena voluntad y no según nuestras mediciones. Cronos nos corresponde a nosotros, los seres humanos. Es el tiempo que tiene que ver con los minutos, las horas, los días y los años. Significa nuestra forma

de medición, la que nos señala el alcance del fin de un milenio. Este panorama de Cronos es nuestro, nuestro sistema para proponer el orden. Si por casualidad esta manera de medición le corresponde a alguna actividad de Dios, sólo El puede revelarlo. Al fin y al cabo, el final del milenio es una medida que surge desde nuestra creación, y necesitamos tener cuidado en no confundir el cronos de los seres humanos con el Kairos de Dios. Sólo Dios puede lograr este milagro.

Esto no implica que el paso de un milenio no tenga valor para nosotros. De hecho, manifiesta un sentido mayor. Lleva a cabo un sentido de la potencia de la imaginación y lleva como significado un signo de tiempo hacia nuestra mortalidad. En cuanto a la imaginación religiosa, esto implica una terminación de un paso y la apertura de algo aparte. Marca un paso y la potencialidad de la transformación. Indica la muerte simbólica de las realidades previas y proclama la esperanza de una creación nueva.

Anticipamos el ritmo de tiempo. O más bien, somos sobrellevados adelante por el paso de este. A una forma de la vida le corresponde darle el espacio al otro que viene. El viejo le da el paso al joven. Una forma de la cultura pasa de moda y se renueva o se reemplaza. El mundo sigue un ritmo por medio del tiempo según una danza incesante de terminación y nacimiento.

Así como vivimos el último año de este milenio, nos corresponde encarar muchas inquietudes. ¿Qué es lo que estamos dejando como señales de nuestra permanencia? ¿Qué apariencia tendrá el nuevo milenio? Al parecer, la mayoría de nosotros conservamos el temor en cuanto al final del milenio. Hace varios años ya que la subconsciencia de los seres humanos ha estado gritando. Las películas que muestran los desastres y el fin del mundo nos han inundado. En fin, los buenos siempre lo logran, el mundo se salva y los ajenos del cosmos pierden. Y nosotros volvemos a casa sanos y salvos. La vida sigue adelante. El problema es que la vida no siempre procede de la manera como la anticipamos, y entonces, el temor continúa. ¿Qué apariencia tendrá el Cristianismo en el milenio que

sigue? ¿Habrá una teología que nos reúna? ¿Cómo vamos a encarar la diversidad que está brotando? ¿Cómo vamos a coexistir como cristianos frente a la globalización de la tecnología alta y la economía de los mercados mundiales? ¿Cómo vamos a conservar la paz junto al Islam? ¿Habrá un acuerdo acerca de la interpretación bíblica a través de las fronteras culturales? ¿Cuál será la misión de la Iglesia Universal? ¿Cómo responderán las Iglesias Chilenas frente a las realidades sociológicas que se transmiten desde la globalización dentro en un mundo televisivo y de internet?

En un sentido somos como los primeros marineros, los cuales cruzaron desde el hemisferio norteño hacia el sureño. En el norte estaba disponible la estrella. Un signo preciso y invariable que les facilitó la orientación y un sentido de seguridad. Pero en su trayectoria al sur, llegaron a un instante cuando perdieron la vista la estrella norteña y traspasaron a un mundo desconocido de nuevas tierras, mares y estrellas. Y sintieron temor.

Quizás la mayoría de nosotros sentimos temor. No sabemos lo que nos va a traer el provenir. Pero, tenemos que encarar nuestros temores y dirigimos hacia este nuevo mundo con nuevos mares y estrellas. Como Abraham y Sara, nos corresponde tomar los pasos con fe, teniendo claro que el tiempo en su totalidad le pertenece a Dios.

ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Una perspectiva vigente para el próximo milenio

Gastón Ramírez

INTRODUCCION

En la Teología contemporánea se destaca una **revaloración** de la escatología bíblica, puesto que una serie de factores de distinta índole han demandado un enfoque renovado de esta temática. Factores **hermenéuticos**, como la reacción derivada de la exégesis existencialista, **epistemológicos**, como la nueva concepción de la filosofía de la historia, **sociológicos**, los aspectos que destaca la sociología del conocimiento, y los **acontecimientos sociales** acaecidos en el presente siglo, han exigido una nueva **relectura** de la escatología cristiana¹. Vale destacar aquí, que el nuevo enfoque de la escatología bíblica ha sido encauzado, principalmente por dos vertientes: 1) **la hermenéutica** que se acoge a la tarea de buscar el verdadero sentido de las afirmaciones escatológica, y 2) **la histórica** que se aboca a la tarea de reconciliar la visión cristiana acerca del futuro con los planes que desarrolla el hombre motivado por los avances de la ciencia y del progreso tecnológico. Aunque visto desde una perspectiva global, ambos enfoques están interrelacionados.

Desde el punto de vista de las disciplinas teológicas modernas, la **escatología cristiana** se entiende como la **doctrina del Reino de Dios** por venir que ya ha sido inaugurado con la venida de Cristo y que hoy está apuntando en la tierra.

1

Para mayor conocimiento de esta temática cf G. Greshake: "Escatología e Historia" en Revista Selecciones de teología. vol XIII. N 51, 1974. pp 189-198

El nuevo enfoque se inició con las posiciones escatológicas de J. Weiss y A. Schweitzer, entre otros, a comienzo de este siglo. Estas posturas, consideradas radicales para varios estudiosos del Nuevo Testamento, permitieron nuevas apreciaciones de la escatología cristiana².

Las evaluaciones continuaron, a medida que avanzó el siglo XX, demandadas por los factores, arriba indicados. Por otra parte, cabe mencionar que a partir de la década de los años sesenta, la actividad teológica se ha centrado en la temática encauzada por la vertiente histórica, concentrándose, principalmente, en la relación entre nuestra esperanza de la salvación y nuestro quehacer cotidiano.

En esta línea tenemos los aportes de la Teología de la Esperanza³, de la Liberación⁴ y de la Historia⁵, entre otras. Este artículo pretende entregar algunos elementos que vayan en la línea de evaluar las expectativas escatológicas del Nuevo Testamento, tomando como punto

2

Cf. G. Greshake op.cit. pp. 190.

3

Según J. Molmann, la teología bíblica de la Esperanza, ofrece una realidad que aún no existe y, por lo mismo, es capaz de crear una tendencia hacia una historia futura que no es un retorno a lo mismo, sino apertura a lo nuevo. Cf. J. Moltmann, "Teología de la Esperanza", Salamanca, Sígueme, 1977, pp 142.

4

Para la Teología de la Liberación, la praxis cotidiana del cristiano debe ser alcanzada por la fuerza del futuro de Dios, manifestado en la escatología cristiana, con el fin de hacer coincidir la realidad de la sociedad actual con aquellas imágenes que postulan las representaciones escatológicas. Cf. G. Greshake ibid. pp 197.

5

Pannenberg constata que no todas las religiones mundiales establecen una relación profunda con la historia. Desde este punto de vista, el autor valora el hecho de que la fe bíblica sostenga una salvación que ha de buscarse sin cesar en la historia. Cf. W. Pannenberg: "Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática". Sígueme, Salamanca 1976, p.p. 211ss.

de referencia, principalmente, el panorama histórico-teológico que ofrecen estos escritos. Punto de vista que parece ser viable para una sociedad que se encuentra a las puertas de pasar a un nuevo milenio. Con el propósito de orientar el desarrollo de esta temática, intentaremos, en primer lugar, situar históricamente la escatología del Nuevo Testamento, y después, entregar algunos elementos que sirvan para evaluar la conciencia escatológica del NT.

I. Panorama histórico de las expectativas escatológica en los escritos bíblicos.

1. Punto de partida de la Escatología bíblica. - Para relacionar el tema con los escritos veterotestamentario, podemos señalar, en primer término, que para los estudiosos de las Sagradas Escrituras, el germen de la escatología bíblica estriba en la concepción hebrea de la historia como el lugar donde se desarrolla el plan salvífico de Dios que apunta hacia una meta (telos)⁶. En segundo lugar, debemos decir, que la escatología bíblica se manifiesta, en los escritos bíblicos más tempranos, por medio de la expresión: en los días venideros (Gén 49.1; Núm 24.14). La traducción de los LXX de estos versículos, nos provee con el término eschata (lo último y definitivo) del cual se deriva la palabra escatología. En esta línea, lo último y definitivo, se sitúa al final de un proceso, llegando a tener, principalmente, un significado temporal. En tercer lugar, los profetas bíblicos serán los encargados de desarrollar más profusamente el tema escatológico. De esta manera, cimentada sobre la base de la acción histórica de Dios, en los grandes eventos del pasado (éxodo, conquista, posesión de la tierra), el pueblo de Israel fue proyectando su esperanza hacia el futuro⁷. Tan pronto como surge la fe en la acción de Dios en la

6

C.f. J. S. Croatto: "Hermeneútica de las representaciones Escatológicas" en revista Stromata Vol.2 N 3, Buenos Aires, 1980 pp 17ss

7

Según G. Von Rad, la promesa de la tierra constituye el sustrato más antiguo de la esperanza israelita. Cf. G. Von Rad: "Teología del Antiguo Testamento II", Salamanca,

creencia, que así como Dios había actuado en el pasado, lo haría también en el futuro

De acuerdo a esta perspectiva, Israel establece una relación profunda entre fe y acontecimiento histórico, a pesar de los desafíos socio/histórico/religioso que le presentaban las grandes civilizaciones circundantes. Así, el pueblo hebreo podía visualizar a Dios revelado en el centro de su propia historia, puesto que los escritos veterotestamentarios ofrecen el testimonio de hombres y mujeres que experimentaron la presencia de Dios en sus vidas, en hechos concretos ⁸. Pero, como sabemos, esta manera de relacionar tan profundamente la fe con los acontecimientos que ocurren a diario en nuestra vida, -donde se valora, en el fondo, las relaciones del hombre con Dios-, implicaba un riesgo. ¿Cómo explicar las catástrofes, los fracasos y la maldad a la luz de la presencia de Dios?. Así, vemos en la historia del pueblo hebreo, como la presencia de Dios no les garantizaba, una vida segura, exitosa y fiel; más bien la historia de Israel señala todo lo contrario. La enseñanza que es casi imposible simplificar la historia de Israel, abre el camino hacia la teología veterotestamentaria, y en este caso hacia la **escatología**. De modo que, cuando la historia del pueblo hebreo es reflejada sólo por el infortunio, aparece revalorado el tema escatológico en diferentes escritos bíblicos. Así, las esperanzas escatológicas israelitas tuvieron mayor divulgación en tiempo de crisis, cuando sus expectativas de una vida mejor chocaron con la cruda realidad de un mundo adverso y hostil ⁹.

sígueme, 1973, pp 412.

8

Cf. Gerhard Von Rad: "Teología del Antiguo Testamento". Tomo I Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975, pp 148ss.

9

Según los historiadores de la religión, el tema de la escatología se desarrolla con mayor intensidad en tiempo de crisis, puesto que el género humano no puede aceptar tanta realidad negativa, especialmente en tiempo de persecución y crisis. Cf. J.J. Collins,

2. Crisis y Escatología en la historia de Israel. De este modo, por el hecho de estar tan relacionada la fe de Israel con su experiencia histórica, los autores veterotestamentarios hacen una fecunda reflexión/evaluación de sus tradiciones y creencias, en el contexto histórico del exilio babilónico¹⁰. Los historiadores de este período señalan que los acontecimientos aciagos, que terminan con la destrucción de la nación y el exilio (587-538 a.C), motivan la apertura del tema escatológico. Por esto, los exegetas han expresado la opinión de que una parte importante de las representaciones escatológicas postuladas en la literatura apocalíptica (p.e Daniel), encuentran antecedentes en algunos escritos de este período (Cf. Ez 38-39; Is 24-27; Joel 3-4)¹¹. Por otra parte, la mayoría de la literatura profética, producida en la época post-exílica, manifiesta una serie de temas escatológicos que anuncian la época de un tiempo nuevo, muy distinto al mundo de los autores¹².

"Daniel and His Social World" en Interpretation 39, 1985 pp 140ss. Véase también G. Von Rad, "Teología del Antiguo Testamento", vol I, año 1975 pp. 118 ss.

10

En general, los estudiosos del AT aseveran que la experiencia del exilio babilónico, fue para el pueblo de Israel una época de fecunda transformación religiosa, cf. José Salguero, "La cautividad de Babilonia y la espiritualidad del dolor", en revista selecciones de Teología vol 4 N° 16 año 1965 pp305-311. Ver también E Schürer "Historia del pueblo Judío en tiempos de Jesús", Ediciones Cristiandad Madrid 1985 pp 637-642. C.F.J. Morgenstern "Deutero- Isaiah's Terminology for "Universal God" en Journal Biblical Literature. vol 62-1943 pp.269-280.

11

Para una mayor información Véase W. Zimmerli: "Manual de Teología del AT", Madrid, Cristiandad, 1980, pp 265-270. También: G. Ricker Berry, "The Apocalyptic Literatura of the Old Testament", JBL, Missoula, Montana, vol 62, 1943, pp 9-16

12 Cf. S. de Jong "Los contornos de la Historia de Israel" Sociedad y Religión hasta el siglo 2 A.C. pp 161, en publicación. Ver también, E. Cortesse: "Teología del Antiguo Testamento y Teología de la Liberación" Revista Bíblica Nueva Epoca N35, 1989, pp 129-141.

10

3. Las Afirmaciones Escatológicas reubicadas en la Literatura Bíblica del Judaísmo Tardío.

Después de la gran frustración en que se transformó el retorno del exilio, a medida que las expectativas restauradoras no se vieron cumplidas, el tema escatológico se desplazó a un futuro "metahistórico"¹³.

Esta visión escatológica se encuentra, no sin incoherencias, en los autores apocalípticos¹⁴, en un período que abarca varios siglos. En la literatura apocalíptica, el tema de la **escatología** es leído desde distintas ópticas y con una gran variedad de representaciones que tratan de captar la esperanza del **Escatón**. Algunas de estas afirmaciones escatológicas son: la **venida del Mesías**, la **venida del Hijo del Hombre**, la **venida del Reino de Dios**, la **venida de la Justicia de Dios**, entre otros. En efecto, se puede aseverar que son estos escritos apocalípticos, los gestores de una serie de afirmaciones escatológicas que finalmente terminan agrupándose en un **esquema teológico**, conocido como el drama apocalíptico que pone fin a la historia Según E. Schüssler el esquema apocalíptico esta compuesto de 5 aspectos: a) incremento del pecado y catástrofe marcan el fin del mundo, b) intervención de Dios o una figura redentora (Mesías, Hijo del Hombre), c) realización de un Juicio forense, d) castigo a los malos, e) salvación a los justos¹⁵. En el fondo la esperanza apocalíptica está constituida sobre la base de la acción histórica de Dios ya

13

El futuro de la Promesa se desplaza del mundo histórico a un mundo metahistórico. De ahí que se distinga entre una escatología profética (terrestre) y otra apocalíptica (tranhistórica) Cf. J. S. Croatto op. cit. pp 32ss.

14

Cf. A. Diez Macho, Apócrifos del Antiguo testamento, tomo I, Ed. cristiandad, Madrid 1984 pp 351-389.

15

Cf. E. Schüssler Fiorenza: "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic some Reflectiones on Method", en Hellholm (ed.): The Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. J.B.C. Mohr, Tübingen, 1983. pp 300ss

visualizada en la historia de Israel; pero, debido a la dimensión cósmica del mal, las bendiciones a los justos han sido trasladadas a un futuro transhistórico.

Para terminar este punto, podemos señalar que la perspectiva escatológica de Israel, fue variando en relación con su experiencia histórica. En los escritos preexílico, el tema escatológico no presenta una gran cobertura, y está muy limitado¹⁶. En el período posterior al exilio babilónico, y principalmente en la apocalíptica intertestamentaria, el pensamiento escatológico se hace cada vez más apremiante. Tiempos adversos, demasiados prolongados, estimulan esta perspectiva, pero lo novedoso de todo esto, es que a pesar de toda la frustración en que se transformó el tiempo postexílico, la fe israelita no abandonó la Teología de la Alianza (Cf. Is 56-66). Por otra parte, la visión apocalíptica, sucesora de la profecía, mantiene el eje temporal de la fe hebrea. Así, para varios estudiosos del Antiguo Testamento, la apocalíptica, aunque empleando un género literario distinto¹⁷, es, en el fondo, una heredera fiel de las tradiciones de la Alianza.

De modo que las afirmaciones escatológicas representativas de la apocalíptica judía, tales como la resurrección de los muertos, la vida eterna, el libro de la vida, etc., tienen, como función principal, testimoniar la irrenunciable fidelidad a la Torá. Así, por ejemplo, la doctrina de la resurrección de los muertos, explicitada por primera vez en Dan. 12-1-3, expresaba que las bendiciones prometidas a los judíos fieles a la Torá, pasan a un plano de bendición post-mortem, siempre que ellos mantuvieran irrestrictamente su fidelidad a las tradiciones de la Alianza,

16

Véase: E. Cortesse. op. cit. pp 130 ss.

17 Cf. J.J. Collins " Toward the Morphology of a genre" Semeia 14, año 1979 pp 1-20.

en su presente histórico (Cf 2 Macabeos 7)¹⁸.

Es en este vasto panorama donde debe situarse históricamente la escatología del Nuevo Testamento.

II. Evaluación de las expectativas escatológicas del Nuevo Testamento¹⁹.

1. Aspectos históricos de su desarrollo En relación con todo el material ofrecido por el Antiguo Testamento, especialmente las tradiciones proféticas y apocalípticas, los autores del Nuevo Testamento confeccionan una escatología que tiene como elementos sustanciales, los siguientes tópicos: 1 **como punto central**, se sitúa la acción de Dios en el ministerio, muerte y resurrección de Jesús; 2 **se proyecta así** la esperanza de una acción de Dios en el futuro que consumará todo lo hecho en el **pasado** y que tendrá como principal protagonista al Cristo post-pascual; 3 **la clausura** de esta acción de Dios concluye con la **Parusía** de Jesucristo que se identifica con el día de Yavé (Cf 1 Tes 4. 13-18). Esta perspectiva del Nuevo Testamento, si bien se mantuvo dentro de la visión apocalíptica del mundo tal como lo postulaba esta literatura en su dimensión futurista del **Escatón**, da lugar a una escatología **presente** acontecida ya en la vida de los creyentes.

De este modo, la cosmovisión neotestamentaria puede articular las dos perspectivas escatológicas, registradas multifacéticamente en sus escritos, a saber: **la realizada** y **la futurista**, debido a que los primeros

18

Para muchos especialistas de la Apocalíptica, los visionarios apocalípticos no se evaden de la realidad, razón por la cual, esta literatura incluye de manera relevante el tema de la martiriología. (cf. Apoc. Juan 6.11)

19

Para el Análisis de esta sección seguimos el excelente trabajo de O. Vena: "La Parusía y sus relecturas". Tesis Doctoral, ISEDET 1989, en publicación.

cristianos no pudieron o no quisieron separar el **Escatón (Acontecimiento Cristo post-pascual)** de las representaciones escatológicas que postulaba la apocalíptica judía. Pero el triunfo final de Dios ya había comenzado con la **resurrección de Jesús**, la cual tenía implicaciones presentes para la comunidad. Por lo tanto, el lenguaje apocalíptico era utilizado, por los autores del NT, no solamente para expresar la esperanza escatológica futura, sino también para caracterizar el **pasado** y el **presente** de Cristo y de los cristianos como parte de los eventos escatológicos. Ambas perspectivas compartían la creencia de que el futuro juez, Jesucristo, había inaugurado la salvación escatológica.

Así, los adherentes a la escatología realizada enfatizaban la dimensión presente de esta salvación, acontecida en el **bautismo**, mientras que los simpatizantes de la escatología futurista afirmaban que la experiencia presente es un **anticipo** de la manifestación plena de la salvación en la **Parusía**.

Cabe señalar aquí, que estas posiciones escatológicas del NT no son ambivalentes, puesto que ellas apuntan, en el fondo, a un mismo fin: **animar y exhortar** a la comunidad en su situación histórica, lo que podía lograrse de dos maneras distintas: **una**, proveyendo una visión alternativa del mundo y de sus poderes, la cual llevó a los cristianos a desarrollar un movimiento contracultural, al postular un universo valórico distinto²⁰. (Cf 1 Tes; Apocalipsis de Juan, etc); la **otra** pone énfasis en una especie de escatología realizada, puesto que para el cristiano del primer siglo saber que el evento de la resurrección de Jesús tenía ya implicaciones salvíficas para él en el tiempo presente, era equivalente a conocer quien era él, a pesar de lo que la sociedad grecoromana pensara. El creyente era un hijo heredero de Dios y coheredero con Cristo (Rom 8).

20

El mundo simbólico que evoca el vidente, es un legado de la literatura apocalíptica que lo entiende como inspirador y vivificante y efectivo para su momento histórico. Cf. L. Thompson: A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John, en SEMEIA 36, 1986 pp 147-174. Ver también, J.J. Collins, op. cit. pp 142ss.

Un segundo elemento histórico que debemos señalar, es que con el paso del tiempo, esta visión del mundo condujo a la comunidad cristiana primitiva a una cierta praxis que se fue realizando en oposición al sistema social en el cual estaba inmersa, y que en ciertas situaciones produjo opresión y persecución (Apocalipsis de Juan). Posición que, para varios estudiosos del cristianismo primitivo, caracterizó a la iglesia en sus comienzos²¹. Por otra parte, la praxis de la misión va atenuando al fervor apocalíptico de los primeros tiempos. Esta conciencia de misión se traduce en una praxis eclesiológica desde la cual la esperanza que promueven las representaciones apocalípticas reciben nuevas y diversas relecturas. Así, la **Parusía** en los Evangelios Sinópticos no parece ser tan inminente como en los escritos neotestamentarios más tempranos (Cf 1 Tes 4.13-18), puesto que los evangelistas resumen su entendimiento escatológico en el concepto amplio de la misión (Cf. Mc 13.10 y paralelos). Finalmente, en el Evangelio de Juan, la escatología se vuelve mayormente realizada y en los escritos más tardíos del NT (cf. 2 Pe y Pastorales), el énfasis de estos autores gira hacia la eclesiología²². Con todo, la visión apocalíptica del mundo no cambia sustancialmente; lo que sí parece cambiar es la intensidad de la expectativa escatológica con la praxis eclesiológica, que juega un rol decisivo en estas transformaciones.

Un tercer aspecto histórico destacable en el desarrollo de la escatología del NT, lo constituye el hecho de que una vez lograda la legitimación de la Iglesia como el ámbito en el cual Dios actúa en el presente a través de su Espíritu, la cristología y la eclesiología fueron desplazando a la escatología futurista en la preocupación de los autores del Nuevo Testamento; pero, la presencia actual del Espíritu Santo fue

21

Para mayor información sobre el cristianismo primitivo, véase el excelente trabajo de N. O. Miguez: "No como los Otros que no tienen Esperanza", Tesis Doctoral ISEDET, 1998, en publicación.

22

Cf. O. Vena, "la lucha por la ortodoxia en las comunidades cristianas del 2° siglo", revista Bíblica año 52, nueva época n° 37 año 1990 pp. 24

entendida siempre como la garantía de la consumación final del **Escatón**. (Cf. Rom 8). También vale destacar que para los escritores del Nuevo Testamento; la escatología realizada no fue un substituto de la escatología futurista, sino más bien un anticipo del **Escatón**. Los evangelios y los escritos paulinos, principalmente, manifiestan esta concepción de la escatología, puesto que las representaciones escatológicas apocalípticas fueron conservadas para transmitir la esperanza de la manifestación del triunfo de Dios en Jesucristo al final de los tiempos²³. Por ello, el Nuevo Testamento mantuvo siempre esta expectativa futurista del **Escatón**. Y cuando esta visión futurista estuvo amenazada, los autores del Nuevo Testamento respondieron con el **todavía no promovida por la escatología apocalíptica**²⁴.

Evaluando el desarrollo histórico de la conciencia escatológica del Nuevo Testamento, podemos señalar, en primer lugar, que las expectativas escatológicas en los escritos neotestamentarios no son homogéneas, y tal como ocurre en el Antiguo Testamento, tiempos de prosperidad amortizan la expectativa escatológica, dándose una especie de escatología realizada, y tiempos de crisis hacen crecer expectativas futuras.

En segundo lugar, los escritos del Nuevo Testamento hacen un gran esfuerzo por mantener la posición correcta en que debe sustentarse la visión del **Escatón**, puesto que la praxis de las comunidades cristianas primitivas, estimulada o afectada por la situación histórica contingente, podía tender a enfatizar uno de los **dos polos** del pensamiento neotestamentario, a saber: **uno** marcado por el gran entusiasmo por la escatología presente, pero, que a la vez, muestra un gran escepticismo con respecto a la escatología futura. (Cf. Efesios, Colosenses); **otro**, marcado

23

Para mayor información, véase J.C. Becker. "Paul The Apostle, The Triumph of the God en Life and Thought", Philadelphia 1980.

24

Cf. E. Käsemann, "Ensayos Exegéticos", Ediciones sígueme, Salamanca, 1978. pp 233-246

por la pronta realización de la consumación del Escatón, pero mostrando un excesivo pesimismo histórico (Cf 2 Tes).

Ahora bien, la cosmovisión neotestamentaria, que da lugar a las dos perspectivas escatológicas (presente/futura), está constituida por la visión apocalíptica del mundo que esperaba el triunfo de Dios al final de la Historia, pero a la vez, tensionada con los elementos de la profecía cristiana primitiva que establecía que la victoria de Dios había comenzado ya con la muerte y resurrección de Cristo. De modo que podemos señalar que la visión apocalíptica del mundo estaba limitada por los elementos proféticos del discurso neotestamentario. De ahí que puede hablarse de una apocalíptica cristiana propiamente tal, o de una profecía cristiana primitiva²⁵. Esta síntesis escatológica que postula el NT, registra un dato interesante, puesto que los elementos proféticos de la fe cristiana reducen el dualismo histórico de la apocalíptica judía clásica, al valorar el tiempo presente también como el *kairos* de Dios. Este elemento profético de la escatología cristiana se observa en el desarrollo de la *parennesis* (exhortación) en la mayoría de los escritos del NT.²⁶

2. Aspectos teológicos de la conciencia Escatológica en el Nuevo Testamento. Como una forma de limitar este punto, revisaremos la síntesis escatológica que observamos en 1Corintios 15: en la correspondencia corintiana, el autor admite que, en Cristo, se dio el acontecimiento escatológico fundamental. Todas las promesas hechas por

25

C.F. E. Schüssler Fiorenza "The Book of Revelation Justice and Judgment" Fortress Press, Philadelphia, 1985 pp 151. Ver también D. Hill "Prophecy and Prophets in the revelation of St. John", New Testament, Studies vol. 18, año 1971-1972 pp 401-418. También Bruce Vawter, C.M. "Apocalyptic: Its Relation to Prophecy", The catholic Biblical Quarterly vol 22 año 1960 pp 33-46.

26

c.f. E. Schüssler Fiorenza "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic on Method", en Hellholm (ed): The Apocalypticism in the mediterranean World and the Near East J.B.C. Mohr, Tübingen, 1983, pp 302ss

Dios han tenido su sí (cumplimiento) en El. (2 Cor 1,20). Estas afirmaciones, al parecer, llevaron a los corintios a despreciar ciertas representaciones futuristas - como es el caso de la Resurrección de los Muertos - como ya realizadas o sin ninguna relevancia para la fe.

En 1 Cor 15, el autor comienza subrayando la fe común de la Iglesia que los corintios habían recibido de la tradición, y en la cual debían permanecer firmes, para ser salvos, si de verdad ellos podían sostenerla con firmeza. (1 Cor 15.1-2). El problema en la comunidad de Corintio fue que algunos creyentes iniciales del cristianismo, negaban la resurrección de los muertos. Aparentemente, había, en ciertos sectores de la iglesia, un entusiasmo tan grande por la vida gloriosa que Cristo otorgaba ya en el presente que la perspectiva futura de la fe cristiana quedaba superflua²⁷.

Las presunciones de tal entusiasmo están claramente visibles en la correspondencia corintiana, especialmente en 1 Cor 12-14 y 2 Cor 11-12. Lo concreto es que el apóstol combate la teología gloriosa de los Corintios con el Evangelio de la Cruz (1 Cor 2) y con el todavía no de la escatología apocalíptica (1 Cor 15)²⁸.

En 1 Cor 15, la preocupación del autor no está tan ligada a la escatología individual como con el significado y alcance cósmico de la salvación. El Señor resucitado es el segundo Adán (vv 21) y esta

27

La exégesis histórica ha llegado a identificar a los tines del v. 12 , que negaban la resurrección de los muertos, como un partido de entusiastas que afirmaban que con el bautismo ya se había alcanzado la meta escatológica Cf. E. Käsemann, op. cit. pp. 233-246.

28

Cf. E. Käsemann, : op. cit. pp. 217-246. Sin embargo, vale destacar que el apocalipticismo en 1 Cor 15, ha sido ampliamente discutido, por los exégetas del NT., sin llegar a una conclusión definitiva. Por tanto, su análisis constituye todavía un tema abierto. Cf. H.W.Boers. "Apocalyptic Eschatology in I Corinthians 15", Interpretation, vol XXI, 1967 pp 53-63.

mediación salvífica no terminará hasta que todos los poderes opuestos a su señorío, sean finalmente sometidos (vv. 25). Es cierto que la victoria de Cristo comenzó con su exaltación como Señor resucitado, pero la dimensión total de este triunfo está más allá de la perspectiva presentista e individualista de los Corintios. Esta comunidad necesitaba entonces una prueba visible, de que el todavía no de la escatología apocalíptica estaba vigente.

Aunque aquí se plantea una temática muy debatida en la historia de la Iglesia, relacionado con el punto de cómo distingue el autor entre reino de Dios y reino de Cristo²⁹. El interés de Pablo (1 Cor 15.24-28) no está puesto tanto en la distinción de los dos reinos, sino más bien en testificar el cumplimiento de la tarea de Cristo con referencia a la cita de los Salmos 110.1 y 8,7³⁰ que expresan el propósito de Dios de llevar a toda la creación a su restauración definitiva (vv 25, 27). Plenitud que según el apóstol, incluye también la eliminación de la muerte (vv.26). La exégesis literaria ha demostrado macisamente la relectura cristológica de los salmos.

29

El término "reino de Cristo" aparece en otros textos paulinos p.e: Gal 5.21; Col 1.13; 2 Tim 2.41, etc). En las controversias cristológicas del siglo IV, el tema fue ampliamente discutido. Marcelo de Ancira fue acusado de apoyar posiciones sabelianas (subordinacionista) que atentaban contra la co-eternidad del Logos, y fue condenado en el Concilio de Constantinopla. También fija aquí en parte sus posiciones el milenarismo que apoya un reino intermedio de Cristo en la Tierra entre la segunda venida y el reino absoluto de Dios. Además algunos exegetas modernos observan en 1 Cor 15.24-28 un áspero contraste entre un reino temporario de Cristo y el reino eterno de Dios.

30

Cf. C.K. Barrett : "A commentary on the First Epistle the corinthians", London, 1968, (ed) Adam charles black. pp 353-361. También, Hanz Conzelmann: "A Commentary on the First Epistle to the corinthians", edited by George W. Mac Rae. SJ., Fortress Press, Philadelphia, pp. 270ss. Véase también J. A. kirk "En torno al concepto del reino en Pablo", Revista Bíblica vol. 41, año 1979 pp 107 ss.

En la actualidad, ambos salmos, han sido ampliamente analizados por J. Lambrech³¹ continuando en la línea de Barret y Conzelmann. La propuesta de este exegeta es que toda la sección 25-28 es una explicación de 23-24, a través de un midrás escriturístico. De modo que Lambrech define el *dei* (es necesario) del v. 25, como una referencia al cumplimiento de las Escrituras (en este caso los salmos referidos), quedando así establecida la transposición cristológica de ambos salmos.

J.Lambrech subraya la transposición cristológica de ambos salmos de la siguiente manera: para el salmista, el sujeto gramatical de tho (ponga) es Dios (primera persona); en cambio para el texto paulino es Cristo (tercera persona), refiriéndonos al salmo 110.1. Así, la tarea de Dios de poner a todos los enemigos bajo los pies del mesías davídico, se interpreta, como el reinado activo de Cristo después de su resurrección/exaltación. En el análisis del salmo 8.7, se emplean los mismos cambios gramaticales. Es Dios (sujeto gramatical), quién pone todas las cosas bajo los pies del hombre en general. Para el texto paulino, es Cristo quien realiza esta labor. En efecto, para la visión del autor (Pablo), es necesario (*dei*) (v.25) que el Cristo resucitado ponga, bajo su soberanía, todas aquellas fuerzas que impiden la restauración de la

31

Cf. J. Lambrech : "Paul's Christological Use of Scripture in I Cor 15: 20-28", *New Testament Studies*, Vol 28, 1992. pp 502-526. En el Análisis sincrónico de C.E.Hill, los versículos 25 y 27a se ubican en los niveles CC (referencia a las Escrituras) de sus estructura concéntrica. Los niveles se destacan así: el eje A-A (vv 24a y 28 están en paralelo), su afinidad semántica es el telos. Eje B-B (vv 24b y 27b están en paralelo), el tema común es el reinado universal de Cristo. Eje C-C (vv 25 y 27a están en paralelo), a través de la referencia a las escritura que destaca la tarea del Cristo resucitado delegada por la basileia del Padre. El centro de la pirámide concéntrica lo constituye el v-26 (el derribamiento de la muerte). Cf. E. Hill: "Paul's Understanding of Christ's Kindom in Corinthians 15: 20-28", en *Novum Testamentum XXX*, 4, 1988. pp 297-320. Es interesante el análisis sincrónico de Hill, puesto que la lectura diacrónica ha indicado la falta de partícula de transición, para introducir el v. 26 "el último enemigo que será vencido es la muerte" Razón por la cual, algunos exégetas sospechan que el v. 26 podría tratarse de una glosa, puesto que quiebra la línea de pensamiento del texto. No obstante, como lo ve la lectura estructural, se subraya la concatenación del texto (24-28).

humanidad.

Vale destacar que los vocablos mencionados en el vers. 24 -autoridades, poderes y potestades-³² (traducción de H. Conzelmann). corresponden al repertorio de la apocalíptica. En esta literatura, la terminología se emplea para nombrar fuerzas trascendentes (más allá de), que enfatizan la dimensión cósmica del mal. Pero no hay que olvidar que la apocalíptica no sólo visualiza la amplitud incomensurable del mal, a nivel de la trascendencia, (autoridades, poderes y potestades), sino también a nivel de las estructuras humanas, pues según, la posición del autor apocalíptico, toda lucha cósmica tiene sus referentes concretos en la situación histórica del vidente (Cf. Dn 7-12 Apoc. Jn. 12). Así el texto paulino expresa que Cristo, como el segundo Adán ha sido levantado para que reine, hasta que todos los enemigos de una creación restaurada, hayan sido sometidos.

Pablo no es el único escritor del NT que relaciona el salmo 110 con el salmo 8 que celebran la promesa de la humanidad restaurada. Otros escritores neotestamentarios también hacen la síntesis (Cf. Mt 21. 16.22.44; Hb 2.6). Según el texto paulino, el telos (consumación) debe ocurrir, cuando todo esté bajo los pies del Cristo exaltado (v. 24a relacionado con v. 28c **para que Dios sea todo en todo**³³).

32

Correspondiente al griego (arjai, exousia, dunameis). H. Conzelmann, relaciona estos conceptos trascendentes, marcada por la visión apocalíptica, con situaciones existencial de la comunidad cristianana primitiva (Rom 8.38). C.f. H. Conzelmann op. cit. pp. 260. E. Kasemann, también traduce como autoridades que tienen el poder absoluto en el principado romano, bajo la ideología de autoritas (culto imperial) cuya autoridad es natural y eterna y que llevó a los detentores de dicho dominio al despotismo, tiranía e hybris Cf E. Kasemann op. cit. pp. 35ss.

33

La palabra griega pasin, debe traducirse como adjetivo neutro (todo) y no masculino (todos). El adjetivo neutro evita el sentido panteísta. Además esta lectura (en neutro) está atestiguado por las grandes Códices del siglo IV. (ver p. e. la trad. de la Biblia de Jerusalén).

De este modo, la gloria que apuntaban las Escrituras está relacionada con la acción redentora de Cristo. Esta actividad del Resucitado está más allá de lo que pensaban los corintios y tiene como meta el alcance universal de esta mediación.

Si bien es cierto que el texto se remite a lo que Cristo hizo ya en el pasado, no lo es menos, que también se refiere a lo que El hará todavía como intermediario entre el Padre y su creación.

El autor de la Carta advierte sobre el peligro que conlleva el ultraentusiasmo de los corintios, quienes entendieron que el Escatón acontecido en el bautismo y los dones espirituales recibidos, ya en el presente, manifiestan el fin. Hay que esperar todavía por ese final, puesto que no es apropiado para los cristianos recibir la corona durante la carrera.

De modo que la soberanía de Cristo está todavía en su etapa mediadora y como tal oculta a la gloria de Dios que será trascendida cuando el Hijo eterno comparta plenamente la gloria que ha detestado desde la fundación del mundo. Para varios exegetas, el versículo 28 corrobora el sentido de finalidad que se le otorga al telos del versículo 24a³⁴. En este sentido, el telos (fin) implica finalidad y no término³⁵. El apóstol insiste en el **hasta que**, expresado en el salmo 110.1, porque el Resucitado no ha concluido aún su tarea intercesora y la muerte reina por

34

Cf. C.E. Hill op. cit. pp. 309 ss. Además para la mayoría de los exégetas el término telos debe traducirse como **fin y no resto**. También Cf. H. W. Boers, op. cit. pp. 54-55.

35

Para algunos telos (fin) se refiere al fin del mundo, es decir, a la consumación del proceso histórico que tiene lugar más allá del trazado de la historia del mundo. Cf. S. Mowinckel. en "El que ha de venir" Abingdon New York 1959, pp 126 ss. Para otros telos no incluye necesariamente una finalización de la historia, pero si una recreación de este mundo Cf. C. E. Hill op cit. pp 318 ss.

doquier en un mundo todavía no redimido. Cuando el **Hijo** concluya su tarea mediadora, entonces, el **kairós** de la salvación escatológica llegará a su fin y el Hijo devolverá la soberanía al Padre, que fue delegada en el tiempo de la mediación intercesora. En resumen, el v. 25 expresa que el reinado (**basileia**) detentado por Dios, en el salmo, para poner a todos los enemigos bajo los pies del mesías davídico (Sal 110.1), y del hombre (Sal 8.7), ha sido delegado a la soberanía de Cristo, a partir de su resurrección.

Como podemos advertir, en un sentido el texto paulino sigue la línea de la apocalíptica judía clásica, especialmente cuando alude al triunfo final de Dios sobre las fuerzas del mal, enfatizadas en un orden ascendente: autoridades, poderes, potestades y el dominio de la muerte³⁶. Pero, por otra parte, la relectura paulina ha cambiado el final apocalíptico de su esquema, puesto que el **telos** no termina en el ocaso de la creación, como estaba previsto en la mayoría de los apocalipsis judíos o en el vacío, como en el apocalipsis de Esdras³⁷, sino en la plenitud de una creación restaurada. De modo que el autor ha modificado el esquema apocalíptico en su parte conclusiva, puesto que, siguiendo el orden del esquema apocalíptico faltan algunas piezas importantes, como por ejemplo, la descripción del Juicio forense universal, tan característico de las representaciones apocalípticas.

Resumiendo; podemos afirmar que la relectura paulina acerca del fin (**telos**) ha retornado a la profecía que postulaba la recreación de este mundo. Esta síntesis escatológica (**profética**) afirma que el **telos** no termina en la destrucción de este mundo, sino en su renovación; en esta

36

El dominio de la muerte no está visualizado en la óptica del salmista (sal. 110.1), pero sí en la cosmovisión apocalíptica.

37

En el apocalipsis de Esdra se habla de un reino mesianico y de un reino de Dios. El reino mesianico es transitorio y dura 400 años. Después de este reino (mesianico) se produce un corte o vacío que dura un tiempo definido y posteriormente dá paso al reino absoluto de Dios Cf. apocalipsis de Esdras VII.28.

línea se afirma que el **kairós** presente es el tiempo de la sujeción de los poderes, y cuando se realice la tarea mediadora del Cristo resucitado, todavía inconclusa. También el tiempo presente es el **kairós** de la Iglesia, (cf. Mc 13.10 y paralelos) de la proclamación de la palabra, de la esperanza, puesto que la finalidad última, a la que apunta la misión intercesora de Cristo, es la renovación de todas las cosas, de la cual, parece depender, en último instancia la redención del hombre (Rom. 8.19-23). La síntesis escatológica, visualizada en el texto paulino, expresa que la fe escatológica no se agota en el alcance individual, sino que abarca un horizonte mayor que está más allá de la dimensión humana. Como podemos notar el resumen escatológico del NT no se encuadra estrictamente en el esquema apocalíptico, sino que queda bajo la soberanía de la justicia de Dios en Jesucristo.

CONCLUSION

El tema escatológico, se expresaba en la parte introductoria de este artículo, ha sido revalorado en este siglo, y es posible que el alcance de esta valoración cruce todavía aún la barrera de nuestro tiempo, puesto que los factores socio-históricos, que han sido gestores potenciales de esta renovación, hacen sentir todavía sus efectos colaterales. Esto, que a primera vista parece muy profano, en el fondo no lo es, porque toda fe que busca una relación tan profunda con la experiencia humana, como es el caso de las creencias bíblicas, pasará inevitablemente por los avatares de la realidad histórica. Los acontecimientos históricos por un lado y la traxis humana por el otro, van determinando a la **escatología**. De este modo, el desarrollo del pensamiento escatológico no pudo desconectarse de las circunstancias histórica, que experimentó tanto Israel como la comunidad cristiana del N.T. Por ello, la escatología apocalíptica surge en un momento dado, para animar y exhortar a los fieles que pasaban por una amarga experiencia histórica. Pero, cuando se produce un tiempo distinto, ella puede ser desestimada; de ahí, la advertencia del apóstol a los corintios, vertida en las expresiones : ya eres rico, ya estáis satisfecho (I Cor. 4.8). Tratando de evitar una escatología conformista e

individualista, los autores del Nuevo Testamento enfatizan el verdadero alcance de la fe cristiana, visualizada en la esperanza del triunfo de Dios en Jesucristo al final de los tiempos.

Por intermedio de la síntesis escatología del **ya** y el **todavía no**, los autores del Nuevo Testamento postulan una escatología válida para todos los tiempos, sean de crisis o de prosperidad para los creyentes. Según esta perspectiva, los cristianos deben estar siempre en carrera, hasta que se alcance la meta escatológica que postula el N.T.

Esta visión de la escatología que presenta el Nuevo Testamento, nos parece atingente para una sociedad como la nuestra; un mundo donde parecen agotarse la utopías humanas con sus consecuentes crisis de valores; una sociedad post-moderna, donde se viven situaciones históricas muy especiales de materialismo, consumismo, riqueza y pobreza. Entendemos, que en una sociedad como la nuestra, la esperanza cristiana no puede ser remplazada por el **alcoholismo**, **la droga** y el **narcisismo**.

El mensaje evangélico del Nuevo Testamento, hace una llamada, a través de su paradigma escatológico, para asumir el compromiso de promover los valores y la esperanza bíblica, en medio de una sociedad que gime.

HAN PASADO MIL AÑOS: ¿Cómo fue el anterior cambio de milenio?

Rodrigo Larraín C.

1. En torno al año mil de nuestra era, Sancho III gobernaba Castilla y los musulmanes de España obedecían a Al-Mansur; en Francia gobernaban en "paz con Dios" los Capetos, luego de reemplazar a los Plantagenet; Polonia ya existía y los descendientes de Otón I ceñían la corona del Imperio Romano Germánico. Wladimir reinaba sobre rusos y varegos y Samuel en Bulgaria. Basilio II era emperador de Bizancio, los fatimitas gobernaban el Egipto, existía el reino hindú de Shai del Penjab y Pekín había llegado a ser la capital del Imperio Chino. Pero nosotros somos hijos espirituales de Europa del oeste, donde ya se estaba consolidando el feudalismo.

2. *Entre los individuos cristianos europeos se extendía la idea de "fin de mundo" y un sentimiento de pecaminocidad alteró las creencias de ese tiempo.* El fin de los tiempos era la anticipación del juicio final; concretamente, para los de rigor moral, el infierno estaba a la vuelta de la esquina. *Un movimiento popular -con liderazgo de individuos de otros estratos y condición- interpretó las señales de duda y pánico, se organizaron los sentimientos prevalecientes en diversas formas penitenciales: se trataba de obtener la absolución para los pecados cometidos y disminuir voluntariamente los castigos futuros. Fue un movimiento porque se constituyeron bandas de penitentes que perseguían la humillación pública de ellos y de otros pecadores más remisos y que consideraban inconscientes de su maldad.*

También fue un movimiento político, masivo, que combinaba fervor popular, un paganismo aún vivo en el pueblo y en las regiones menos cristianizadas, laico (aparte y en contra del clero), con una interpretación bastante libre del cristianismo y de las Escrituras. El Pontificado Romano,

progresivamente poderoso después de Silvestre I (el papa de quien se afirmaba que había recibido la *'donación del emperador Constantino'* sobre las tierras de Italia y la preeminencia sobre todos los obispos occidentales), gobernaba desde su corte en toda la ecúmene conocida, como un poder humano y supranatural. Así que *los penitentes fueron vistos como herejes, como falsos profetas al margen del dogma oficial.*

3. La Iglesia era en verdad el único Estado. "En aquellos tiempos, Italia era un conglomerado de ciudades y regiones inconexas. Britania había de sufrir muchos cambios, mezclas, fluctuaciones de raza, regímenes y tendencias culturales, antes de iniciar su vida como nación homogénea (...) Los pueblos del oriente y del norte apenas habían superado la etapa tribal. Alemania no era aún siquiera un término geográfico, menos una nacionalidad..."¹. El orden social medieval nació en la provincia romana denominada Galia y fueron algunos jefes francos los que constituyeron el primer reino. El rey (koenig para los merovingios) tuvo tierras propias y no era jefe de un país o nación, menos de un Estado. Los controlaba con los condes (comités, comandantes de tropas) que se asentaron transformando a los guerreros en administradores agrícolas por encargo del rey. Los merovingios, y más tarde los carolingios, organizaron una estructura de administración sobre la base de la religión, tuvieron fronteras, homogeneizaron el modo de vida, crearon nuevos cargos, subordinaron al clero y a los obispos, combinaron costumbres tribales germánicas con tradiciones romanas y desarrollaron una jerarquía que impedía la elección de rey sustituyéndola por la coronación del hijo mayor. 340 años más tarde eran reyes poderosos, pero los obispos y el papa gozaban de autonomía y poderes propios.

En ese contexto, los penitentes fuera de norma, locos, vagabundos, paganos, monjes autonombrados, errantes y medicantes, fueron considerados un peligro. Sin distinguir condición social,

1

Erich Kahler: "Historia Universal del Hombre". Fondo de Cultura Económica, México 1990. p. 173.

quisieron liberar al hombre del pecado y terminaron chocando con el dominio de los señores y con la intermediación divina exclusiva de la jerarquía eclesidástica. Sus motivos eran tres: una necesidad religiosa de salvación, otra de regenerar las Iglesias de Jesús y una tercera, de purificación individual. Los penitentes tenían un germen de individualismo y de secularización.

4. Pero en la "Alta Edad Media (siglos VIII-XI), la cultura decayó mucho y Europa estuvo a punto de volver al estado de barbarie. En la península Ibérica la situación se agravó todavía con la invasión musulmana y el estado de reconquista contra el Islam"². La afirmación es exacta para los pueblos cristianos. Por ejemplo, Foucault se salta esta época en su "Historia de la Sexualidad" y Bloch cuando estudia la locura, ignora el período cuando examina el Medioevo. Sin embargo, *judíos y musulmanes desarrollaron conocimientos propios, conservaron y divulgaron los de la antigüedad clásica e incluso instalaron un sistema de educación formal en todos los niveles. Sólo, 200 años más tarde del cambio de milenio (1212), se funda la Universidad de Palencia, en 1297 la de Lérida, en 1221 la de Montpellier y en 1341 la de Perpignan. El caso sur español es excepcional ya que convivían en paz mozárabes, judíos y árabes en el marco de una cultura musulmana pero en muchos sentidos todavía visigótica.* En efecto, en el Reino norteño de León y Castilla recién en 1056 se realiza un Concilio en Coyanza destinado a reorganizar la Iglesia según la tradición visigoda y sólo en el siglo siguiente, en 1179 habrá un Concilio Ecu­ménico en Letrán, preocupado de la cultura y la educación eclesiásticas. En la zona musulmana florecen en el siglo X la "dactilonomía" (cálculos con los dedos), la astronomía, la trigonometría y las matemáticas en general, además de la medicina. Las ciencias islámicas se institucionalizarían incluso en estudios "que podríamos considerar como tercer ciclo o cursos de doctorado de ciencia islámica [...] De aquí que un secretario de estado persa al-Juarizmi, estableciera dos

2

Fundación Santa María: "Historia de la Educación en España y América", Morata, Madrid 1992. pp. 150-151.

grandes divisiones en su libro *Majma al-ulum* (...): la ciencia de los antiguos y las ciencias de los modernos o árabes. Las primeras comprendían la Filosofía, Lógica, Medicina, Aritmética, Geometría, Astronomía, Música, Mecánica y Alquimia. Entre las segundas se contaban el *Fiqh* (derecho islámico), las Reglas de la Purificación, de la Oración, Gramática, etc.” También Avicena propuso en esa época una clasificación de las ciencias³. Por su parte, los mozárabes, (cristianos influenciados por la cultura musulmana, a veces subyugados al dominador y otras con una relativa independencia, incluso con una fe católica un tanto híbrida y reprendida por obispos de afuera de al-Andalus), desarrollaron un sistema de bibliotecas y escritorios con copistas de textos clásicos. Los judíos tenían una especial preocupación por la cultura, incluso después de la reconquista conservaron en Castilla un extenso currículum para los estudiantes del rabinato: los judíos en esa época no hablaban sino el árabe, recién en el siglo XII cuando fueron destruidas sus comunidades y emigraron de la zona cultural árabe, tradujeron sus escritos al castellano, latín y hebreo. Fundaron una institución de educación superior, la Academia Talmúdica de Córdoba, que fue el culmen de los estudios hebraicos en la Edad Media. De Córdoba se adoptó el modelo a todas las más importantes ciudades del norte de Andalucía, a las que donde emigraron. Cabe agregar que esas academias combinaban estudios tanto sagrados como profanos. *Pero el resto de Europa estaba en una noche cerrada.*

5. Esta digresión por la España árabe nos sirve para entender el estado de precariedad intelectual, educativa y sociocultural del resto del viejo Continente. La Europa occidental del medioevo recepcionará mucho más tarde un patrimonio conservado por árabes, judíos, mozárabes, muladíes, visigodos y otros en Andalucía. De allí que *el cambio de milenio sorprende sin sustento cultural y moral a los modestos y a los poderosos, presa fácil de la superstición y de la angustia.*

3

Idem. pp. 192-193.

Europa occidental -las actuales Francia, Bélgica, Holanda y el oeste alemán- estuvo en un estado de postración intelectual durante los siglos IX y X. Ilustrémoslo con el saber principal de la época: la filosofía. Manlio Severino Boecio, de la familia romana de los Anicios, de verdad el último filósofo romano, fue mandado decapitar por el reyezuelo ostrogodo Teodorico en 524⁴. En el mismo siglo VI circulaban quince obritas atribuidas al Pseudo Dionisio Areopagita, un autor neoplatónico. *El último gran autor del milenio anterior fue Juan Duns Scoto, muerto 123 años antes del año mil. Después de él nadie de importancia hasta Anselmo de Canterbury, quien naciera en 1033.* Ni con buena voluntad podemos hallar pensadores aunque sean de un nivel más bajo que hayan prolongado lo que se llamó el “renacimiento carolingio”⁵. *Por ello es correcto afirmar que aparte de Scoto “no ha producido el siglo IX otros hechos filosóficos de nota. El siglo X [los años novecientos] aún menos.* En cambio el siglo XI nos sorprende con (...) una inusual controversia entre los llamados dialécticos y antidialécticos”⁶. San Pedro Damiano, antidialéctico, llega a sostener que para salvar su alma el hombre no necesita la filosofía, la que es “obra del diablo” (Philosophia ancilla theologiae).

4

Su obra más conocida es “De Consolatione Philosophiae”, que ha circulado en castellano. Su nombre aparece asociado al estudio de la lógica en la Enseñanza Media con la llamada “Tabla de Boecio”.

5

Los integrantes del “renacimiento carolingio no son propiamente filósofos sino teólogos, particularmente liturgistas. Podemos mencionar a Alcuino en York y Aquisgrán, Rábano Mauro en Fulda, Pascasio Radberto y Ratramno en Corbie del Somme. El primero es del siglo VIII y los demás del IX.

6

Johannes Hirschberger: “Historia de la Filosofía”, Tomo I. Herder, Barcelona 1976. pp. 333. También la información sobre Pedro Damiano. “La Historia...” de Hirschberger fue un texto de estudio de seminaristas católicos en nuestro país, por tanto proclive a la Iglesia.

*"Incluso desde el punto de vista litúrgico, el siglo X fue en Roma una época de anarquía y decadencia"*⁷. La preocupación por la liturgia, sobre todo la misa, es de importancia toda vez que aún no hay misales unificados y coexisten diversos estilos de misa; también porque las herejías siempre se originan o terminan en disputas sobre qué se celebra y cómo se hace. En torno al año mil, por ejemplo, es incipiente la polémica sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En 1088, había una fundamentada negación de ella por Berenguer de Tours. En el XII, los albigenses, entre muchos asuntos que los oponían a la Iglesia oficial, habían incorporado este punto sobre el significado de la celebración. *Los cátaros* (los puros), que es otro nombre de los albigenses, *asumieron buena parte de las demandas de los penitentes mendicantes del cambio de milenio: el ideal de una iglesia pobre, un cierto primitivismo en el culto, un antiornamentalismo que consideraban pecaminoso, valoración de la desnudez de los altares, sencillez en la jerarquía* -un horizontalismo o democratismo- *y en materia cultural, les bastaba sólo la bendición del pan* y no la compleja (y a veces confusa) celebración de la misa. *En el siglo X comienzan las supersticiones acerca de los poderes curativos de las hostias y, obviamente, las profanaciones.*

6. Los cátaros, llamados también "paulicianos", "bogomilos", "patarinos" o albigenses, datan de pocos años antes del cambio de milenio. Estaban asentados en el Rosellon, la Cataluña francesa, que en esa época quedaba fuera del dominio del rey de Francia. Eran un grupo organizado y por completo rebelde respecto de la iglesia romana, la que consideraban pecadora y obra del demonio. Fueron claramente gnósticos y sostenían la existencia de dos principios de la existencia de la naturaleza: el bien y el mal. Como creían que el ser humano tenía sucesivas vidas, no consumían carne animal de ninguna especie ni sacrificaban ser vivo. Fueron el grupo de penitentes místicos en el paso al segundo milenio que más tiempo permaneció. En 1017, el Rey Roberto de Francia presidió un Concilio que

7

P. José A. Jungmann, S. I.: "El Sacrificio de la Misa. Tratado Histórico Litúrgico". Herder-La Católica, Madrid 1953. pp. 139.

los condenó a ser quemados vivos, y de paso incorporó la zona del Mediodía a Francia. En 1022, en Toulouse, otro Concilio dictamina lo mismo. En 1031 ya están en Italia y en 1052, en Alemania, donde algunos son ejecutados. Pervivieron hasta el siglo XIII y luego de la cruzada convocada por Inocencio III son exterminados en su último bastión: Montségur. Eran los cátaros una confesión religiosa completamente distinta a las bandas de predicadores libres, penitentes cargados de histeria colectiva, compuestas principalmente por legiones de siervos libres y escapados, miserables que vagabundeaban por los caminos intentando escapar de los castigos de un juicio final que veían muy próximo. El catarismo es una doctrina que tiene sus prácticas, ritos, el "consolamentum", una ética, una concepción del cosmos: "todo es apariencia"; y una concepción del papel de Jesucristo en la historia. El gran fracaso de Santo Domingo de Guzmán es no haberlos podido convertir.

7. En términos sociológicos, *el paso desde siglo X al XI presenta características nítidas. Un ambiente de desorganización social*, puesto que algunas zonas aún conservaban vestigios del orden carolingio; además, formas de derecho romanas mezcladas con tradiciones germánicas y un lento pero sostenido proceso de eclesialización, en el que *el cambio de milenio, es un paréntesis, una verdadera "edad de hierro"*. *Aún no hay propiamente países ni Estados, al contrario; posteriormente el feudalismo representará exactamente lo opuesto*, ya que hubo señores con capacidad para imponer tributos, levas forzosas, jefes locales que se opusieron e impusieron a cualquier intento de poder central. *Hasta ese momento, la Iglesia ejercía funciones de gobierno más o menos central, tenía tribunales, recaudaba impuestos (diezmos) y era la estructura social extensa a toda la 'República Christiana'*. La estabilización de la Iglesia como poder político religioso en este período, se deberá particularmente a la reforma cluniacense. En 910, en Cluny de Borgoña, el Duque de Aquitania y el monje Guillermo fundaron un monasterio destinado a reformar las decadentes y descuidadas costumbres en las casas monásticas donde habitaban los monjes en la miseria, indisciplina e inmoralidad. Los monjes de Cluny, a pesar de vivir en monasterios,

fueron también predicadores ambulantes y crearon un movimiento de renovación interior y de las costumbres, que acogió a laicos, otros monjes y sacerdotes. Se opusieron a la venta de servicios sacramentales y a los sacerdotes concubinarios. Uno de sus objetivos fue liberar a la Iglesia de la dominación de los príncipes y señores.

Tanto la reforma de Cluny como los movimientos heréticos posteriores, producirían efectos en los siglos posteriores, entre los que se pueden mencionar los siguientes: el nacimiento de la Inquisición; Inocencio III proclamará la autoridad del Papa por sobre el poder temporal (“Los reyes de Inglaterra, Dinamarca, Polonia, Hungría, Aragón y Portugal se convirtieron en vasallos de San Pedro y juraron fidelidad al Papa”); la creación de los órdenes franciscano y dominicano, - “los monjes de estas nuevas órdenes no se retiraban a la soledad monástica, sino que se mezclaban con el pueblo. Recorrieron calles y plazas y predicaban el Evangelio con el fin de inculcar la fe cristiana y combatir las herejías”⁸; también fue creado el Colegio de cardenales.

8. Una figura especial es *el papa del año mil: Gerberto de Aurillac o Silvestre II*. Al parecer, Gerberto fue un niño huérfano de Aquitania. Monje benedictino en Aurillac, siguió una prodigiosa carrera de sabio, estudió música y matemáticas en Ripoll o Vichy tuvo contacto con los conocimientos creados y transmitidos por los árabes y los judíos. Se sospechaba que realizó estudios de alquimia, astrología, astronomía y también medicina. Fue un religioso preparado en materias teológicas, filosóficas y crítico de la decadencia de la Iglesia cuando fue necesario⁹.

8

Ricardo Krebs: “Breve Historia Universal”. Universitaria, Santiago 1991 p. 174, ambas citas.

9

A fines del siglo X “se opuso, en un concilio francés, a someter una decisión al Papa, alegando la decadencia de su autoridad, y describía en estos términos la triste situación de la Iglesia Romana: ‘¡Desdichada Roma! Tú, revelaste a nuestros antepasados la luz esplendorosa de los Padres, has extendido sobre nuestra época extrañas tinieblas,

Se creía que dominaba las artes mágicas y tenía el don de la clarividencia. No tuvo mentores o padrinos importantes, pero llegó a ser abad de Bobbio, profesor del emperador Otón III y arzobispo de la importante arquidiócesis de Reims. Fue nombrado Papa el 1º de noviembre de 998; gobernó más de cuatro años y murió el 12 de mayo de 1003. Es una excepción por su cultura e independencia de juicio.

9. El peor crimen y pecado era la herejía, la creencia en errores que, por ser contrarios al dogma, habían sido condenados por la Iglesia. La herejía era un crimen contra Dios y la sociedad. El hereje se colocaba al margen de la sociedad religiosa y de la sociedad civil y era castigado por ambas. *La base de toda herejía era la decisión de vivir la experiencia religiosa de un modo individual -de acuerdo al propio y recto juicio- y establecer una organización para ello al margen de la oficial.* Imaginar por sí mismo la existencia era una necesidad de quien quisiera entender su entorno; *si los individuos del medioevo hubieran sido más ilustrados, todos se hubiesen vuelto locos o herejes.* Fueron cinco siglos de miedo, inseguridad y destrucción; con la economía arruinada y una ruralidad creciente; además las antiguas urbes del imperio reducidas a aldeas; todos a la defensiva de los demás, sobre todo si son invasores, los que dejan una secuela de pillaje, violencia y expoliaciones. El mismo imperio de Carlomagno derruido, con poderosos de poca monta convertidos en señores y fijando exacciones a los débiles. *A fines del siglo X, el mundo era un caos: pestes, ruinas, prohibiciones, excomuniones, entredichos, milagros, maldiciones, guerras, invasiones, brujerías, pecados y*

asombro de los siglos venideros. Tú, en otro tiempo nos diste los ilustres Leones, los grandes Gregorios... Con razón la Iglesia universal se entregó confiada a la dirección de hombres que, por sus virtudes y su saber, sobresalían entre todos los mortales... ¡A qué espectáculos hemos asistido en nuestros días'. Sigue una larga enumeración de las miserias de Roma y del Pontificado, y la peroración termina con este lamento: 'Oh, miseria de unos tiempos que nos priva de la tutela de una Iglesia tan grande! ¿En qué ciudad hallaremos en adelante un refugio cuando vemos a la soberana de las naciones privada de todo auxilio humano y divino?'. Enrique Bagué: "Historia Universal de la Política y de la Cultura", en el Vol. 5 de *Enciclopedia Labor*. Labor, Barcelona 1958. p. 271.

turbulencias. El ambiente estaba listo para la demencia colectiva.

10. Veamos la turbulencia del siglo X en el pináculo de la sociedad: el Vaticano. León V, elegido en 903, gobernó un mes y nueve días y murió en la cárcel. Cristóbal, quien encarceló al anterior, gobernó siete meses, pues fue depuesto por los Condes de Toscana; Sergio III sólo poco más de siete años. Anastasio III nada más que dos años. Lando sólo seis meses; Juan X, catorce años; León VI lo hizo por seis meses; Esteban VIII, dos años y un mes; Juan XI, Conde de Toscana, Papa a los veinte, gobernó cinco años desde la cárcel; León VII, tres años; Esteban IX, tres años; Marino II, tres años y tres meses; Agapito II, nueve años; Juan XII, Conde de Toscana, a los dieciséis empezó a gobernar la Iglesia por ocho años -es el primer Papa que abandona su nombre de pila, Octaviano; Benedicto V, gobernó un mes y fue desterrado a Hamburgo; León IX, considerado antipapa, gobernó paralelamente con los papas anteriores por un año; Juan XIII casi siete años; Domno II, tres meses; Benedicto VI, gobernó un año y tres meses, obligado a abdicar fue en seguida degollado; Bonifacio VII, papa o antipapa, gobernó un año, obligado a dejar el cargo, volvió más tarde y gobernó otros cuatro meses; Benedicto VII, Conde de Toscana, fue papa por nueve años; Juan XIV, rigió la Iglesia ocho meses, fue despojado por Bonifacio VII; después hay otro Juan que no alcanzó a ser consagrado; coexisten aquí tres papas: Bonifacio VII, Benedicto VII y Juan XIV; Juan XV tuvo un papado de nueve años; Juan XVI fue papa únicamente cuatro meses; Gregorio V, Duque de Franconia, fue electo a los veinticuatro años y gobernó tres como papa y otros tres como antipapa de otro Juan que se numera como XVII. Finalmente está Silvestre II, de quien ya dimos noticias y que gobernó cuatro años, seis meses y doce días. En síntesis: hubo muchos papas y cuatro cismas; en este siglo no se celebra ningún Concilio Ecuménico.

11. Fuera de la Iglesia, *los herejes eran absolutamente anárquicos; pero en términos generales las tesis que sostienen -muchas veces contradictorias entre ellas- pueden resumirse así:* Dios no toma en cuenta los pecados de unos o las virtudes de otros y salva sólo por su gusto y elección; no quiere la salvación de todos sino de algunos elegidos: Cristo

habría muerto por quienes sabía que se salvarían (los predestinados); Jesucristo no está presente realmente en la Eucaristía; el Espíritu Santo procede sólo del Padre; las almas pueden transmigrar de un cuerpo a otro; la salvación se alcanza únicamente en la pobreza; se salvarán quienes se bauticen con su propia sangre, por ello es meritorio autoflagelarse; el dolor es mejor que las buenas obras y la recepción de los sacramentos; el purgatorio no existe; y el paso obligado de todos, antes de ir al cielo o al infierno; los votos de los monjes no son válidos por lo que es más meritorio una vida sin juramentos; todos los hombres se salvarán por medio de la mortificación, los ayunos y la oración; la gracia divina no existe, y si existe no salva; los pobres son impecables; los cuerpos no resucitan, sólo lo hacen las almas por lo que se desprende que el alma muere. Otros sostenían que el mundo era infinito (notable para la época); algunas tesis gnósticas admitían la existencia de dos principios: uno bueno y otro malo; algunos creían que había unas pocas almas que iban entrando sucesivamente a muchos cuerpos a medida que estos nacían; varios son antitrinitarios; una corriente sostiene que los verdaderos santos son los que tienen todo en común (los penitentes mendicantes y ambulatorios son, casi sin excepción, antipropietaristas); incluso se notan algunas ideas orientales, como que las almas entraban al cuerpo a pagar pecados de vidas anteriores; todos creían que el demonio andaba por el mundo sin sujeción alguna; había quienes afirmaban que luego de mil años (el cambio de milenio) todos los diablos se convertirían e irían al cielo (el caos previo al año mil era atribuido a las discusiones en el infierno y a las luchas de poder entre los demonios, con los consiguientes efectos nocivos para los mortales).

12. ¿Los movimientos populares heréticos del cambio de siglo tuvieron un componente psicológico? ¿Hubo propiamente patologías mentales entre los "lollardos", "beguinas", "longobardos", "hermanitos", "lupullarios", "gotescalcenes" u otros de esa época?. Probablemente la dureza de los tiempos haya causado una situación de angustia generalizada, incluso pánico. Hay evidencia de cuadros psicósomáticos con consecuencias motrices, como parálisis, estados de trance y narcolepsia. Una parte importante de los éxtasis en los que caen algunos

desenfrenados que pueden ser movimientos espasmódicos, aunque relatos sobre las "pruebas de santidad" parecen indicar más bien epilepsia. Estados psicóticos se pueden asociar a quienes tenían alucinaciones, escuchaban voces de santos o demonios o de quienes decían sentir olor a demonio (azufre) o a santidad (flores). Un componente masoquista se ve en las descripciones de las flagelaciones que agradan a Dios; algunas recuerdan las pruebas de los fakires (ayunos, azotes, cilicios, falta de aseo, exposición al frío, caminatas extenuantes, falta de sueño, etc.); las descripciones de los castigos infernales o de lo que se le hizo efectivamente a los pecadores son de un sadismo extremo (quemaduras, desmembramientos y todo "aquello que hace desear la muerte como lo mejor"), si bien faltan dos siglos para la elaboración de los manuales de la Inquisición. No se registran casos de suicidios (excepto en los cátaros) y aunque lo místico es individual, los herejes parecían estar siempre acompañados.

13. Pero los herejes mendicantes ganaron. El ideal de la pobreza, la noción de que los últimos serán los primeros y que Dios ama a los pobres y desdichados, triunfó. San Francisco de Asís es un ejemplo de como, al menos teóricamente, la vivencia de la pobreza se institucionalizó. Los obispos, abades y el papa, enriquecidos por las donaciones de los ricos señores, habían escandalizado con la opulencia de sus vidas y su afán de acumular posesiones, riquezas y dinero; lo peor era la ostentación que hacían de ello. Los monjes modestos, los laicos más piadosos y cultos y la incipiente burguesía comercial de los puertos y ciudades (como la familia de Francisco), empezaron a preguntarse si los herejes no tenían razón, si tanto poder no era opuesto a las enseñanzas de Jesús y si no repugnaba la recta conciencia. El valor de lo espiritual opuesto a la riqueza mundana, halló simpatías y defensores poderosos y más encumbrados, que permitieron que los ideales de un movimiento anárquico, nihilista tal vez, con demandas y conductas extremas, anómicas y contrarias al dogma, encontraran su cauce dentro de una Iglesia que ya había empezado a vivir su segundo milenio. La desmesura de los

rebeldes, de quienes fueron la conciencia crítica, de los que en verdad querían vivir el Evangelio en plenitud, de los que se habían quedado sin pastores en medio de la noche de la historia, terminó por amainar. Otros ideales habían surgido: las cruzadas; otros actores emergían: la nobleza y el clero se verían acompañados de los burgueses y el orden feudal se civilizaría y regularía su existencia entre normas de cortesía, búsqueda del amor cortés y manuales de compostura. **Pero dentro de los hijos del seráfico Francisco, se conservó un cierto espíritu indócil, como el de Joaquín de Fiori.**

Aspectos sociales

Arturo Chacón H.

Estamos terminando un milenio y, especialmente, un siglo que ha sido el más violento de la historia humana pero que también ha producido resultados espectaculares en muchos aspectos. Para mencionar algunos: hoy está viva más de la mitad del género humano que ha existido en toda la historia. "La gente nacida desde 1950 ha visto más crecimiento poblacional en sus vidas que la existida en los anteriores cuatro millones de años".¹ En el plano económico se ha acelerado el crecimiento a un nivel sin precedentes. "Se ha expandido de cuatro trillones de dólares en producción en 1950 a más de veinte trillones en 1995. Y en sólo diez años, de 1985 a 1995, creció en cuatro trillones de dólares, más que desde el principio de la civilización hasta 1950".² Hemos agregado a la expectativa de vida en este siglo la equivalente a la de los diecinueve siglos anteriores. Hasta 1900 la humanidad se demoraba un siglo entero para agregar un año más a esta. En este último siglo se ha agregado más que en todos los siglos anteriores desde los tiempos de Jesús de Nazaret. Junto con esto la violencia mencionada de características gigantescas en este siglo que termina en lo económico, lo racial, lo social, lo psicológico, en términos de género, con su punto culminante: la bomba atómica y su secuela destructiva, con capacidad suficiente para destruir este planeta más de diez veces. Todo esto ello presenta un cuadro con un nivel de tensión que se agudiza por la celeridad con que se desenvuelven los acontecimientos, incluyendo la contribución de la física, biología, ciencias

1

Lester R. Brown, "The acceleration of history", presidente del Worldwatch Institute en Washington, USA, 1996. Citado en "The dawn of a new millenium" en Maclean's, December 30, 1996 - January 6, 1997, Toronto, Canada.

2 Ib.

sociales, que han aumentado nuestra capacidad para comprender el universo y lo humano hasta un punto que no se esperaba. Basta, como ejemplo, la afirmación, poco conocida, del padre de la clonación, en el sentido de que “estamos destinados a ser uno con Dios, y vamos a llegar a tener casi tanto conocimiento y poder como Dios. La clonación y la reprogramación del DNA es el primer paso serio en llegar a ser uno con Dios”.³

La visión de promesa y castigo que ha generado el Apocalipsis (21:1-8) de un nuevo cielo y una nueva tierra, ha producido en diversas épocas una mirada renovada del quehacer humano, a partir a su vez, de visiones renovadas y renovadoras. Una de ellas ha sido el milenarismo, término que, al parecer, fue tomado de los etruscos, quienes predijeron que su imperio duraría mil años, lo que sucedió. El mundo occidental cristiano, en Europa, desarrolló una concepción milenarista cuya primera expresión masiva se dio con motivo de los primeros mil años. Al llegar la navidad del año 1000 entre los cristianos de la época, reducida a Europa, se esperaba el fin del mundo. Sólo se veía caos y dispersión, había desaparecido el Imperio Romano, como también el intento de Carlomagno de reconstruirlo, y se esperaba que sucediera algo que los sacara de su miseria. El primer milenio llegó y se fue sin que aconteciera el evento esperado. Al llegar el término del segundo milenio, se ha “suavizado” la expectativa de un evento final, aunque sí se anticipan cambios que acelerarán el curso de la vida cotidiana, en lo político, social, económico, tecnológico y lo científico, los que se cimientan en lo acontecido en el desenvolvimiento del milenio que termina. Esta expectativa milenarista abarca a un tercio de la humanidad, que comprende al universo judeo-cristiano, principalmente en Europa y las Américas, con sus expresiones minoritarias en el resto del mundo, donde las expectativas de sus gentes

3

Entrevista al físico Richard Seed en la Radio Nacional (Inglaterra) en el programa “Edición Matutina” el 7 de Enero de 1998, citada en David F. Noble, The religion of technology, the divinity of man and the spirit of invention, Penguin Books, USA, 1997, 1999, Prefacio.

se mueven bajo otros referentes. Sin embargo, aunque los cambios se den, y se desarrollen, en el llamado mundo occidental, sus repercusiones abarcarán a otras regiones y pueblos de la tierra.

El mundo cristiano occidental encontró en el milenarismo, entendido como doctrina o creencia de los milenarios que esperaban el juicio final y el término de mundo en el año mil, un lenguaje que le permitió articular sus aspiraciones acerca de la realidad. Este fue un proceso lento, pero que permitió entender el lugar del mundo y sus propósitos para el hombre.

Al examinar los antecedentes, se percibe que la creencia judía era totalmente radical en su rechazo del mundo. Los cristianos lo fueron menos a medida que avanzó el tiempo y usaron el milenarismo (expresión de la apocalíptica) como punto de apoyo para la comprensión de la historia y de la realidad. Los intentos más radicales de los primeros cristianos como por ejemplo, Ireneo, fueron controlados y temperados por la Gran Iglesia que surgía. Las versiones de Ireneo fueron expresamente condenadas en el Concilio de Efeso en 431. No se podía aceptar versiones o expectativas que ponían en jaque el surgimiento de esta Gran Iglesia donde el Reino de Dios se hacía presente. Este hecho no acalló las expectativas milenaristas más radicales que fueron encontrando otras formas de expresión al interior del desarrollo del cristianismo y de la cultura europea. El énfasis en el fin del mundo se traslada sutilmente al nuevo paraíso terrenal que llegará. Este cambio de énfasis creará las condiciones para una actitud de afirmación del mundo, más que su negación radical.

Durante el transcurso del segundo milenio se desarrolla la afirmación histórica de la expectativa milenarista. Desaparecerá el valle de lágrimas para dar paso a una nueva tierra. Esta visión comenzó a gestarse en los inicios del milenio que está terminando, con una aceleración histórica que se presenta como inmanejable. No hay duda de que el movimiento monacal fue clave en la gestación de este nuevo énfasis. Se buscó cómo restaurar la semejanza con Dios en los seres

humanos, la que había estado presente en la creación y cuya restauración se haría ahora posible por lo acontecido en la persona de Jesús de Nazaret, confesado como el Cristo, primera señal de esta restauración. No sólo era posible sino que además se la consideró como deseable.

Se produjo así un cambio de negación del mundo a uno de afirmación del mismo, expresado principalmente en el trabajo cotidiano. En el primer milenio buscar la perfección se relacionaba sólo con la dimensión de lo espiritual, entendiéndose que el desarrollo en el área del trabajo cotidiano no tenía ninguna relación con esta búsqueda.

El énfasis en lo terrenal y lo histórico, condujo a una nueva actitud relacionada con el área del trabajo cotidiano. Algunos atribuyen a la introducción del arado pesado en la agricultura el primer paso en una nueva relación con la naturaleza, la que se comienza a controlar y explotar más que a ser parte de ella.⁴ En todo caso, el cambio de actitud es más complejo y más oscuro que el singularizar ciertos aspectos. Lo que sí está claro, es que hubo un cambio de actitud y que las llamadas "artes mecánicas" por Erígena en el siglo IX, iban a dar nacimiento a lo que más tarde Francis Bacon, Canciller del Rey James de Inglaterra, en los tiempos del Renacimiento y la Reforma, llamó tecnología.

Se entendió este cambio de actitud como la recuperación del dominio que el hombre tenía sobre la naturaleza en el Paraíso, tarea a la cual se dedicó ahora con entusiasmo renovado. El avance tecnológico fue considerado como manifestación de la voluntad de Dios y adquirió, desde el principio, un marcado acento pragmático y utilitario, influenciando a lo que más tarde se iba a considerar el desarrollo de la ciencia, la cual buscó establecerse a un nivel distinto de la preocupación de la tecnología así caracterizada. Al parecer lo logró por un tiempo pero a fines de este milenio la vemos, otra vez, subordinada a las demandas tecnológicas con

4

Lynn White, en David F. Noble, op. cit. p. 12. Este libro es base de la argumentación desarrollada en este artículo.

su inseparable pragmatismo y utilitarismo

Habiendo mencionado el movimiento monacal como clave en la gestación de esta nueva actitud, es conveniente establecer que los benedictinos (Benedicto de Nursia) hicieron de las artes prácticas y el trabajo manual un elemento vital de la devoción monástica. Se buscaba así la perfección y se consideraba que el trabajo manual era parte del objetivo espiritual. Como precursores, se encontraron favorecidos en tiempos de Carlomagno y su sucesor, por lo que en el principio del milenio se transformaron en los campeones de las artes mecánicas, introduciendo toda clase de tecnologías a través de Europa occidental. Le dieron así a la práctica de las artes mecánicas una dignidad espiritual. Se buscaba restaurar la imagen de Dios en el hombre que se había perdido, mediante el establecimiento de un dominio sobre la naturaleza. De una consideración puramente espiritual se afirma ahora el cuerpo y el trabajo que se realiza, como parte de la semejanza con Dios. El posterior desarrollo tecnológico no se ha alejado de esta concepción generada a comienzos del segundo milenio, de que la vocación del hombre en el plano tecnológico es expresión de la imagen de Dios en él, cooperando en el establecimiento del reino y compartiendo en el dominio de Dios sobre la tierra. A estas alturas no deseo entrar en la discusión acerca de si somos co-creadores o sólo mayordomos de la creación de Dios. Ambas concepciones están presentes en el transcurso de los acontecimientos durante este milenio que termina, influenciando el quehacer tecnológico y científico

Antes de la Reforma se debe mencionar a Joaquín de Fiore (f. 1202) quien, inspirado por el Apocalipsis de Juan, elaboró un sistema profético que influyó en Europa hasta los tiempos modernos. Este comprendía el sentido milenarista de la historia y el plan de Dios para la humanidad. El enseñó que la estructura divinamente predeterminada de la historia, se podía conocer a través del estudio bíblico de la profecía, particularmente la de Juan. A la luz de ésta, se podía ver dirección, sentido y movimiento de la historia hacia su fin: la reunificación milenaria del hombre con Dios. Este estudio le permitía interpretar el significado de eventos humanos y los

signos o señales de los por venir. En consecuencia, no había que esperar pasivamente el milenio sin trabajar activamente para su realización. Los tres estudios fueron los del Padre, Hijo y Espíritu Santo, que traería una iluminación espiritual general que liberaría a la humanidad de su miseria. Su ideario ejerció un fuerte influjo en el desarrollo del pensamiento europeo que acentuó la historización y el hacer de la historia una tarea y no sólo un escenario. La mitología social se alimentó de sus escritos por varios siglos, apoyando la tesis de predicción, anticipación y preparación de eventos. Todo lo relacionado con trabajo y tecnología pasó a tener este sentido y su utilización en la carrera hacia el fin de la historia debía hacerse teniendo en mente la necesidad de perfeccionamiento del ser humano para el encuentro final. En este contexto se entendió la necesidad de convertir a otras razas o pueblos a la fe cristiana con el objetivo de acelerar la llegada del fin, ya que aparecía como condición necesaria para su manifestación. Los franciscanos y el movimiento misionero que desataron sobre esta base, se fusiona con el descubrimiento de otras tierras, lo que iba a ser América. La tecnología del transporte marítimo se incrementó por la necesidad de llegar a otros para así apresurar el fin.

El llamado nuevo mundo acentuó la expectativa de perfección renovada, la que no se veía como posible de llevarse a cabo en Europa. El paraíso dejó de ser una visión y pasó a ser un lugar, el nuevo mundo. Surge así la utopía y la búsqueda de su realización en las nuevas tierras, procurando traer el cielo a ellas.

La Reforma del siglo XVI legitimó expectativas milenaristas a un nivel sin precedentes. Se recuperaron los textos de Ireneo por los reformadores, y los escritos de Joaquín de Fiore se diseminaron con la aparición de la imprenta. El énfasis se puso en las artes mecánicas y la tecnología, como camino de salvación. Toda persona debía practicar un arte o técnica. Un antropocentrismo comenzaba a gestarse en medio de la búsqueda de salvación espiritual. La educación surge como intento de alcanzar el conocimiento perdido que ahora debe rescatarse para aprender a vivir en armonía con la creación de Dios. Se intentaba rescatar ese conocimiento primario que se compartió con Dios al principio y que se

había perdido en la caída. Se deseaba reformar toda la humanidad. El ascendiente del hombre sobre la naturaleza pasó a ser aceptado como la meta del esfuerzo humano. La expansión geográfica, la extensión del conocimiento de las artes, el avance tecnológico en todas las esferas de actividad, se concibieron como expresión del acercamiento del fin. No hay duda de que la Reforma precipitó las expectativas milenaristas, pero en el continente europeo la confrontación que se llevó a cabo con la Contra-Reforma neutralizó los esfuerzos protestantes. Es así como Inglaterra pasó a ser la Nueva Jerusalén. Aquí los exiliados del continente forjan su visión misionera y su identidad mesiánica. La salida de grupos hacia el continente descubierto, especialmente los puritanos, forjarían un Nuevo Mundo.

Los puritanos practicaron la educación universal con el afán de restaurar el conocimiento perdido en todos para preparar la redención que vendría por gracia. Así se facilitaba el conocimiento de Dios y sus propósitos. Inglaterra y luego EE.UU, pasan a ser el centro del desarrollo científico y tecnológico, contribuyendo con su esfuerzo al surgimiento del mundo moderno. La identificación gestada en el medioevo entre tecnología y trascendencia, informó la emergente manera de pensar de la modernidad, especialmente entre los puritanos. El surgimiento de la ingeniería y medicina, entre otras artes, da un nuevo impulso a la postura de acercamiento del milenio. Todos los científicos del siglo XVII en Inglaterra estaban en esta posición. La idea de la naturaleza como creación que se había venido desarrollando, da curso a que ya no sólo se buscara únicamente la imagen de Dios en los seres humanos sino también su mente; de aquí el intento de conocer más claramente los propósitos divinos. Se buscaron las leyes que operaban en la naturaleza, lo que acercaba a la mente de Dios. Más adelante, en la misma dirección, se postula que el ser humano es co-creador con el Dios creador. Francis Bacon escribe que el hombre algún día crearía nuevas especies y sería como dios, al parecer la no declarada meta última de la ciencia moderna.

El encantamiento con la tecnología y, posteriormente con la ciencia, - que surge en sus propios términos-es la marca del mundo moderno. En

todas las otras esferas se produce un desencantamiento del mundo, pero se mantiene y desarrolla la fascinación con la tecnología y la ciencia. Las creencias religiosas de convicción milenarista que dieron impulso a este esfuerzo están en la base de este encantamiento. No faltaron los escritos teológicos y comentarios a los libros de Apocalipsis y Daniel, por parte de estos pioneros del mundo moderno y su desarrollo posterior. Organizaciones científicas de toda índole dieron impulso a una visión del mundo que no parecía tener límites en cuanto a su alcance. Las fantasías del siglo XVII estuvieron más cerca de lo que acontecería en el siglo XX que en el XVIII y XIX. El progreso se vio al mismo tiempo como la recuperación de la perfección adámica primitiva. Los protestantes milenaristas, especialmente en los EE.UU de Norteamérica., establecen el mito de la promesa providencial del nuevo inicio. El habitante de este mundo visualiza la vida y la historia como si recién comenzara, lo que se entendía como una segunda oportunidad dada a la raza humana. El "nuevo Adán" surge emancipado de la historia y se le podía identificar con el Adán primitivo, antes de la caída. La colonización de EE.UU de Norteamérica. se hizo sobre la convicción de que era el lugar donde amalgaban la ciudad del mundo con la ciudad de Dios, el lugar donde el Señor creará un nuevo cielo y una nueva tierra en nuevas iglesias, y una nueva comunidad de todos. Esta sería la tierra donde se establecería, también la fortaleza contra el reino del anticristo. Estos conceptos fundantes de la mentalidad de la sociedad norteamericana, se reafirman en los dos llamados "grandes avivamientos", 1720 y 1820, que dan paso a una sociedad en continuo movimiento hacia la búsqueda de la perfección, con el progreso, desarrollo y esperanza como banderas del milenio que ya se había inaugurado en esa tierra y lugar. Esta base religiosa e ideológica establece el contexto en que la revolución industrial y científica se desenvuelve con un ímpetu que contagia al resto del mundo contemporáneo. Las artes y las ciencias eran los medios que se utilizarían para apresurar el milenio y su culminación, casi como el establecer una "segunda creación", hecha por el hombre, aunque bajo la dirección de Dios. Todo avance tecnológico era concebido como parte de esta nueva creación. El afán perfeccionista de los movimientos religiosos se traslada al mundo tecnológico que busca cómo mejorar lo existente y, en lo

posible, crear lo nuevo más perfecto. Todo para aliviar el esfuerzo humano, dándole una vida más placentera en lo material. Se concebía como un retorno mecanizado al Edén.

Los líderes de esta empresa están conscientes del pecado de orgullo que puede llevarlos a otros caminos, y están recordando siempre que Dios guía y sostiene lo que se hace con gran éxito. Escritores de la época describen la nueva situación con gran entusiasmo "El largo y cansador invierno de la raza ha terminado. Su verano ha comenzado. La humanidad ha roto la crisálida. Los cielos están delante de ella" (Barton, predicador). Edward Bellamy publica en 1888 una novela utópica anticipando lo que sería el año 2000 para los EE.UU de Norteamérica, que refleja el punto más alto de la fe en la tecnología que se pueda haber escrito. Comentándolo, el historiador Howard P. Segal dice que "los EE.UU. del año 2000 es una utopía tecnológica: la propuesta sociedad ideal que no depende solamente de herramientas y máquinas, o que siquiera las adora, sino que se modela por ellas... El uso positivo de la tecnología a propósito es, en el hecho, crítico a la predicción de la transformación de los EE.UU. de Norteamérica de un infierno viviente a un cielo sobre la tierra"⁵.

En los años posteriores de este siglo, nuevos intentos, ahora dirigidos a la exploración estelar y aumento de la expectativa de vida del ser humano, marcan lo que continuará en el próximo siglo y comienzos del tercer milenio de la era cristiana. Es notable el fervor religioso de los que emprenden la aventura espacial. Se asocia a una concepción que busca unir la humanidad con Dios, estableciendo una consciencia cósmica. Se afirma que no se ha podido nunca separar el pensamiento acerca de la tecnología de la teleología o escatología. Los participantes en los programas espaciales como ingenieros, técnicos, astronautas, han sido predominantemente cristianos devotos, con una mayoría proporción de protestantes evangélicos.

5

Citados en David Noble, op. cit. pp 98-99.

Hacia finales de este milenio, aparte de las tendencias ya mencionadas, se echan las bases de la llamada inteligencia artificial y la clonación en el campo de la genética. Se percibe así un nuevo impulso en el que se establecen condiciones más cercanas a la comprensión de una humanidad, todavía co-creadora con Dios, pero que corre el riesgo de alejarse definitivamente de los fundamentos religiosos que dieron origen a lo que hemos visto en los últimos siglos y, especialmente, en éste. Lo que empezó como un proceso imitativo puede escaparse al control humano en su desarrollo. La ingeniería genética y la inteligencia artificial, llevan a la simbiosis hombre-máquina y al establecimiento de la vida artificial que sí puede trascender las limitaciones del cuerpo y la mortalidad. Por cierto, esto presenta un desafío teológico en lo que respecta a la deidad y la divinidad, según lo perciben los involucrados en estos proyectos. No existe un cuestionamiento de lo que implica el futuro de la vida en esta tierra. Habiéndose establecido al fin del milenio la noción de lo descartable, quizás la tierra y sus habitantes participen de los mismo.

Opino que el ímpetu religioso que dio lugar al desarrollo de la tecnología y la ciencia, no pudo trasladarse con la misma fuerza a otras áreas del quehacer y la preocupación del hombre. El encantamiento con percibido, produjo el desencantamiento con el resto de la actividad humana, casi vaciándola de contenido y propósito. Los alegatos respecto a la razón instrumental reflejan este estado de situación. En la política, familia, relaciones de género y la educación, se refleja el escaso desarrollo frente a lo tecnológico y lo científico. Se pretende vivir bajo una tradición, sin aceptar que a lo más existen varias, sin poder entrar en el mundo nuevo que hemos desarrollado. El contacto de la religión con el desarrollo tecnológico y científico, debería volcarse a los aspectos considerados descartables en la vida de los seres humanos, buscando hacer que el mundo factual sea mejor que el virtual. Esto va a requerir del mundo religioso, especialmente el cristiano, una audacia y entereza para movilizar todas sus capacidades en la construcción de lo humano en esta tierra para la gloria de Dios, parafraseando a Ireneo, quien estuvo desde sus inicios en la preocupación milenarista.

Al parecer, estamos llegando a un punto en que la naturaleza ha sido sujeta a los designios humanos, por lo que podemos afirmar que no existe un mundo natural como referencia. Respecto a lo afirmado sobre la tradición, dada la desintegración de los centros, o el centro, no se puede pretender que ésta tenga validez para guiar la existencia de los seres humanos en el tercer milenio. Lo que antes se percibía como dado, incluyendo los valores, ahora es parte de la vida cotidiana donde debe ejercitarse una reflexión permanente frente a un mundo construido y reproducido por nosotros mismos.

Frente a este cuadro se afirma, por parte del mundo religioso en particular, que se ha producido una situación valórica que atenta contra la existencia de lo humano y del planeta mismo. El mundo religioso ha buscado focos representativos de esta situación para enfrentarla, como sexualidad humana y reproducción, instituciones de la familia y la educación y, últimamente, los derechos humanos. Los llamados hechos en los campos de lo social y lo económico no han producido efectos en la audiencia lo que se verifica al examinar las respuestas alrededor del Jubileo.

Sin afán de emitir juicios, podemos decir que la reflexión teológica no ha estado a la altura de los desafíos de fines del milenio y que la tarea, al parecer, es mucho más grande de lo que se pensó hace cincuenta años atrás.

EL FIN DEL MILENIO Y LOS EVANGÉLICOS EN CHILE

Juan Sepúlveda

Ya hace más de dos años, los santiaguinos que circulaban por el sector del puente Pío Nono, sobre el río Mapocho, se acostumbraron a ver el aviso publicitario de una conocida marca de helados, en el que se cuentan los segundos que faltan para que nuestro calendario marque el fin del año 1999 y el inicio del 2000. Recientemente, otras empresas y diversos canales de televisión han desplegado sus propios dispositivos para llevar la cuenta regresiva. Es que, en contra de la opinión de los expertos, el mundo occidental ha resuelto señalar y celebrar esa fecha como el término del segundo milenio y el inicio del tercero. Este tema del milenio parece haberse escapado del ámbito de los círculos religiosos, para instalarse en el centro de las estrategias publicitarias de un mundo globalizado que se aproxima al año 2000 cabalgando sobre una fe inquebrantable en las bondades de la economía de mercado. ¿Qué impacto ha tenido la cercanía de esta fecha, tan cargada de connotaciones simbólicas, en el mundo evangélico chileno?

De parte de analistas sociológicos del mundo evangélico se escuchó - hace ya algunos años- la predicción (en este caso, predicción *sociológica*) que a medida que nos acercáramos al año 2000, habría en medios evangélicos un aumento de las predicaciones (y predicciones) de corte apocalíptico y que, concomitantemente, habría una aceleración del crecimiento de las iglesias. ¿Se estará cumpliendo esto? Si tomamos como un indicador los temas de predicación o conversación en las numerosas emisiones radiales evangélicas, sorprende, por el contrario, la relativamente baja frecuencia de referencias al año 2000. Pareciera observarse una creciente cautela, aún en predicaciones con fuerte contenido escatológico, frente al viejo hábito de identificar fechas relevantes de nuestra historia humana con el calendario de Dios.

Esta impresión parece confirmarse por el tono de la edición de mayo de 1997 del periódico evangélico *Capítulo 30*. Con el sugerente titular "2000: ¿Fin de los tiempos?", reprodujo dos extensos artículos, ambos de autores extranjeros (Jochen Eber, historiador alemán, y David Wilkerson, evangelista norteamericano), sobre la espera del tercer milenio. Desde enfoques diferentes (la crónica histórica en un caso; la reflexión bíblico-teológica en el otro), ambos autores sugieren que el año 2000 es una fecha que tiene significación, fundamentalmente, desde el punto de vista de la historia secular. Como tal, puede ser también para los cristianos, como lo es para todo el mundo, un motivo de celebración, reflexión y de establecimiento de metas y planes. No es, sin embargo, una fecha que tenga necesariamente una significación especial con relación a la segunda venida de Jesucristo, y por lo tanto, debe evitarse la especulación al respecto. Wilkerson cierra su artículo con el siguiente consejo:

Habrán más libros, cartas y profecías sobre revelaciones especiales. No se deje conmovido por ninguna de esas cosas. Deje los tiempos y las estaciones en las manos del Padre, y viva cada día de su vida como si Cristo fuera a venir en la hora siguiente.

Buscando una fuente local de enseñanzas sobre el tema, nos encontramos con un estudio bíblico sobre "escatología y profecía", grabado (en cassette) por el evangelista Manuel Parra, del ministerio evangelístico "El último llamado". Luego de explicar que la escatología es "el estudio de las cosas de los tiempos finales", el predicador propone el texto de Apocalipsis 1:19 como la clave para un acercamiento auténticamente bíblico al tema: la escatología ha de preguntarse por la acción redentora de Dios en el *pasado*, el *presente* y el *futuro*. De esta manera, Parra se opone a aquéllos que interpretan las promesas cristianas como ya plenamente realizadas en los hechos narrados en los evangelios (los "preteristas"); además, y de quienes reducen la función profética a la interpretación de los hechos históricos del presente (los "interpretes históricos"), y, también, a aquéllos que restringen la escatología a lo que Dios hará en el futuro (los "futuristas").

Junto con defender esta tensión entre el pasado, presente y futuro de las promesas de Dios, el evangelista advierte de algunos riesgos frecuentes al predicar sobre las últimas cosas. En primer lugar, se debe tener cuidado con la interpretación bíblica (2 Pedro 1,20), evitando las privadas o basadas en un sólo texto. En segundo lugar, no hay que evitar especular acerca del cumplimiento de las profecías bíblicas. Finalmente, nunca ir más allá de lo expresamente escrito en la Biblia (1 Corintios 4:6). Se recuerda, con ejemplos históricos concretos, que cuando se ha caído en alguno de estos errores, siempre se ha llegado al establecimiento de "sectas falsas", dividiendo las iglesias cristianas. Como Wilkerson, Parra nos recuerda la advertencia de Jesús contra la preocupación por conocer "los tiempos y las sazones"

Hasta aquí, el predicador local parece coincidir plenamente con la prudencia de los articulistas extranjeros de *Capítulo 30*. Pero de pronto observamos un salto, cuando se nos aclara que la advertencia de Jesús a sus contemporáneos no se aplica del mismo modo a nuestros días, ya que nosotros "estamos viviendo en los últimos tiempos". La certeza de que el fin de los tiempos está muy cerca, hace necesario que nuestra generación se preocupe del estudio de "las últimas cosas", y para eso contamos, según el evangelista Parra, con algunas ayudas: las Escrituras; el Espíritu Santo, que es en sí mismo un espíritu escatológico (Juan 14,26; 1 Corintios 2,10; 1 Juan 2,20); los ángeles de Dios que pueden visitar a sus siervos y revelarles las cosas del fin, como lo hizo con Daniel; los cinco ministerios mencionados en Efesios 4,11, y los libros (o cassettes) escritos por los hombres que estudian las últimas cosas. Así, después de una adhesión formal al rechazo de la tentación de calcular los tiempos y las sazones que sólo pertenecen al Señor, el autor vuelve a abrir una puerta hacia la especulación.

Este cierto consenso sobre la necesidad de rechazar cualquier pretensión explícita de conocer la fecha de la segunda venida del Señor, y por lo tanto, de hablar del cercano año 2000 como si se tratara del fin de los tiempos, puede ser el resultado de un mayor conocimiento de los efectos de predicciones equivocadas en el pasado. De hecho, el artículo de

Jochen Eber ofrece abundantes ilustraciones históricas. Pero este rechazo no impide que, de todos modos, se respire en muchos círculos evangélicos la sensación de que “vivimos en los últimos tiempos” y que estén, por lo tanto, bastante perceptivos ante eventuales revelaciones de los “ángeles de Dios”, o a los anuncios de los expertos en las últimas cosas.

Como un ejemplo de este clima favorable a profecías escatológicas, puede mencionarse una masiva vigilia celebrada en la noche del 23 al 24 de mayo de 1997 en el Teatro Monumental y, paralelamente, en varios templos evangélicos a lo largo del país, bajo el lema “Chile vigila por Chile”. Convocada y transmitida en directo por las cadenas de radios Corporación y Portales, la vigilia tenía como propósito marcar el cumplimiento de la primera parte de una profecía que circulaba desde enero del mismo año en los medios evangélicos más allegados a las radios: el nacimiento del bebé de un pastor evangélico, esperado precisamente para ese viernes 23 de mayo 1997, marcaría el inicio de una nueva generación profética que traería un nuevo avivamiento mundial que comenzaría desde Chile. La vigilia se inició con el anuncio de que el esperado bebé efectivamente había nacido esa tarde, mediante parto natural y sin inducción. El propósito de la vigilia, junto con celebrar el acontecimiento, sería entonces pedir por el cumplimiento de la segunda parte: el surgimiento de una generación profética.

No tenemos todavía los elementos para evaluar qué impacto ha tenido y seguirá teniendo en la vida de las iglesias evangélicas, esta manifestación de efervescencia escatológica. Lo mejor que podríamos esperar es que trajera un soplo de energía y vitalidad al trabajo pastoral cotidiano de las iglesias en sus contextos concretos, así como también una presencia testimonial más activa del mundo evangélico en todos los ámbitos de la vida de nuestro país.

No podemos dejar de notar, sin embargo, que en este movimiento no parecen haberse tenido en cuenta las tres advertencias formuladas por el evangelista Manuel Parra a quienes predicán y enseñan sobre “las últimas cosas”. Hay por lo tanto, un riesgo latente de nuevas tensiones y

divisiones en el mundo evangélico, hecho que pastores y líderes de las diversas iglesias están llamados a considerar. Un diálogo entre los ministerios radiales y las autoridades de las iglesias evangélicas se hace cada vez más necesario, para evitar situaciones que podrían afectar seriamente el testimonio evangélico en la sociedad chilena.

Sin embargo, hay un indicio claro de que la actitud del mundo evangélico chileno hacia el llamado "fin del milenio", ha sido predominantemente de calma, prudencia y, hasta cierto punto, escepticismo frente a cualquier tipo de anuncio apocalíptico. Se trata del enorme esfuerzo desplegado por líderes evangélicos a lo largo de todo el país para lograr la aprobación de una nueva ley de organizaciones religiosas, y concluir así el proceso para establecer la plena igualdad religiosa en el país. Este esfuerzo, que involucró a evangélicos de todas las vertientes históricas y tendencias teológicas, no se entendería si hubieran estado pensando en un muy próximo final de los tiempos. Antes bien, esto refleja la disposición del mundo evangélico a enfrentar el largo horizonte temporal que representa el inicio de un nuevo milenio, más plenamente incorporados a la sociedad chilena, y en mejores condiciones para aportar al Chile del futuro.

La brevedad de este comentario no permite desarrollar una reflexión teológica propia sobre el tema de la esperanza escatológica. Parece pertinente, sin embargo, adherirse al llamado de David Wilkerson para procurar vivir cada día de nuestra vida como si Cristo fuera a venir en la hora siguiente. En este sentido, es bíblica y teológicamente correcto que cada generación de cristianos viva *como si viviera en los últimos tiempos*. A cada generación le toca vivir su propia hora decisiva. Pero al consejo de Wilkerson habría que agregar que, al mismo tiempo, es necesario hacerlo *como si el fin de los tiempos estuviera miles de años delante de nosotros*. Esta tensión es necesaria para evitar que el sentido de urgencia escatológica nos lleve a descuidar nuestras responsabilidades en la construcción de un mundo más humano, es decir, en el cuidado del mundo que hemos de heredar a las generaciones que, si Dios así lo quiere, vendrán después de nosotros.

MILENIO Y EL SUEÑO DE LA UNIDAD

George M. Wortham

Ya que nos acercamos al término de un siglo y de un milenio, es nuestro interés ocupar un tiempo para reflexionar sobre nuestra experiencia frente a mil años pasados y tratar de darle orden y sentido. Para lograr este fin, proponernos una tesis interpretativa. Sugerimos como un tema para poder llegar a la discusión, que reflexionamos la importancia de la unidad y la uniformidad así como un enfoque del segundo milenio con referencia a la teología. Junto a esta propuesta y tomando en consideración la lectura del segundo milenio, también proponernos que esta orientación ha llegado a un fin, y que la diversidad radical será el tema orientado hacia el próximo milenio.

Irónicamente, nuestra interpretación de unidad y uniformidad como temas indicados, llevan una fecha de comienzo, por lo menos simbólica, por causa de la división de la Iglesia Oriente y Oeste desde hace el año 1054. Después de esto vemos una consolidación de la autoridad de la Iglesia y la ortodoxia mediante la teología de la Iglesia Oeste. Naturalmente, este proceso sostuvo su origen del milenio anterior y la identificación progresiva de una ortodoxia en el desarrollo de los credos, y la identificación de la herejía. En la primera parte de este milenio, vemos la consolidación y el aumento de la fuerza de una iglesia centralizada del oeste, y una uniformidad relativa de su doctrina y el rechazo de la herejía.

En la base de esta uniformidad y unidad, se puede descubrir una teología y eclesiología informada dentro de un pensamiento helenístico y neoplatónico. Es interesante reflexionar sobre los prejuicios ante este desarrollo teológico. Aquí encontramos una creencia respecto de la unidad y la naturaleza inmutable y eterna de la verdad divina. El camino para llegar a esta verdad está medido por la chispa divina de la razón, la cual está ubicada dentro de la facultad superior del alma humana. Es decir,

que hay una relación directa entre el Logos Divino y el logos de la razón humana. No es que tengamos acceso directo y sin límite hacia el Logos Divino. Se tendría que tomar en cuenta los obstáculos producidos por el pecado y nuestra condición humana. Más interesante es la idea que hay un cuerpo de una verdad divina que está presente en la mente de Dios. Entonces la tarea nuestra, a pesar de los obstáculos, tiene que ver con la utilización de la luz de la razón para poder identificar la unidad y uniformidad de la verdad, y además, ser fiel a esta verdad mediante nuestra teología y eclesiología.

Tal vez la expresión más exitosa frente a la tarea se observa a través la obra sintética de Tomás Aquino. Mediante ella y del siguiente desarrollo del escolasticismo, nos damos cuenta de la evolución de un sistema teológico y coherente que aplica la lógica y la ciencia de Aristóteles. A través de esta pauta, encontramos la unidad y la uniformidad de una verdad doctrinal que había aparecido así como el alcance hacia la mente actual de Dios.

Esta búsqueda hacia la presentación de la doctrina que capta la eternidad, no está limitada a los desarrollos teológicos de la teología Católica Romana; sino que señala su teología contraparte en la ortodoxia Reformada y el desarrollo del escolasticismo Protestante. La Reforma consideró la posibilidad del acceso racional frente al Logos Divino. Ella mantuvo la postura que las capacidades racionales de la naturaleza humana fueron radicalmente retorcidas por causa del pecado e incapacitada de alcanzar el acceso hacia la mente de Dios. Igual mantuvo que la verdad Divina se recibe así como un don de la revelación y además, que esta verdad está definida frente al conocimiento pro nobis. Es decir que nuestra percepción de Dios está limitada acerca de lo que El revela por su relación salvífica con nosotros, y de ello no podemos contemplar ante la naturaleza de Dios en si mismo. Esta limitación teológica del desarrollo doctrinal no se mantuvo más allá de la segunda generación de los reformadores. Tras la tercera generación, nos damos cuenta del desarrollo del método escolástico de la teología Protestante, y notamos la vuelta hacia el pensamiento de un cuerpo eterno de verdad que está dispuesto

para nosotros a través de un método racional y lógico. La diferencia entre el escolasticismo de la teología pre-reformada y el escolasticismo protestante del siglo dieciocho, destaca cómo y dónde encontramos este cuerpo de la verdad eterna. Según el escolasticismo protestante, este cuerpo de la verdad inmutable se encuentra en la Escritura y la tarea teológica tiene que ver con la presentación de este cuerpo de verdad a través una forma coherente y ordenada. Nuevamente, hay una certeza acerca de un cuerpo de la verdad eterna, y que tenemos acceso a ella. Durante el siglo dieciocho, esta obra teológica halló una mayor expresión de la obra de Francisco Turretin, mas continuo como una orientación teológica para la teología Reformada así como está destacada por Carlos Hodge y A.A. Hodge de la Facultad Teológica de Princeton del siglo diecinueve. Para la mayoría de estos teólogos, la Escritura sirve como una bodega para la verdad eterna e inmutable. Y la teología basada en esta Escritura lleva con ella las mismas características del Logos Divino. Es decir, la teología muestra una característica inmutable y trascendente sobre la relatividad de la historia y el contexto.

Tras estos desarrollos teológicos, nos damos cuenta de un tema común. Notamos un tema el de un cuerpo de verdad Divina y el acceso a esta verdad mediante la disciplina racional. El optimismo acerca de la razón identifica su fuente por medio de las diferentes bases filosóficas. Empieza con la creencia neoplatónica de las ideas eternas y la chispa divina correspondiente de la mente humana, sigue en los métodos y lógica de Aristóteles, y la influencia del Realismo Escocés en la Facultad de Princeton.

Esto nos trae a la era moderna y hacia la orientación absoluta de la teología y la razón. Durante los siglos diecinueve y veinte, nos damos cuenta del rechazo de la ciencia y la lógica de Aristóteles, y el nacimiento de la razón empírica. Es interesante notar el cambio radical respecto al entendimiento de la verdad y el conocimiento, pero la continuidad del optimismo continuo respecto a la facultad de la razón. Fuera de moda está la relación entre las ideas humanas y el Logos Divino la que es reemplazada por el desarrollo de ideas así como la consecuencia de la

experiencia de los sentidos. La verdad ya no se relaciona con las ideas de la mente o de una idea encontrada en la Escritura. La verdad se revela por medio de la ciencia empírica y mediante la disciplina de observación, experimentación y repetición. Por ejemplo, los ángeles no existen por una idea mental o por un concepto ubicado en la Escritura, sino porque se pueden observar a través la realidad diaria. Naturalmente, esta orientación nos llevó a la negación del metafísico y hacia el reductionismo de la teología ante la experiencia empírica. Friedrich Schleiermacher y Abrecht Ritschl son los dos representantes de esta tradición.

Sin embargo, esta época moderna de la razón empírica no negó la unidad ni la conformidad teológica. Todavía nos damos cuenta de un optimismo respecto a la capacidad de la razón para identificar un cuerpo de verdad que es universal. Este método ha cambiado desde una lógica de Aristóteles hacia una lógica empírica, pero el optimismo respecto a la capacidad de la razón sigue igual. La razón señala un entendimiento coherente y universal de la realidad y la verdad. En ambos modelos pre-moderno y moderno de la verdad teológica, asume la unidad y uniformidad final. A lo mejor, la expresión más completa de esta forma teológica se encuentra en la teología sistemática de Paul Tillich. Utilizando las categorías existencialistas como expresiones positivas de la experiencia humana, Tillich creyó un sistema completo del conocimiento teológico. En términos de la práctica eclesiástica, este optimismo está expresado por el Movimiento Ecuménico del siglo veinte y la esperanza de la unidad de la Iglesia.

En todo lo anterior, sugeríamos que hemos percibido un tema recurrente que presupone una unidad y una uniformidad de una verdad teológica. A veces en la historia, es esta presuposición que sostiene y conduce a la iglesia para asegurar un compromiso de uniformidad hacia la vida cultural y social la cual ha resultado en sociedades e iglesias cerradas y exclusivas o la práctica del autoritarismo. En fin, se hizo llevar a la Inquisición de la Iglesia Romana respecto a los herejes, sean Judíos, Protestantes o Islámicos. Tras el mundo de las Iglesias Reformadas, se hicieron llevar al ahogamiento de los Anabaptistas de los países norteamericanos.

de Europa. En este milenio, hay una larga trayectoria de un grupo identificando a otro como una "secta" y de esta misma manera tomando un blanco legítimo hacia la exclusión y aún la muerte. En general, este modelo de unidad y uniformidad les ha llevado a la intolerancia y el fundamentalismo de todas formas dentro de la una época moderna. Tras este fundamentalismo, se puede incluir el positivismo filosófico, el imperialismo cultural así como todas formas del fundamentalismo religioso. Este optimismo respecto al poder de razón ha llevado la autoridad a modelos exclusivos por tanto del mundo religioso como secular.

En las últimas décadas del siglo veinte, este optimismo respecto a la capacidad de la razón de abrazar una unidad trascendente y la uniformidad de verdad, ha llegado a su fin. En su lugar, encontramos una diversidad radical y relativa. La verdad no se encuentra en la mente ni las ideas ni tampoco es el resultado de los análisis racionales o las disciplinas científicas respecto al mundo del fenómeno. Es precisamente acerca de este punto que varias disciplinas, incluso la teología, ahora entienden que hemos tomado medidas hacia una época post-moderna. Y es a través de esta orientación post-moderna, que entendemos que no hay una razón universal que puede relacionarse a un fenómeno ni al logos universal en la mente de los humanos. No hay una posición de objetividad de la cual podemos interpretar ideas o fenómenos. Para utilizar un término de Jorge Lindbeck, todos estamos situados dentro de un mundo "lingüístico-cultural" el cual determina nuestra interpretación. En todo caso, si fuera un cuerpo eterno de verdad, llegaría a ser irrelevante porque no tenemos acceso directo hacia tal mundo. O el conocimiento siempre está mediado en la promoción de la interpretación. Y es igual en cuanto a nuestro conocimiento teológico. Siempre es un conocimiento indirecto que nos llega a través de un mundo específico y "lingüístico-cultural", tras de un símbolo, metáfora y de un cuento. Nos llega mediante la práctica cultural y ceremonia religiosa.

Tras la teología post-moderna encontramos una amplificación del concepto teológico de kenosis del logos eterno. La idea es que Dios nos

condescienda para acompañar a nuestra naturaleza limitada como humanos. En otras palabras, por causa de nuestras debilidades y necesidad, Dios nos llega por la encarnación de Jesucristo. Este reconocimiento de la auto-limitación de Dios se convierte en un principio general en la reflexión post-moderna y teológica. Dios continúa auto-limitándose y encontrándonos donde estamos. Es decir, que Dios entra en la relatividad de nuestros mundos "lingüísticos-culturales" y habla su Palabra ante nosotros. Esta posición lleva a un reconocimiento de diversidad en la teología y práctica eclesial. Si hay una unidad y uniformidad de la verdad Divina, la verdad nos trasciende como también la relatividad de nuestros mundos "lingüísticos-culturales." La única verdad que sabemos es que nos ha llegado a través de nuestra cultura y lenguaje específicas. No podemos declarar con autoridad hacia una unidad y uniformidad de la verdad Divina. Sólo podemos dar testimonio de la Palabra como así la hemos escuchado dentro las fronteras de nuestro mundo "lingüístico-cultural."

Es nuestra sugerencia que hemos visto el fin de un tema que ha estado orientando la iglesia demanda una mayor parte de este milenio. En las últimas décadas de este siglo, hemos despertado desde un sueño de unidad y uniformidad. Nunca habrá una teología o una forma para llegar a ser la Iglesia. Nunca tendremos una sola verdad. Sólo Dios es la verdad, y El trasciende nuestra existencia relativa. O sea, encontramos que la creatividad de Dios incluye la riqueza de la diversidad. Y es en esta diversidad que la Palabra de Dios llega a ser la Palabra viva la cual está dedicada hacia nosotros a través de nuestra existencia específica. Nuestra propuesta es que la diversidad radical sea la característica de la teología para el próximo milenio. Esto se refiere a una revolución copérmica frente a nuestras actitudes teológicas. Nunca habrá una unidad y uniformidad valoradas como un fin de las cuales tratamos de lograr. Sino que, reconocemos que la diversidad es una expresión de la creatividad continua de Dios. La diversidad no es una maldad, ni un resultado de una creación caída. Es algo entregado por Dios y es nuestro derecho celebrarla. Esto significa que no se puede emplear el término, "secta." Podemos hablar de socios del diálogo y una "familia de semejanza" teológica y de otras

laminas religiosas. Y podemos buscar nuevas formas de unidad. Pero esas expresiones de unidad no serán basadas en la uniformidad sino en la diversidad de la buena creación de Dios.

ALGUNAS OBSERVACIONES ANTE LA CONTEXTUALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA EN CHILE

George Wortham

Esta relación fue presentada durante un encuentro de la Facultad Evangélica de Teología de la Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile y la Facultad Teológica de la Universidad Católica acerca de la Teología actual de América Latina.

Estoy muy agradecido por haber tenido esta oportunidad para ofrecer una reacción acerca de la obra de Juan Noemi. Su obra, "Rasgos, Imperativos y Desafíos" me facilitó la tarea para realizar una reflexión profunda y así enterarme de algunos aspectos del contexto chileno.

La primera reacción a esta tarea partió con la siguiente pregunta que me hice a mi mismo, "¿Le corresponde a un extranjero ser invitado a participar en esta altura de dialogo sobre la Teología Latinoamericana?" Si podemos identificar, con seriedad, la tensión entre la contextualidad y la tentación del provincialismo, entonces la participación me corresponde. De hecho, he acompañado a la cultura chilena desde hace una década, y he aprendido mucho con respeto a su cultura. He conocido que la cultura chilena es un campo misterioso, lleno de paradoja, peligrosa y en verdad un gran riesgo para que un extranjero tome el riesgo de hacer una reflexión a este nivel.

Pero en verdad, no hay teología sin riesgo. Entonces, me permiten con toda humildad asumir esta tarea mediante la actitud de una "Fe en búsqueda del conocimiento."

Primero, quisiera ofrecer un comentario general y dos reflexiones específicas:

La obra de Juan Noemi plantea una serie de temas teológicos muy importantes. Encontramos en esta obra, un dialogo profundo que nos

servirá por un largo plazo. El desafío nuestro abarca la prioridad para poder llegar al dialogo entre nosotros.

Para partir, quisiera señalar un problema básico acerca de la metodología.

En esta obra encontramos los siguientes temas: liberación, interpretación de historia, evangelización, dogma y la teología pastoral. Para los presentes, al escuchar estos términos, no nos cuesta reconocer el significado de ellos. Pero, mi sospecha es que cuando comenzamos a utilizarlos libremente en la conversación, nos damos cuenta claramente que estamos usando los mismos términos, pero no el mismo lenguaje. Pienso que Ludwig Wittgenstein tenía toda la razón acerca de su análisis del lenguaje; al señalado como un juego que muestra su propio propósito y reglas.

Podemos utilizar estos mismos términos. Sin embargo, cada uno tiene su propio significado según distintas reglas y propósitos. De todas maneras, la tarea principal, es destacar la capacidad de escuchar y tratar de entenderse el uno al otro. Por esta razón, es difícil dar un sólo énfasis a un tema, dado que cada uno lleva una profundización de claridad y definición por ambos lados del diálogo. Por ejemplo, podemos estar de acuerdo que nuestra reflexión será Cristo céntrico. Pero, ¿según cuál interpretación de Cristo?: ¿desde la perspectiva de la Cristología contemporánea?, ¿la Reforma del Siglo 16?, ¿los Padres y Concilios de los primeros siglos?, ¿el Evangelio de Juan? o ¿desde la perspectiva de Mateo? Aquí encontramos el problema básico del lenguaje y la ambigüedad acerca de la contextualización de nuestro reflexionar.

Para que no nos equivoquemos, es necesario que nos demos cuenta que este proceso, para llegar al dialogo, es una tarea compleja. Y a raíz de nuestros términos, encontramos niveles de significados muy sutiles. En fin, quizás, sólo los hermanos chilenos pueden entrar en el diálogo con toda confianza.

Segundo, quisiera presentar una reflexión sobre dos asuntos relacionados con la tarea de contextualización.

Tras el comentario de Juan Noemi sobre el problema de la relación entre el evangelio y la cultura, nos llama la atención un asunto clave. Al final, la pregunta es ¿a qué nivel debe ser nuestro paradigma teológico y eclesiástico, el fuente de transformación de la cultura? Y, ¿a qué nivel debe ser transformado nuestro paradigma teológico y eclesiástico por la cultura? Bueno, las respuestas no son sencillas. Pero, ¿podemos hacer la pregunta si una teología es apropiada en términos contextuales? Es preciso que la respuesta dar la afirmativa según un método de correlación. Tras un método de correlación, nuestra teología y eclesiología debe responder al contexto actual en todo su complejidad. Es aquí donde encontramos el desafío de esta década.

Como ejemplo, voy a referirme a la Comunidad Teológica Evangélica. Nuestra institución fue establecida para el propósito de promover la educación y teología contextual en el pueblo evangélico chileno. Según esta, la CTE fue creada en el contexto de la teología de liberación. Es aquí donde tocamos otro asunto que se encuentra en la obra de Juan Noemi: la problemática de modernidad y razón. Nuestra institución teológica está basada en un modelo moderno, es decir, que está orientada a las ciencias y las filosofías cristianas de modernidad. Y por medio de este sentido, nuestro paradigma de teología es apropiado al contexto económico y política global. Pero, hemos encontrado que nuestro paradigma de teología no es apropiado en el contexto popular. La raíz de nuestro análisis del contexto popular resulta desde la observación que la cultura popular chilena es pre-moderna más acerca la cultura feudal de la edad media del sur de Europa que el mundo moderno. Es decir, que su visión social es jerárquica y patronal, su visión cosmológica es circular y su relación con los demás es que es dependiente y autoritario y su mentalidad es acrítica. Y la teología que obtiene una correlación exitosa de acuerdo con tal cultura no es la teología moderna, con su enfoque en el progreso, el cambio y la mentalidad crítica, pero la

teología ortodoxia protestante y pietismo protestante. Entonces, tras el mundo evangélico, vemos el éxito de la teología pre-moderna en la correlación con una cultura pre-moderna. La siguiente pregunta es nuestro desafío como una institución evangélica : ¿cómo podemos nosotros llegar hacia una correlación junto al mundo evangélico pre-moderno? ¿Que ver con esta preocupación?, ¿Estamos realizando una prueba este año?, es decir colocar el enfoque de nuestro lenguaje hacia el lenguaje de los padres y concilios de los primeros siglos, y también, el de la Reforma del siglo 16. Es decir, que estamos tratando de utilizar un lenguaje pre-moderno el cual puede llevar una fuerza transformadora dentro la cultura evangélica chilena.

Entonces, mi primera reflexión: señala que uno de nuestros desafíos actuales respecto a la teología contextual, es la problemática que la cultura chilena todavía es más pre-moderna y feudal que moderna.

El segundo asunto de reflexión está relacionado con el primero: destaca la observación que la cultura chilena todavía es una que es jerárquica tras la tentación de ser autoritaria y demuestra la dependencia hacia el patron. Y el resultado señala una estructura social de un alto nivel de inseguridad, estrés, de falta de confianza y de tentación hacia una política de machismo. Esta estructura social presenta la característica de una dependencia fuerte la cual forma a un pueblo chileno dependiente, inseguro y ambiguo respecto a su propia identidad. Según mi perspectiva, el problema de identidad, observado mediante la obra de Juan Noemi, indica que no es un problema de raíces, cultura ni de raza, sino de valor como humanos. Y la realidad es que no tenemos el mismo valor dentro una sociedad jerárquica.

Entonces, la pregunta clave es: ¿cómo podemos realizar la teología contextual sin confrontar una estructura opresiva la cual es integral a nuestra historia y sociedad?

Con este último comentario, voy a terminar porque ya he tomado bastante riesgo por un día. Gracias.

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DESDE EL PRISMA LUTERANO

Eugenio Araya

No hace mucho tiempo aparecieron tres artículos en el diario "El Mercurio", en relación con el libro: "Teología Latinoamericana. Juan Noemi C. Rasgos, Imperativos y Desafío. y Fernando Castillo L. "Liberación y Praxis" publicado por el Centro Ecu­ménico Diego de Medellín". No me voy a referir al libro citado, cosa que hará el Dr. George Wortham, pero sí a los artículos, o mejor dicho a uno de ellos. No quiero tocar las opiniones vertidas por el obispo Jorge Hourton favorables al libro ni a las opiniones del Profesor Fernando Moreno, permanente enemigo de tal tema y por ende del libro en cuestión. Me interesa más, para poder entrar en materia el tercer artículo del Presbítero Pedro de la Noi, cuyo título es una interrogación: "¿Teología Latinoamericana? No me hago partícipe de las opiniones de De la Noi quien dice que "el procurar una teología particular, independientemente de la intención de modernidad, es retrotraerse a antes de los griegos", ni tampoco sus precisiones en relación a la abertura de la teología a los laicos y al mundo. Pero sí me interesa la afirmación que hace en el punto 2.b. en donde dice "la obsesión con "latinoamericanizar" la teología lleva tarde o temprano, a desautorizar la enseñanza papal (sea que el Pontífice sea latinoamericano. En este caso presente, siendo él polaco y residente en Roma...)". Y para nosotros los protestantes siempre estábamos y estamos preocupado de esto. Desde nuestro punto de vista, veíamos venir la inevitable reacción y confrontación vaticana encabezada por el Cardenal Ratzinger y el fuerte grupo conservador que se aprecia en la Curia Romana desde que el Papa Juan Pablo II comenzó su pontificado.

Lo que sí me interesa de todo esto es ¿qué es lo que se puede entender propiamente por latinoamericano?. Y ¿Cuál sería el aporte latinoamericano a la teología?. Mientras tanto podemos decir que estas corrientes teológicas que a fines de los años 60 aparecieron en diferentes países de América Latina pueden ser consideradas con el común

denominador de Teología Latinoamericana, en donde la geografía entra en su definición. Y por ser un continente de inmensa mayoría católica ella es una teología católica romana que resulta de los estudios preparativos de la II Conferencia General de Obispos Latinoamericanos en Medellín, Colombia, en 1968.

Sabemos que a fines del siglo 14 o comienzos del siglo 15 apareció un movimiento teológico conocido como *Deutsche Theologie* propiciada por un sacerdote de la ciudad de Frankfurt am Main, en Sachsenhausen, Heinrich von Bergen quien era religioso de la *Deutschenordenshausen o Ritterorden* u Orden de los Caballeros Teutónicos con bastantes visos místicos, muy relacionada con el pensamiento de Meister Eckhardt y Johannes Tauler y que en 1516 Lutero la conoció y lo impresionó muy profundamente creyendo encontrar en ella precedentes de su propia teología. Y me parece que a esta teología no hay que verla como algo diferente a una corriente teológica a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna aunque sí aportaba grandes contribuciones. ¿Será posible que aquello que “llamamos Teología Latinoamericana sea también una corriente teológica existente dentro de un ámbito mayor? Pero ¿cual es su aporte teológico específico?

Y aquí nos encontramos con otro problema : ¿Podemos hablar de Teología Latinoamericana o será más exacto hablar de Teologías Latinoamericanas?, todo en plural. Y aún más: ¿Corrientes teológicas latinoamericanas?. Y estas preguntas aumentan: ¿Qué diferencia existe entre la Teología Latinoamericana y la Teología de la Liberación? ¿Existe una teología latinoamericana que no sea Teología de la Liberación? Debemos recordar el artículo del sacerdote jesuita peruano y profesor de Teología Dogmática en Lima, Padre José L. Idígoras, que apareció en la revista “Mensaje” en julio de 1983 y que llevaba por título : “Teología Latinoamericana: ¿Teología de la Liberación?” El artículo ya había sido criticado, en una entrevista hecha por el diario “El Mercurio”, por el profesor Fernando Moreno; y esta vez era el obispo Hourton quien respondía a estos ataques.

El mencionado artículo del padre Idígoras comenzaba con una introducción aclaratoria sobre el autor y con algunas preguntas: “¿Toda teología latinoamericana es de la liberación? ¿No puede llamarse así también a la teología que se inspira en el Documento de Puebla? ¿Es inherente a ella el empleo del método marxista? ¿Ha sido negativa o positiva la aparición de la teología de la liberación para la Iglesia Latinoamericana?”. El artículo mismo decía en sus comienzos: “Si preguntamos en Europa por la teología latinoamericana, no hay duda que en la mayoría de los medios culturales nos responderán que se trata de la Teología de la Liberación”.

Pero, la impresión que yo tengo es que no era mucha gente la que estaba realmente informada acerca de qué era, en realidad, la Teología de la Liberación. En Europa había mucho de romanticismo en todo esto.

Ahora, debo aclarar que al hablar aquí de Teología Latinoamericana me referiré a la Teología de la Liberación, en su conjunto, ya que no veo otra en este continente. Debo también puntualizar la existencia de una corriente teológica protestante, llamada también “Teología de la Liberación”, que es anterior a Medellín y que es fruto de teólogos latinoamericanos, como José Míguez Bonino, metodista argentino y Rubem Alves, presbiteriano brasileño, entre otros, y a la que nos referiremos posteriormente.

A fines de los años 70, fui nombrado profesor de Teología Sistemática en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Cuando llegué a esa institución, tenía en mente el de llevar a los estudiantes que pertenecían a diferentes iglesias, el pensamiento de la Teología de la Reforma para que ellos se transformaran en difundidores de la Doctrina de la Justificación solamente por la Fe. Pensaba que mi iglesia, la Evangélica Luterana, nunca se convertiría en una iglesia popular con el poder de convocación de masas que tienen las iglesias pentecostales en Chile. Me decía: Si ellos pueden hacer eso será magnífico. Además se podría hacer un desarrollo serio de la doctrina luterana de la vocación lo que evidentemente nos llevaría a la elaboración de una ética social de peso.

Pero pronto me di cuenta que a nuestros estudiantes no les llegaba muy profundamente nuestro entusiasmo. Lo cierto es que ellos soportaban, debido a la dictadura existente en esa época, una serie de problemas que los hacía mirar hacia otro lado. Hablar de Justificación por la Fe, doctrina que nos es tan querida y que hoy mismo estamos empeñados en un muy serio coloquio con la Iglesia Católica Romana y esperamos tener pronto una declaración en conjunto sobre el tema, era casi imposible de tratarla. Aparecían nuestros intereses como temas abstractos que no tocaban a la gran mayoría de los cristianos sudamericanos, especialmente a los de clases socio-económicas más necesitadas. Nuestras intenciones, tan vitales para nosotros, no parecían dar respuestas a las inquietudes y angustias que vivían ellos, integrantes de familias que eran víctimas de la represión más espantosa. Parecía entonces que era la Teología de la Liberación la que hablaba por ellos y que se identificaba con ellos y no la Teología de la Reforma.

Lo cierto es que en aquellos años se vivía una realidad muy abrumante y se buscaba una respuesta teológica a la pregunta sobre cuál podría ser el mensaje y el servicio relevante de una iglesia cristiana, dentro de este ambiente de represión y rebeldía que involucraba y afectaba en alguna forma a todos. No sólo a los estudiantes, también a los profesores y a nuestras congregaciones. La pregunta que nos hacíamos era si la justificación del pecador sólo por la fe, sólo por Cristo ¿era la respuesta buscada? Nos parecía que era válida pero no como se presentaba en Europa. Como ya he dicho parecía algo muy abstracto que no alcanzaba existencialmente a la gente. En cambio, la Teología de la Liberación parecía, cada día ser la respuesta buscada. En un comienzo eso me molestó e intranquilizó, pensando que teníamos la Teología de la Reforma y para qué buscar la respuesta en un pensamiento absolutamente católico. Pero, poco a poco empecé a comprender la razón y aceptar esta teología sin volverme en un seguidor de ella.

Ahora, la Teología de la Liberación que llegué a conocer no era un sistema o una escuela teológica como las que había estudiado anteriormente. No era ningún sistema y mucho menos era un sistema

uniforme. Se autodefinía y me parece que hasta hoy se define como una "corriente", y tal como el obispo brasileño Ivo Lorscheiter ha dicho: "una corriente que está buscando su camino junto a un mínimo de uniformidad en el contenido y en el proceder, tiene diferentes direcciones y características". Otras veces, y no pocas, se la ha definido como una manera muy especial de practicar la teología, hablando literalmente, de hacer teología. Hemos conocido a muchas personas que se califican como teólogos de la liberación sin ser miembros de un plantel de investigación ni de estudio de teología, pero que estaban comprometidos en la forma en que lo plantea la teología de la liberación. Esto quiere decir que estos teólogos no entienden a la Teología de la Liberación como un proceso de pensamiento teológico, sino más bien a una praxis eclesial en relación a la liberación.

El Dr. Walter Altmann, pastor luterano brasileño y en la actualidad presidente del Consejo Latino Americano de Iglesias, publicó, a mediados de los años 70, un largo artículo 4 sobre la Teología de la Liberación en la revista de la Facultad de Teología de Sao Leopoldo (Brasil). Allí se daba una "posible definición" Y decía: "La Teología de la Liberación trata de hacer "una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de los hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina. Reflexión teológica compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana". Así comienza la introducción el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en su libro "Teología de la Liberación, Perspectivas", "este libro ya se encuentra considerado entre los clásicos de la teología latinoamericana y es, indiscutiblemente, de fama intercontinental".

Y más adelante añade Altmann:" Según esta definición y según la obra de Gutiérrez, toda esta teología consiste en un abrir y reflexionar del Evangelio por parte de quien se encuentra en una sociedad de opresión, pero que a su vez, está en lucha por una sociedad justa y fraterna. Rechaza como ideológico o idolátrico un "evangelio" que no le hable en esa situación concreta y no lo inspire a esta lucha. Abandona como

académica y alienante una teología que se satisface con una curiosidad intelectual y trata de justificar al imperativo autárquico y competitivo del desmenuzar sus conocimientos en detalles cada vez más insignificantes, sin tener un compromiso en la vivencia del pueblo de Dios.”

Observando bien vemos que, según se ha dicho, lo específico de esta teología consiste en la claridad, la constancia y en la secuencia con que se ligán al análisis de la realidad, a la reflexión teológica y a las consideraciones pastorales. En el primer caso, en el análisis de la realidad se utiliza el método marxista de la Dependencia, que ha sido motivo de fuerte críticas de los teólogos más conservadores, tanto de la Iglesia Católica, como de iglesias evangélica, p.ej. del pastor Mc Intire, presbiteriano norteamericano del ala fundamentalista. El utilizar análisis sociológicos o filosóficos que no son de origen cristiano es, a mi parecer, algo muy válido y se ha hecho a menudo en la historia del pensamiento cristiano. Santo Tomás de Aquino utilizó la filosofía aristotélica y nadie lo acusa hoy de “paganizar” la Iglesia; Bultmann ha seguido el pensamiento existencialista de Martin Heidegger y aunque, en este caso, muchos lo han acusado de mezclar la filosofía con la teología, nadie ha podido culparlo pretendiendo de que su teología sea una teología heterodoxa y no corresponda a la Reforma. Además, parece necesario decirlo, no conocemos un análisis de la realidad que describa con tanta precisión la realidad de los países de América Latina tan absolutamente dependientes de los países desarrollados del Hemisferio Norte.

Un problema que encontramos en todo esto es qué es lo que la Teología Latinoamericana aporta propiamente. A mediados de la década de los 70, Jürgen Moltmann envió un carta a José Miguez Bonino, pastor metodista argentino, con relación del libro de este último “Doing Theology in a revolutionary situation”, que fue impreso en Estados Unidos en 1975 por la “Fortress Press” y que más tarde aparecería en la versión castellana titulada “Fe en busca de eficacia” y que tenía diferencias considerables con la primera. En esa carta . Y allí decía este teólogo reformado alemán: “La Teología de la Liberación quiere ser una teología autóctona que se libera de la tradición europea y de la teología del

Atlántico Norte, para dar toda su atención a las inequívocas experiencias y tareas de América Latina. Esto es un proceso histórico necesario de la liberación, que puede notarse también en África y Asia. Entre más pronto suceda, más pronto los teólogos europeos podemos aprender de otros. Pero la destrucción del imperialismo teológico no debe llevarnos a una provincialización de la teología.”

Más adelante y con ironía Moltmann decía: “La teología africana nos enfrenta con algo realmente nuevo, ya que las formas africanas de pensamiento han sido completamente ajenas a nosotros desde Aristóteles. La teología japonesa, hecha en un contexto budista, obliga a los activistas occidentales una y otra vez, a reorientaciones fundamentales de sus intereses y formas de pensar. En la teología negra norteamericana, nos hemos encontrado formas nuevas de comunicación a través del lenguaje y de la música de una comunidad oprimida. Pero hasta hoy, apenas algo parecido ha venido de América Latina. Hemos oído una fuerte crítica de la Teología Occidental y de la Teología en general y entonces se nos habla de Karl Marx y Friedrich Engels, como si fueran descubrimientos latinoamericanos. No digo nada contra Marx y Engels, pero uno nació en Tréveris y el otro en Barmen, y ambos ocupan un lugar importante en la historia europea. Ellos no sólo son desventaja sino también ventaja para dicha historia. No serán del todo desconocidos a los teólogos europeos...”

Inmediatamente después Moltmann lanzó una seria crítica al decir: “Uno se queda con una impresión bastante ambigua en cuanto a la crítica que la teología latinoamericana hace a la teología europea: al principio uno es intensamente criticado y luego, para nuestra sorpresa, nos encontramos con que al final, los críticos confirman con sus propias palabras exactamente la misma cosa que uno ya había dicho.” ... “Ud. presenta la relación positiva entre el reino de Dios y la empresa humana con la historia como vocación, invitación e impulso al compromiso. Nuestras opciones históricas concretas deben “corresponder al Reino (fiel a Barth). Ud. describe la conexión crítica del juicio de Dios a la totalidad de los esfuerzos humanos (fiel a Lutero). Finalmente habla de la “función utópica” de la escatología cristiana, de la fe cristiana como estímulo y reto

para la acción revolucionaria, y de la fe escatológica que hace significativa la inversión de la vida para la construcción de un orden temporal, imperfecto, y de la resurrección de los muertos como el triunfo del amor de Dios y de la solidaridad de Dios con el género humano en la cual lo imperfecto es perfeccionado (fiel a Moltmann). Se puede leer todo esto también en Bonhoeffer, Barth, Gollwitzer, Metz y otros teólogos europeos. Se siente uno dispuesto a coincidir fervientemente con Ud., pero entonces me pregunto, ¿qué sentido tiene su crítica, después de todo?"

La pregunta que uno se hace desde el punto de vista evangélico es, ya que la Teología de la Liberación desarrolla un gran y determinante papel en la acción pastoral, cuál es el aporte real en la reflexión teológica. Nosotros tendemos a ver en los temas que nos presentan, problemáticas ya tratadas en la teología protestante de varias décadas atrás. El volver a la búsqueda del Jesús histórico como lo hace en su *Cristología* Jon Sobrino nos recuerda un poco a Albert Schweitzer con su "*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*" obra monumental, editada, me parece, en 1906.

Y aquí se nos presentan ciertos problemas que deseáramos, si no aclarar, mostrar nuestro punto de vista como protestantes y con esto no quisiera ser demasiado rudo, pero el decir otra cosa me parecería hipocresía y es lo menos que deseáramos para encuentros como estos, que son tan importantes para nosotros y en donde debe reinar la caridad cristiana y la sinceridad. Roger Mehl en su libro "*Ética católica y Ética protestante*" dice: "La discusión sólo es posible entre hombres de buena fe y la buena fe supone un acuerdo fundamental, un acuerdo a nivel de intenciones. Pero tal acuerdo no es posible si en principio no se admite que la posición del otro puede convertirse en interrogante para nosotros mismos. La reciprocidad de la interpelación caracteriza la discusión" Y termina este párrafo diciendo: "La discusión perdería su seriedad ética si no fuera un replanteamiento recíproco."

Hace ya más de 15 años escribí un artículo para ser tratado en clases que titulé "Preguntas para un diálogo" en donde decía: "Necesitamos con urgencia entablar un diálogo con la Teología de la Liberación. Es necesario

que se intercambien ideas entre las teologías de la Liberación y de la Reforma. sería muy fácil decir que todo está mal y cerrarse a una conversación, o analizarlo todo sin analizar, y nos parece que hay muchas cosas que aún no sido lo suficientemente aclaradas.”

Después hacía algunas preguntas: ¿Qué se entiende por pueblo? ¿Qué se entiende por pobre?; ¿Reino de Dios?; ¿El Éxodo?, ¿una acción social o religiosa?; Praxis y ortopraxis; Eclesiología; Cristología. Una serie de preguntas que nos parecían difíciles de entender, especialmente si tomamos en cuenta la enorme cantidad de literatura que se produjo de parte de la Teología de la Liberación, antes de las dos “Instrucciones de la Sagrada Congregación Vaticana de la Fe sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”.

Lo primero que nos gustaría aclarar es que la Teología de la Liberación se ha llamado a sí misma Teología Popular y suponemos que la Teología de la Reforma es también una Teología Popular. ¿Qué entendemos por Teología Popular? Me parece que nosotros los luteranos entendemos como Teología Popular la que se hace en la Iglesia, por teólogos comprometidos con la Iglesia, que es el Pueblo de Dios y no en una torre de marfil, pues sería una teología de laboratorio. Tenemos un buen ejemplo de esta última teología en la llamada Teología Sueca.

Un teólogo es un miembro de su Iglesia, es decir, es parte del Pueblo de Dios y su teología, es decir el aparato teológico que elabore, deberá tratar de explicar la Palabra de Dios, escuchada en medio de su Iglesia, en el medio de su gente, meditada, analizada y explicitada en tal forma que se entienda como la respuesta, es decir, el Mensaje de la Fe para el hombre de hoy.

Quizás, nos parece a nosotros, que esto sea un problema para los teólogos católicos que intentan dar una respuesta a partir del pueblo, porque desde el Concilio Vaticano I es el 7 Papa quien, finalmente es el único intérprete oficial de la doctrina y quien tiene el *depositum fidei* de esos misterios sagrados entregados por Cristo a la Iglesia.

Además allí está el problema de la identificación del objeto de la fe con la proclamación y confesión de ella.

Contenido de la Fe y Dogma es, prácticamente lo mismo en la Iglesia Católica Romana. No así para los evangélicos.

En los Artículos de Esmalcalda se dice claramente, después de hablar del Dios Uno y Trino en la forma tradicional de los Credos Apostólico, Niceno y Atanasiano (que están junto con las Escritura, la Confesión de Augsburgo y el Catecismo Menor de Martín Lutero en la base confesional de la Iglesia Evangélica Luterana) se dice lo siguiente: "Dado que estos artículos no son motivos de discordia ni objeto de discusión, ya que nuestros adversarios y nosotros lo creemos y confesamos, es innecesario que nos ocupemos ahora más extensamente de ellos"

O sea, Lutero y los Padres Reformadores tomaron los dogmas antiguos como confesiones de fe mientras no fueran contra la Escritura y sirvieran de muro de contención para poner límites a la herejía. Pero no se identificó al Dogma con su contenido; de tal manera que en la segunda parte se refieren al artículo primero y principal: "Que Jesucristo, nuestro Dios y Señor murió por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación (Rom.4,25.) Sólo él es el cordero de Dios que lleva los pecados del mundo (Juan 1,26). Y Dios ha puesto sobre él todos nuestros pecados, (Isaías 53,27). De la misma forma todos los hombres son pecadores y justificados sin ningún mérito por la gracia, por la redención de Jesucristo en su sangre (Rom.3,26.)"

"Ya que es menester creerlo, sin que sea posible alcanzarlo o comprenderlo por medio de obras, leyes o méritos, es claro y seguro que sólo tal fe nos justifica como dice San Pablo en Romanos 3: Pues, 'Nosotros estimamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley'. Igualmente: 'Para que sólo él sea el justo y el que justifica a quien tenga fe en Jesús' (Rom.3.26)"

“Apartarse de este artículo o hacer concesiones no es posible, aunque se hundan el cielo y la tierra y todo cuanto es perecedero. Pues, ‘Ningún otro nombre hay mediante el cual podamos ser salvos’ (Hch.4,12), dice San Pedro en Hechos 4.”

Esta formulación se encuentra más desarrollada en el artículo IV de la Confesión de Augsburgo, en donde se habla de la Justificación y en donde se nos dice que somos justificados por la gracia de Dios, por causa de Cristo mediante la fe. (La Confesión de Augsburgo, compuesta por Melanchthon es de 1530).

Esta única definición dogmática: que hemos sido justificados por la gracia de Dios, por causa de Cristo mediante la fe y que no podemos obtener la justicia delante Dios mediante nuestro mérito, obra y satisfacción, constituye el así llamado *articulus stantis aut cadentis aeclesiae*, el artículo de fe por medio del cual la Iglesia se sustenta o cae. Todo lo demás entra en el orden de la forma de confesar la fe. El objeto de la fe es el “Canon en el Canon”: *Dios ha salvado al hombre por medio de Jesucristo*. Lo demás es formulación de la fe.

Esta idea de reformular la fe, observando solamente lo básico y principal en la Reforma.

En la Teología Luterana, desde la Reforma, pasando por la ortodoxia, se distingue el objeto de la fe y la confesión que la Iglesia hace de ella por medio de la teología, es decir, por medio de sus documentos doctrinales.

Y vemos que la Teología de la Liberación ha tratado de hacer una adaptación teológica, pero se ve viviendo dentro de un esquema que no le permite salir tan fácilmente.

La Iglesia Católica Romana no acepta un magisterio paralelo. Fue eso lo que movió a llamar a Roma a Leonardo Boff, el temor de aparecer en las comunidades de base un magisterio paralelo y la eclesiología que el

franciscano brasileño había expuesto en sus libros

Este sería un primer alcance a la Teología de la Liberación Pero tenemos otros.

La Teología de la Liberación correspondería a lo que el teólogo luterano Paul Tillich denominó "Teología de la correlación", o "Teología correlativa", que es aquella teología abierta, ojos y oídos a los problemas de su lugar de desarrollo. Es la teología que debe intentar dar respuestas a las preguntas que se le hace. La filosofía, la sociología, la psicología, la economía, interrogan y la teología responde. Jamás al revés. Si fuera la teología la que interrogara se transformaría en una simple filosofía de la teología.

La Teología Sistemática es la teología que responde a las preguntas explícitas en la "situación", con la fuerza del mensaje eterno y con los medios que le proporciona la situación a cuyas preguntas responde. Es el método de la correlación, el relacionar las "respuestas" del mensaje cristiano con las "preguntas" del pensamiento contemporáneo. Para que esa correlación sea adecuada, se tendrá que ampliar al máximo posible las áreas de en cuenta con el pensamiento actual. No se contentará con relacionarse con la filosofía del momento, sino que buscará una relación con las otras ciencias humanistas, las ciencias naturales y con la vida intelectual en general, como se presenta, por ejemplo, en la poesía y en la literatura contemporáneas. En el caso en que la filosofía deja de ser pregunta para la teología y se convierte en respuesta y la teología deje de ser respuesta para la filosofía y únicamente pretenda ser pregunta, entonces se podrá hablar de una teología ideologizada. Correlación significa respuesta del Mensaje a las preguntas de la época.

Si la Teología de la Liberación quiere ser respuesta del Mensaje, no podría ser problema para un diálogo. El problema sería si ella quiere transformarse en pregunta.

Será conveniente en este futuro diálogo, si es que llega a darse, que se aclaren algunos conceptos. Para conversar es necesario tener un habla común, hablar un mismo idioma. Es la única manera de poder entenderse. Será bueno recordar la frase del Aquinatense: "Definid y no discutiréis". Lo cierto es que aquí queremos definir para poder discutir.

Tenemos que referirnos al problema de la Semántica que se plantea junto a los problemas teológicos y que a veces, por no resolver a tiempo los primeros, no se puede resolver los segundos.

Se producen malos entendidos. Sabemos que las palabras funcionan como los elementos de un código dentro de una comunidad, y debido a eso están reflejadas muchas veces la costumbres, creencias y supersticiones, o sencillamente la cultura material de la comunidad que habla esa lengua.

Aquí nos referimos al lenguaje teológico. Como cuando expresamos ciertas categorías, o como cuando lo hacemos sabiendo que un concepto puede encerrar diversos contenidos. Nos encontramos, entonces, con problemas de ambigüedad, de homonimia, es decir, de encontrar en la expresión dos significados provistos de idéntica forma fonética, o de polisemia, en donde una misma forma puede poseer diversos significados. Todo esto se presta para una mala comprensión del diálogo.

Es posible que haya entre la Teología de la Reforma y la Teología de la Liberación una diferencia mucho menor a la imaginada, o que ella sea tan profunda que impida totalmente el diálogo. Quizás muchos de los problemas sean semánticos, aunque parece que esta aclaración debe ser siempre semántica y teológica.

Por eso mismo sería importante hacer algunas preguntas a la Teología de la Liberación para aclararla y entenderla en su real dimensión.

¿Qué se entiende por Pueblo?

Cuando se habla de Teología del Pueblo, ¿qué se entiende y se quiere decir por pueblo? Se habla de hacer teología junto al pueblo, a partir

del pueblo. Es necesario saber que se quiere decir con el concepto pueblo, porque en la Biblia, el Pueblo de Dios, el 'Am Yhvh, el *Laos tou Theou* es, en resumen, quien organiza todos los aspectos de la vida de Israel en el Antiguo Testamento, y es lo central en el Nuevo Testamento como la Iglesia, Pueblo de Dios, la *Ekklesta tou Theou*.

El Pueblo de la Antigua Alianza, en donde se designan a los grupos humanos de determinados conjuntos de individuos, con las voces de 'am y *goy*, que denotan características particulares. En Isaías parece que la voz *Lagoyim* se contraponen con 'am. Este último es el conjunto de individuos unidos por relaciones personales entre sí. La relación de este grupo con Dios es subjetivo, personal, Dios es el Dios del grupo, del clan. *Goy* entraña una relación más objetiva y más impersonal. Puede designar a una tropa, o a una comunidad cualquiera, como vemos en Génesis 10, en donde se da la lista de los *goyim* clasificados según la zona que habitaban y el idioma que hablaban.

Israel es 'am y desde Abrahán es 'Am Yhvh.

El propósito de Gén. 12,2; Dt. 26,5, es convertir a este 'Am en *Goy*: "se hizo una nación, grande, poderosa y numerosa. En Ex. 1,9; 32,10, Dios saca a Israel de Egipto para hacerla una nación. "de ti, haré una gran nación." Es la intención de Dios de hacer a Israel un *Goy* organizado, sin dejar de ser 'Am, o sea, que siendo *Goy* se sienta unido por lazos de sangre "mira que esta gente es tu pueblo"(Ex. 33,13 y Dt. 4,6)

Este es un problema que nos presenta el profesor Jorge Pixley, misionero norteamericano bautista en México y América Central, quien en su libro "Éxodo, una lectura evangélica y popular" al referirse a Ex. 12,38, cuando se habla de esa "gran muchedumbre" que se agrega a Israel, dice:

"Es más, "una gran muchedumbre mixta" ('*ereb rab*) se le ha unido para el éxodo. La palabra *éreb* se usa para referirse a las personas que no eran parte original del movimiento. La misma palabra se usa en Neh. 13,3 para aquellos que no eran judíos de buen linaje y fueron excluidos de Judá

por Nehemías. En este momento de victoria, por el contrario Moisés y el pueblo aceptan a quienes se les unen.”

De acuerdo con esta exégesis el Pueblo de Dios del Éxodo parece ser ese *'Am Yhvh* que es Israel más esa *'ereb rab*, esa mezcolanza. Y parece que esta visión es la que se nota más en la interpretaciones del Éxodo por los teólogos de la Liberación y es por eso que es tan importante cuando se habla de una Teología del Éxodo, en donde el sujeto de esta situación es el Pueblo, y parece que ahí se entiende con la palabra pueblo a toda la masa.

Sin embargo, siguiendo la clave hermenéutica de la Reforma, de que la Biblia se aclara con la misma Biblia, podemos creer que este grupo no se integró jamás al Pueblo de Dios.

Lutero en la traducción de este texto al alemán, llama a esta gente *Pöbelvolk* - plebe o chusma. Una expresión peyorativa. Y esta misma palabra vuelve a aparecer en Números 11,4, cuando se habla de los murmuradores que deseaban volver a la tierra de Egipto, a las ollas llenas de carne, que deseaban volver a la esclavitud.

La Biblia de Jerusalén traduce en forma similar: “La chusma que se había mezclado con ellos se dejó llevar por su apetito.” La versión francesa, original de esta Biblia, utiliza una frase aún más fuerte: “*Le ramassis de gens qui s'était mélé...*”, la pandilla que se había mezclado. José María Bover en su Biblia dice: “Y la chusma que iba en medio del pueblo concibió gran apetito”. Martin Buber en su famosa traducción de la Biblia hebrea al alemán coloca: “*Aber der Mischmasch, der drunter war*”, la mezcolanza que estaba abajo, que también es una forma despectiva. Es un grupo que se ha metido dentro de esa comunidad que busca la libertad y que confía en Dios, pero no participa ni en sus anhelos ni en sus creencias. Está en medio del Pueblo de Dios pero no es parte del Pueblo de Dios. No puede participar de los títulos y funciones del Pueblo de Dios que es santo, consagrado a Yhvh, puesto aparte para él, su posesión propia, mediador, bendición de Dios.

Indudablemente que el problema es bastante difícil de explicar, pero nos parece que reducir al Pueblo de Dios a un simple concepto sociológico es sencillamente una exageración. Posiblemente serviría y se podría aclarar con los conceptos de Iglesia latente y manifiesta.

Algo similar encontramos con la expresión: "los pobres y los oprimidos". ¿Qué concepto hay detrás de esto?

Personalmente estoy convencido que Dios ha hecho su opción preferencial por el hombre, y muy especialmente, por el hombre que se encuentra oprimido y angustiado, el hombre aplastado.

Jesús es la demostración de ese amor de Dios a la humanidad. De tal manera que cuando exige su reconocimiento, el de ser Hijo de Dios, se tiene que reconocer que las obras de Jesús, como las del Padre, comunican vida al hombre.

Jesús hace alusión a un rasgo claramente expresado en el Antiguo Testamento, que se describe en la solicitud de Dios por su pueblo, especialmente por los débiles. Se le llamaba justo porque hacía justicia al oprimido, rehabilitaba al calumniado, rompía el yugo opresor.

La pobreza de que habla la Biblia no es solamente una condición económico-social, sino que puede ser una condición interior, una actitud. Encontramos, además, la pobreza efectiva, que es la pobreza material que es buena cuando está inspirada en la confianza filial en Dios y allí encontramos la pobreza voluntaria.

La pregunta que nos hacemos es ¿cómo comprendemos este actuar en favor de los desposeídos? ¿Tiene también un sentido estrictamente político sociológico?. No nos imaginamos tal cosa y creemos ver en esta acción un imperativo que nos mueve el amor cristiano en favor de los más débiles y de ser así la Teología de la Liberación nos enseñaría algo que es muy importante para el evangélico y especialmente para el luterano: somos justificados por Jesucristo por su gracia y por la fe, pero una vez

justificados somos 12 impulsados a hacer justicia con nuestro prójimo. Conocida es la frase de Bonhoeffer escrita en la prisión: "a los cristianos no nos queda otra cosa que orar y hacer justicia". La justicia no es solamente un deseo y una buena intención por parte de los cristianos, sino que el que haya justicia debe ser considerado como el realizar la voluntad de Dios en la sociedad en que vivimos en una forma activa, como lo leemos en Mateo 25. Enfocado así vemos que la justificación por la fe tiene fruto en la justicia. La justicia como fruto de la justificación. Una obra de la fe, de amor y agradecimiento, no una obra meritoria.

Otro concepto importante y que merece una reflexión es el de Reino de Dios.

¿Es este concepto sociológico o escatológico? En nuestro caso no podemos entenderlo sino como Escatológico.

Reino de Dios y presencia de Dios, prácticamente son sinónimos. Especialmente en Marcos. Y nada podemos hacer por la "construcción del Reino de Dios". Lutero dice: "*Das Reich Gottes wird nicht bereit, sondern es ist bereit*", el Reino de Dios no estará listo, sino que ya está listo.

Lo que sí es sociológico es que nosotros los hombres, por medio de nuestra vocación, es decir, del llamado que nos hace Dios a servir en el lugar que nos corresponde en la sociedad, como buenos administradores y colaboradores en el orden de la Creación, con nuestros talentos y capacidades, dados por Dios, debemos edificar la sociedad más justa y perfecta que nosotros podamos, pero que nunca se puede confundir con el Reino de Dios. Mientras haya más justicia, más paz, más fraternidad cristiana en la tierra, estará más presente Dios y más presente estará su Reino.

Parece que el problema se presenta en la formulación. De hablar del Reino o Reinado de Dios que nos cuesta no interpretarlo en otra forma que no sea un esquema social. Pero así como Dios es "lo completamente otro" para el hombre, también lo es su Reino o Reinado. "El Reino de Dios es

como un nombre que dio una gran fiesta.

Nuestra tarea cristiana es hacer resaltar los valores cristianos en nuestra sociedad, una sociedad más justa, con las mismas posibilidades para todos, sin marginalizaciones odiosas, viviendo el *Shalom*, dentro de sus limitaciones, es lo que podemos aspirar. Pero no construiremos el Reino de Dios. El Reino de Dios, la Presencia de Dios, se harán más patentes si realizamos, lo que todavía no se ha hecho: hacer valer la justicia que produce la paz, y vivir la paz que engendra la justicia.

Es enormemente válido ese grito de Jesús en el Evangelio de Mateo: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia".

Un tema sumamente importante y de interés y que presenta la Teología de la Liberación es la Eclesiología. Este extraño fenómeno que se ha notado en la Iglesia Católica con el apareamiento de las Comunidades Eclesiales de Base. Que para nosotros nos parece que corresponde a la *Ecclesiola in Ecclesia* de los pietistas de los siglos XVII y XVIII.

¿Qué significa esto para Roma?

El teólogo que más profundamente ha tratado el tema en sus libros es Leonardo Boff. Allí plantea una nueva forma de hacer iglesia "la reinención de la Iglesia", como es el subtítulo de su libro "Eclesiogénesis" y que se repite después en "Iglesia, Carisma y Poder".

Boff habla de una Iglesia que sale desde las bases. Cuya teología nace en las bases, desde la comunidad misma.

Pero choca con la forma de la Iglesia Católica, en donde el Magisterio, que en su última instancia es el mismo Papa, el que determina el pensamiento de la Iglesia. Lo que Boff propone es, prácticamente, un magisterio paralelo que Roma no acepta.

Para el evangélico el problema está, al menos teóricamente, solucionado, porque la Iglesia, de acuerdo con el artículo VII de la Confesión de Augsburgo es "la congregación de los creyentes en donde el Evangelio es predicado en forma pura y en donde los sacramentos se administran en forma correcta de acuerdo al Evangelio." Cumpliendo con esos requisitos se es Iglesia. Pero la Iglesia Católica tiene una connotación: "la unión con el Obispo de Roma".

Donde está el Papa allí está la Iglesia Católica. Los evangélicos identifican más a la Iglesia con el Pueblo de Dios, la visión católica es jerárquica, piramidal.

Lo que Boff propone llevaría, inevitablemente a un quiebre de la Iglesia Católica. De allí que lo hayan llamado al Vaticano y que el franciscano echó pie atrás diciendo: "Pre fiero estar con la Iglesia que solo". Lo que pasó después, en junio de 1992, lo desconocemos.

La Cristología. La Teología de la Liberación le da gran importancia al Jesús Histórico, no solamente a su muerte en la cruz. Importante es el libro de Ion Sobrino para darse cuenta de la perspectiva que se tiene.

Los evangélicos tenemos interrogantes que el mismo Sobrino elude hábilmente al no querer tratar los dogmas católicos en relación con Cristo. Sobrino pasa por alto el Dogma de la Inmaculada Concepción sin oponerse a ella, pero argumentando que no es necesario entrar en detalles.

Pero de acuerdo a este Dogma proclamado en 1854 y que es muy vivo en América Latina, María, gracias a la aplicación anticipada de los méritos de Cristo, nace sin pecado, 14 con el objeto de crearle al Salvador un seno carente de pecado. Ella nace sin pecado y, por consiguiente, también su hijo.

Con esto Jesús queda fuera del común de la naturaleza humana, no se hace "carne", en el sentido en que lo dice Pablo: *katá sárka*, según la carne y la palabra *sark* quiere decir carne, cuerpo terrenal y también carne

pecadora o con tendencia al pecado Y con ello se aleja, obviamente de todo el sentido del "vaciamiento" del que nos habla el Apóstol en su carta a los Filipenses (2,5-11).

Y esto significaría que Jesús no es, de forma alguna representante del hombre corriente, sufriente y oprimido, como lo presenta la Teología de la Liberación. Nosotros también creemos que Jesús de Nazaret vivió y convivió con los hombres de su época, no diferenciándose en nada, expuesto a la tentación y a la debilidad. Se hizo igual a nosotros, excepto en el pecado. Y ¿cómo se entiende si era de naturaleza pecadora? Se interpreta echando mano nuevamente a Lutero. El Padre de la Reforma dice que el pecado es la incredulidad. Los otros pecados que conocemos son efecto del pecado principal que es la incredulidad. El ser incrédulo no es una posición neutra, sino una muy decidida posición frente a Dios. Nosotros los hombres somos excéntricos, es decir, nuestro centro está fuera de nosotros, está en Dios y giramos alrededor de él. El ser incrédulo significa dejar de girar alrededor de Dios y colocarnos nosotros en el centro y hacer que todo y todos giren alrededor nuestro. El ser egoísta cerrados a Dios y cerrados a los hombres. Esa es una actitud que jamás tuvo Jesús. Su voluntad se conjugaba con la voluntad de Dios y permanentemente estaba en la actitud de dependencia, que nosotros, con nuestro natural egoísmo, olvidamos y hacemos que todo gire en derredor nuestro.

Un aspecto de una teología latinoamericana que sólo hemos tocado de paso es la corriente protestante teológica de la Liberación. A comienzos de la década de los 60 se comenzó a vivir en algunas iglesias evangélicas sudamericanas una inquietud teológica debido a la situación de opresión que se vivía en este subcontinente. Los movimientos que se expresaron en este sentido se hicieron más notorios en las conferencias que la Iglesia Metodista llevó a cabo en Buenos Aires, Argentina en febrero de 1962 sobre "La vida y misión de la Iglesia Metodista en América Latina" y el Congreso sobre "La vida y misión de la Iglesia y su misión en Latinoamérica" que fue una reunión continental de estudio llevado por la Iglesia Presbiteriana en Bogotá, Colombia, en

diciembre de 1963. A esto es necesario agregar el aporte del Movimiento de Estudiantes Cristianos (MEC) y el de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). El Movimiento Estudiantil Cristiano ya estaba presente a principio de los 50 y en 1964 se encontraba en casi todos los países latinoamericanos. El personaje que estuvo presente en ambos movimientos fue el misionero presbiteriano norteamericano Richard Shaull, quien vivió en varios países de Sudamérica, entre ellos en Chile y que en la Segunda Conferencia de Iglesia y Sociedad, realizada en Ginebra en 1966 en donde se desarrolló la teología de la revelación ayudando a captar la injusticia institucionalizada y la complicidad profana de las Iglesias, así como la necesidad de transformación de las estructuras satánicas. Allí Shaull introdujo el tema de la revolución. Shaull ha dicho que él no pretendía desarrollar una teología sistemática de la revolución sino plantear el problema de la relación entre la vocación cristiana y la participación en la lucha revolucionaria por parte de los cristianos. Según él, la vocación cristiana podría alimentar una auténtica vocación revolucionaria.

ISAL surgió en forma organizada en Huampaní, Perú, en 1961, como la Primera Conferencia continental, más tarde se realizó otra en El Tabo, Chile.

El profesor Arturo Chacón, en el primer número de la revista "Teología en Comunidad", 1987, de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, en un extenso artículo titulado: "Sólo se puede hacer teología ahora y aquí", señala: "En ese año (1968) se percibe un cambio de lenguaje y orientación en la producción teórica de los evangélicos comprometidos en el proceso social. Ya se deja de hablar de *revolución* y se pasa a hablar de *liberación*. Además, se advierte un cambio de práctica, tomando como sujeto al pueblo, aunque todavía con un tinte asistencialista"

Uno de los participantes activos en ISAL era el teólogo brasileño Rubem Alves quien estudiaba, a mediados de los años 60, en el Seminario Teológico de Pincenton bajo la tutoría de Richard Shaull criticó el lenguaje del existencialismo, del bartianismo, y la de recién aparecida teología de la esperanza. Alves criticó a Moltmann acusándolo de tener

una visión denasado eclesiocéntrica. Al igual que muchos de sus colegas de ISAL, había, prácticamente, dejado de lado el papel que pudiera tener la Iglesia. Insiste que Moltmann ha vaciado al presente de su contenido trascendente, al introducir en la dinámica de la historia un elemento semejante al *primum movens* aristotélico. Otro crítico de Moltmann es Míguez quien en 1975 después de decir que "Moltmann es el teólogo con quien la teología de la liberación está más endeudada y con el cual manifiesta la más clara afinidad", Agrega que Moltmann aún no ha entendido el desafío fundamental de la teología latinoamericana y que permanece todavía dentro del círculo de la teología política europea, lo cual no disminuye el valor de su aporte significativo al diálogo. La carta de Moltmann a Míguez, a la que hicimos referencia, se ha entendido como una fuerte respuesta a sus críticos.

Para terminar es interesante anotar que en su primera "Instrucción", el Cardenal Ratzinger además de condenar dogmáticamente el método de análisis social por ser marxista, condena la hermenéutica de la Teología de la Liberación, a la que acusa de ser protestantizante y proveniente de Bultmann. El teólogo Ricardo Foulkes B. en su artículo sobre Bultmann, aparecido en "Teología alemana y Teología Latinoamericana de la Liberación. Un esfuerzo de dialogo" (San José de Costa Rica, 1990) dice: "Los teólogos latinoamericanos, en su gran mayoría, no se sienten atraídos por el sistema de Bultmann. Todos han pasado por las aulas donde la realeza de Bultmann no se ha cuestionado mucho, no obstante las experiencias existenciales de la guerra, desnutrición y dominación imperialista, les ha convencido que un sistema que protagoniza casi exclusivamente al *individuo* y sus decisiones, no ha captado la esencia del evangelio."

IGUALDAD Y LIBERTAD

La Lucha Evangélica

Lee Iverson

Con la publicación de la ley 19.638 en el *Diario Oficial*, la lucha de los evangélicos chilenos por la igualdad ante la ley ha logrado un hito en la jurisprudencia chilena del siglo veinte. Pero esta ley no marca el fin del camino, mas bien indica un cambio definitivo en la vía, por el pluralismo y la democracia como la base para la institucionalidad chilena y su relación con lo religioso en el siglo XXI.

Esta ley refleja el progreso histórico que Chile ha hecho desde sus inicios como una Colonia, cuando el pensamiento era fuertemente controlado hacia un régimen de plena democracia y libertad de consciencia. La ley es el resultado de un debate histórico sobre la igualdad en una sociedad que ya es pluralista en lo religioso, y la libertad de cada agrupación religiosa para autogobernarse.

Durante el siglo XIX, y hasta la constitución de 1925, la cuestión de la igualdad jurídica de las otras Iglesias y Confesiones con la Iglesia Católica Romana estaba latente. La Constitución de 1833 era confesional, diciendo en su artículo 5 que:

La religión de la República de Chile es la Católica Romana Apostólica, con la exclusión del ejercicio público de cualquier otra.

La Constitución de 1833 también obligó al Presidente a jurar que observaría y protegería la religión católico romana. El Presidente tenía poder para nominar, con el consentimiento del Senado, los arzobispos, obispos, cánones y prebendas de las catedrales, eligiendo de una lista de tres personas propuestas por el Consejo de Defensa del Estado. También,

tenía el derecho de *patronato*, y de admitir o rechazar bulas papales y decretos conciliares con el Consejo de Defensa del Estado y el Consejo. Poseía jurisdicción en todos los casos del patronato eclesiástico. Visto en todos sus aspectos, la Constitución de 1833 conservó a la Iglesia Católica Romana como la religión oficial de Chile, pero también permitió muchas intervenciones por parte del Presidente y otros organismos del Estado chileno en el gobierno eclesiástico y la administración de la Iglesia Católica. No era una "Iglesia libre en un Estado libre". La Iglesia Católica era una Iglesia oficial, controlada en aspectos importantes, incluso su financiamiento, por el Estado. En teoría, era protegida de la competencia de otros credos religiosos por la prohibición constitucional del ejercicio público de ellos. Sin embargo, la Ley Interpretativa de 1865, que permitió a otras confesiones funcionar en edificios privados, fundamentalmente rompió el monopolio religioso de la Iglesia Católica en Chile.

El debate sobre la relación de las Iglesias con el estado en la última mitad del siglo XIX, se caracterizó por la lucha entre, por lo menos, tres grupos de intereses. La Iglesia Católica intentó conservar su monopolio religioso, sus relaciones y privilegios con el Estado en las áreas de la ley de la familia⁶.

Las Iglesias Evangélicas buscaron romper el monopolio de la Iglesia Católica en relación con el Estado, y obtener el derecho a evangelizar y constituirse públicamente como iglesias. Los partidos políticos liberales y radicales exigieron la separación del Estado de sus responsabilidades y preferencias en favor de la Iglesia Católica, y la construcción de un Estado más secular.

La primera victoria en esta lucha fue de los radicales, aliados con los evangélicos. Durante la presidencia de José Santa María, el congreso aprobó las Leyes de Matrimonio Civil, Cementerios Civiles y Registro

6

Especialmente con relación al matrimonio, el sepulcro, y registro de nacimientos.

Civil; eliminó el reconocimiento de la autoridad pública a la Iglesia Católica en estas temas y creó organismos del estado para administrar estas áreas para todos los chilenos, sin discriminación por motivos religiosos.

El primer intento de modificar la Constitución de 1833 para separar la Iglesia Católica Romana y el Estado, fue entregado al Congreso en esta misma época, resultando en una fuerte polémica de la jerarquía católica. En una carta fechada el 1° de abril de 1888, el Arzobispo de Santiago dice:

Tal acta será una calumnia terrible; dividirá la familia chilena; será contraria a la moralidad, será contra las enseñanzas de la religión y levantará un Estado monstruoso sin Dios.

El proyecto fue votado tres veces en el Congreso, y siempre fue rechazado.

La separación de la Iglesia y el Estado se logró con la Constitución de 1925. La necesidad de una nueva Carta fue urgente y reconocida por todos. El Presidente Alessandri fue muy firme en su posición que la nueva Constitución tenía que incluir un artículo que produciría tal separación y que fuera garantía de la libertad de conciencia. La jerarquía de la Iglesia Católica Romana no estaba en favor de la separación, pero reconoció su inevitabilidad. Propuso negociar un concordato anterior a la aprobación de la Constitución nueva, pero Alessandri insistió en la necesidad urgente para someter a los votantes. Esto no daría tiempo para una negociación prolongada, aunque tal vez un concordato podría ser logrado después de la aprobación de la nueva Constitución. El Nuncio arregló una reunión entre Alessandri y el Arzobispo de Santiago siendo el argumento del Arzobispo en favor de su posición el siguiente:

“Vea, Presidente, dentro mi religión y mi dogma, yo rechazo y no puedo aceptar la separación de la Iglesia del Estado; pero, como usted me afirma que es un hecho y que esta resuelto a llevar adelante esa reforma en todo caso, no dispongo de ningún medio para impedirlo. Tengo que resignarme limitándome a decirle que si usted hace la separación en las mismas condiciones que está en Brasil, yo le agradeceré mucho y también se lo agradecerá la Iglesia.”⁷

Los autores de la nueva constitución prepararon el texto siguiente:

...La Constitución asegura todos los habitantes de la República:

Artículo 10, No. 2 La libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias, y el ejercicio libre de todas los cultos que no se opongan a lo moral, a las buenas costumbres o al orden público. Las confesiones religiosas pueden erigir y mantener templos y sus dependencias bajo las condiciones de seguridad y higiene fijadas por las leyes y ordenanzas.

Las iglesias, confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto tendrán los derechos que otorgan y reconocen, con respeto a los bienes, las leyes actualmente en vigor, pero ellos quedarán sujetos, dentro de las garantías de esta Constitución, al derecho consuetudinario para el ejercicio de dominio de su propiedad futura.

7

Fidel Araneda Bravo, Historia de la Iglesia en Chile, Santiago, Ediciones Paulinas, 1986, p.710.

Los santuarios y sus dependencias, destinado exclusivamente al servicio de un culto estarán exentos de toda clase de contribuciones.

En sus artículos transitorios, la nueva Constitución contuvo una cláusula para continuar el apoyo financiero del Estado a la Iglesia Católica Romana para un período de 5 años después de la aprobación de la Constitución.

Adicionalmente, la Constitución de 1925 puso fin al derecho de *patronato* por parte del Estado al eliminar los artículos de la del 1833 referidos a ello. Esta fue una victoria significativa para los Católicos, ya que por primera vez en la historia de Chile los obispos podrían ser nombrados sin la necesidad de consentimiento del gobierno chileno. Esto, combinado con el corte de ligaduras financieras de apoyo del Estado a la Iglesia Católica, permitiría a la iglesia ganar una nueva independencia, la cual sería importante en los años por venir.

Después de la aprobación de la Constitución, hubo negociaciones entre Roma y el gobierno Chileno con respecto a un concordato, pero no resultó ningún tratado en los siete años que duraron las conversaciones. La separación entre iglesia y estado ocurrió dentro del contexto de una falta notable de derecho positivo. La única legislación en efecto relacionando la situación legal de la iglesia con una calidad de persona jurídica en Chile, además del artículo de la Constitución mencionado previamente, eran dos artículos del Código Civil, inalterados desde el tiempo en el los redactó Andrés Bello en 1845. Uno es el artículo 586, que aparece en un capítulo relacionado con propiedad en general, que señala :

Las cosas que han sido consagradas para el culto divino, se regirán por el derecho canónico.

El otro, es el el artículo 547, que está en el capítulo relacionado con las corporaciones de derecho privado y que en parte expresa:

Tampoco se extienden las disposiciones de este título a las corporaciones o fundaciones del derecho público, como la nación, el fisco, las municipalidades, las iglesias, las comunidades religiosas, y los establecimientos que se costean con fondos del erario: estas corporaciones y fundaciones se rigen por leyes y reglamentos especiales.

Dada la falta de leyes claras y actualizadas en el área, y que la Constitución de 1925 no contuvo leguaje explícito con respecto a personalidad jurídica de las iglesias, no es sorprendente la controversia sobre si la Iglesia Católica quedaba como una corporación de ley pública después de 1925. Tres posiciones se desarrollaron. La primera era que la Constitución nueva implícitamente había abrogado el artículo 547, y por esto, dado que la Iglesia Católica ya no era parte del Estado, ella era una corporación de derecho privado igual que las otras Iglesias. La segunda posición abogaba que la Iglesia Católica quedaba como una corporación de derecho público, solamente con respecto a la propiedad que ella había poseído antes de la Constitución de 1925; todos los bienes adquiridos después tenían que estar bajo dominio de una nueva corporación de derecho privado. Esta debía formarse del mismo modo a la empleada por las iglesias Protestantes. La tercera posición era que la Iglesia Católica, que existía como una corporación de derecho público desde su llegada a Chile continuaba gozando este status bajo la nueva Constitución.

La pregunta fue debatida entre juristas por más de diez años solamente después de 1940 se podría decir que, por fin, hubo un consenso: que la Iglesia Romano Católica es una corporación de ley pública. Pero esta posición nunca fue expresada en el derecho positivo chileno, y tampoco fue resuelta por litigio en los tribunales. En el caso de las Iglesias Evangélicas, la situación era aún más ambigua. Aunque algunos de los juristas que habían concluido que la Iglesia Católica era una corporación

de derecho público, también dijeron que las Iglesias Evangélicas y las otras confesiones religiosas tendrían el mismo status como corporaciones de derecho público. La práctica administrativa del Estado y del Ministerio de Justicia continuaron exigiendo que las Iglesias otras que la Iglesia Católica obtuvieran personalidad jurídica por cumplir con los requisitos del Código Civil y el Decreto Supremo nro. 110 del Ministerio de Justicia al formar una corporación de derecho privado. Entonces se originó una discriminación en el trato de la Iglesia Católica Romana relacionada con las otras Iglesias y confesiones.

La discriminación en el trato de las Iglesias en Chile no era una cosa trivial. Por conservar la idea que las Iglesias no Católicas Romanas podían ser aceptadas como personalidades jurídicas solamente por la vía de obtener una personalidad jurídica de derecho privado, el Estado mantuvo en la práctica un mecanismo de control sobre ellas bastante parecido al poder de *patronato* que había tenido en relación con la Iglesia católica hasta la Constitución de 1925. La jurisprudencia dijo que la decisión de entregar o no una personalidad jurídica de derecho privado, es una facultad sujeta a la discreción absoluta del Presidente de la República, quien tiene autoridad personal, no sujeta a cualquier revisión por otros organismos del gobierno ni de los tribunales. La autoridad del Presidente para cancelar la personalidad jurídica de derecho público, también fue entendida como un poder discrecional pues él tenía el derecho absoluto para cancelar una personalidad jurídica de este carácter en cualquier momento, sin la necesidad de cualquier revisión o debido proceso. Tanta discrecionalidad en el Presidente y la práctica del Consejo de Defensa del Estado de exigir reparos a los estatutos de las corporaciones de las Iglesias Evangélicas, las dejó muy vulnerables a presiones por parte del gobierno civil. Si ser una corporación de derecho privado, no es precisamente igual a existir bajo el *patronato real* controlado por el Estado. Ambas situaciones ofrecieron amplias oportunidades y medios para intromisiones por parte del Estado en la administración interna de una Iglesia.

Por este repaso de la historia , podemos ver que las temas más dinámicos en la historia de la relación Iglesia - Estado en Chile, son dos:

primero, un movimiento desde un monopolio religioso por parte de la Iglesia Católica Romana hacia un pluralismo religioso con más respeto de los derechos e igualdad de todas las confesiones religiosas; y, segundo, la búsqueda por parte de ambas, la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas, por limitar los mecanismos de control de su iglesia por parte de entidades del Estado. Estos son temas fundamentales en el debate sobre el proyecto de ley ya aprobado, y es muy probable que continuarán delineando el debate sobre cuestiones de la relación de las Iglesias con el Estado en el futuro cercano.

EL DESARROLLO DEL PROYECTO DE LEY

La ley se basa en la historia constitucional chilena, especialmente en la Constitución de 1980. Las Actas de la Comisión Constituyente (la Comisión Ortúzar) contienen un largo debate sobre el texto del artículo 19, nro. 6 de la Constitución en relación con las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, contenidas en el artículo 1, nro. (2). [La Comisión concluyó que, tratar las personalidades jurídicas de las Iglesias Evangélicas y de las otras confesiones religiosas de una manera distinta a la Iglesia Católica Romana, es una violación de la garantía constitucional de igualdad ante la ley]. Por eso, es claro que el sistema administrativo en el cual había un reconocimiento *de hecho* de la personalidad jurídica de la Iglesia Católica y al mismo tiempo, de exigencia para que las otras Iglesias y confesiones obtuvieran personalidad jurídica de derecho privado, era inconstitucional bajo la nueva carta. En el pensamiento de la Comisión, el tratamiento de las personalidades jurídicas tenía que ser esencialmente idéntico para cumplir con el precepto constitucional de igualdad ante la ley. Pero, ¿ambas deben ser tratadas como corporaciones de derecho público o privado? La respuesta de la Comisión se fundaba en su interpretación del antes mencionado artículo 547 del Código Civil, que las iglesias y comunidades religiosas no son sujetas a derecho privado, porque ellas, como la nación y el fisco, son corporaciones de derecho público que se rigen por leyes especiales. La Comisión decía que esto significaba que ambas -la Iglesia Católica y las otras Iglesias y

Confesiones, como las Iglesias Evangélicas-, son corporaciones de derecho público dentro el artículo 547. Después de tres días de profundo debate, la Comisión Constituyente concluyó que tal discriminación sería inconstitucional bajo la nueva carta, y dejó la siguiente constancia en las Actas Oficiales de la Comisión, en la sesión 132, celebrada el 23 de junio de 1975:

Al prestar su aprobación al nuevo precepto constitucional que consagrará esta garantía, en los términos indicados, lo hace en la inteligencia de que todas las iglesias y confesiones religiosas tienen personalidad jurídica de derecho público, ya que cualquiera discriminación al respecto significaría violar el principio de igualdad ante la ley y desconocer la propia disposición del actual artículo 1°, N°2. . . .

Como parte de su debate, la Comisión discutió la necesidad de legislar para establecer un registro de iglesias, donde cada iglesia o confesión que quiere reconocimiento de su personalidad jurídica de derecho público por parte del Estado chileno, podría inscribir su estatuto.

Sin embargo, las autoridades del régimen militar no promulgaron la legislación necesaria para implementar esta garantía constitucional en los siguientes años del régimen.

Con el retorno a la democracia en 1990, el asunto de la personalidad jurídica de las iglesias volvió al debate político. Durante su candidatura, el Presidente Aylwin prometió apoyar la legislación para reconocer la personalidad jurídica de derecho público de todas las iglesias, incluso las evangélicas. Después del triunfo del Presidente Aylwin, las Iglesias Evangélicas expresaron gran interés en trabajar el tema y en 1991 se formó la Coordinación Evangélica que asumió, como una de sus tareas principales, el "lobby" para hacer realidad el compromiso del gobierno.

La Comisión Jurídica de la Coordinación Evangélica fue formada también en 1991, comenzando investigaciones jurídicas en el área. Inicialmente, no se sabía los detalles de la situación jurídica de la Iglesia Católica; la primera impresión era que probablemente existía una ley especial, como fue indicado en el artículo 547 del Código Civil. La idea era que después de encontrar esta ley, sería simple revisarla con el propósito de modificarla para hacerla aplicable a todas las iglesias, y no sólo a la Católica.

La verdad llegó después de poca investigación. Salvo los mencionados artículos en el Código Civil y los textos constitucionales mismos, no existía un derecho positivo sobre el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia Católica en el derecho chileno. No había un reconocimiento expreso de su situación después de 1925 y todo lo que existía estaba básicamente situado en la costumbre y en una situación de hecho. Más aún, había un fallo de un tribunal regional electoral en 1987 que concluyó que la Iglesia Católica era una corporación de derecho privado, no público. En esta situación, resultó obvio que el proceso legislativo no sería tan fácil. Lo más probable era que sería necesario abogar por un proyecto de ley que no solamente reconociera la igualdad de todas las iglesias y confesiones en sus derechos y obligaciones ante del estado; sino que fuera también un proyecto de ley que buscara codificar en el derecho positivo, los derechos que las Iglesias de derecho público han ejercido de pacto en los años después de 1925, para aplicarlo a todas las Iglesias.

La otra conclusión de la Comisión Jurídica fue igualmente importante. Parecía que la historia de intromisiones por parte del Estado en la administración interna de las Iglesias Evangélica y también la Católica, era muy extensa y esencialmente continuada en la historia del derecho chileno. Si los derechos de las Iglesias a autogobernarse en Chile serían respetados, una nueva ley tendrá que incluir garantías explícitas contra la intervención del Estado en asuntos internos de ellas. Más aún, para tener las mejores posibilidades de que esas garantías fuesen observadas, sería importante que todas las Iglesias Evangélicas y la

Católica- entendieran y apoyaran el derecho de todas a la autonomía en su forma de gobierno.

El gobierno había formado su comisión para preparar un proyecto para enviar al Congreso. Dicha comisión pronto abandonó el compromiso de preparar un proyecto que produjera el reconocimiento de corporaciones de derecho público para las Iglesias Evangélicas, y empezó a escribir un proyecto que sería aplicado solamente a las Iglesias Evangélicas, continuando ellas como corporaciones de derecho privado e imponiendo restricciones y controles adicionales por encima de los controles existentes para las otras corporaciones de derecho privado. La Comisión Jurídica y la Coordinación Evangélica expresaron su preocupación por el contenido del borrador del gobierno, lo que dificultó considerablemente la relación entre la Coordinación y los abogados gubernamentales. En fin, el proyecto fue entregado al Congreso en una forma que la Coordinación consideró inaceptable, y enviado a la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados, que después de algunos meses de trabajo, el gobierno entregó un nuevo grupo de indicaciones. Cuando la Comisión Jurídica y la Coordinación Evangélica leyeron las nuevas indicaciones, sus preocupaciones cambiaron hasta la alarma. Las nuevas indicaciones ampliaban los controles del Estado sobre las Iglesias, al punto que al Ministerio de Justicia se le daban facultades para intervenir directamente en los procesos de disciplina de una iglesia, pudiendo comenzar los por su propia moción, y con el poder para tomar una decisión administrativa, inhabilitando pastores en el ejercicio de sus oficios eclesiásticos y de imponer multas sobre ellos, todo sin derecho a un proceso en los tribunales.

La Coordinación lo objetó fuertemente ante todas las bancadas parlamentarias, y pidió que el proyecto, que ya había sido aprobado por la Comisión de Derechos Humanos, fuera entregado a la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia para ser reconsiderado allí. La Comisión Jurídica de la Coordinación Evangélica simultáneamente empezó consultas con constitucionalistas para preparar un informe sobre su inconstitucionalidad, dado su trato desigual de la Iglesia Católica en

relación con las demás iglesias, y por los controles que intentaba imponer sobre las iglesias, como violación de una garantía constitucional de libertad religiosa.

La Cámara aceptó una moción para enviar el proyecto a la Comisión de la Constitución. Por la primera vez en todo el proceso legislativo, se convocó a los representantes de todas las iglesias y confesiones – evangélicos, musulmanes, mormones, testigos de Jehová, judíos y católicos, entre otros – a una sesión conjunta para discutir el proyecto.

La reunión permitió un consenso entre todos los grupos. Todos tenían críticas al proyecto entregado por el gobierno por su discriminación y exclusión de algunas iglesias y por la intromisión inaceptable en los asuntos internos de las iglesias por los órganos del Estado. El Pbro. Fernando Retamal, un canonista de la Universidad Católica, quien estaba presente como representante de la Conferencia Episcopal, fue el último en hablar. El indicó que había defectos en el proyecto del gobierno, que todas las iglesias en Chile debían ser reconocidas como corporaciones de derecho público, y que debía existir una “ley marco” – una ley general que reconociera los derechos a la libertad religiosa que todos los chilenos e iglesias en Chile tienen (incluyendo la Iglesia Católica Romana) y que tuviera un mecanismo para el reconocimiento de su personalidad de derecho público por parte del Estado y el derecho civil. También propuso que debería existir un sistema para negociar acuerdos entre las Iglesias y el Estado en temas particulares, y que quizás podría existir un mecanismo para el reconocimiento de una federación de Iglesias Evangélicas, o de otras iglesias, para negociar tales acuerdos con el Estado. Las líneas del proyecto que Retamal propuso son muy parecidas a la ley vigente en España. La reunión terminó con un gran consenso sobre la necesidad de producir una indicación sustitutiva para reemplazar el proyecto del gobierno. A los pocos días los diputados Elgueta, Cornejo, Elizalde, León, Martínez, Salas y Aguiló prepararon una indicación basada en la ley española.

ESTRUCTURA DEL PROYECTO DE LEY

La indicación, que es la base de la ley que ya ha sido promulgada, es básicamente simple en su estructura.⁸ Los primeros cinco Artículos son principios generales. El 2º es muy importante: prohíbe la discriminación en relación con las creencias religiosas y garantiza que ellas no pueden ser invocadas como motivo para restringir la igualdad ante la ley.

Los artículos 6º y 7º indican los derechos que, por lo menos, están incluidos como partes de la libertad religiosa. Estas son el derecho de profesar, elegir o no, manifestar, cambiar o abandonar su creencia religiosa, practicar o celebrar en público o en privado su culto o festividades religiosas, recibir asistencia religiosa de su confesión⁹, recibir o impartir educación o información religiosa por cualquier medio, y reunirse y/o asociarse para manifestar con fines religiosos. Los derechos de las entidades religiosas incluyen el de ejercer su propio ministerio, establecer su propia organización interna y nombrar sus cargos y enunciar y comunicar su credo o doctrina.

Los artículos 8º al 13º reconocen el derecho de las iglesias y confesiones para obtener reconocimiento de sus personalidades jurídicas en el ámbito público por medio de un registro en el Ministerio del Interior. En breve, la entidad religiosa tiene que registrar su acta de constitución y su estatuto en el registro, que es obligatorio recibirlo. El Ministerio tiene un plazo de 90 días para objetar si en los documentos entregados falta algún requisito. Si no hay objeción o si una de ellas ha sido subsanada, la

8

Por claridad, las referencias a la enumeración de los artículos de la ley son a la ley como fue promulgada, que tiene algunos cambios del texto de la Indicación Sustitutiva original.

9

Este derecho incluye la obligación de los Ministerios de Salud y Defensa a dictar reglamentos general para permitir asistencia en instituciones públicas, como las FF.AA., hospitales y cárceles.

entidad tiene reconocimiento de su personalidad jurídica de derecho público. Existe un procedimiento para reclamar sobre objeciones no subsanados ante de la Corte de Apelaciones.¹⁰

Los artículos 14° al 18° son relevantes al patrimonio y exenciones de las entidades religiosas, que les permiten recibir donaciones. Ambas aplican el derecho común y los estatutos internas de las iglesias al dominio y administración de sus bienes, garantizando igualdad en derechos a exenciones y beneficios tributarias.

El artículo 19° gobierna la disolución de una entidad religiosa, que puede ser llevada a cabo sólo en acuerdo con sus estatutos propios, o en cumplimiento de una sentencia judicial firme, en la que el Consejo de Defensa del Estado ha sido parte.

Los artículos principales que fueron eliminados desde la indicación sustitutiva, son los relacionados con la posibilidad de celebrar acuerdos entre el estado chileno e iglesias individuales o con federaciones. El COE indicó que tales artículos encontraban su base en una cláusula de la constitución española, que específicamente permitió a ese estado celebrar acuerdos con la Iglesia Católica Romana y otras iglesias presentes en España. La Constitución de Chile no tiene lenguaje similar, y, por ello la legalidad de tales acuerdos es dudosa. Más aún, debido al gran número de iglesias evangélicas, no es práctico celebrar acuerdos individuales con cada denominación. En España esto ha sido superado por la creación de una Federación de Iglesias Evangélicas que negoció un acuerdo para sus miembros. Esta asociación es esencialmente una asociación obligatoria por la cual las iglesias españolas no pueden obtener exenciones de impuestos o el derecho de participar en programas públicos de capellanes o educación religiosa, si no pertenecen a ella. El derecho constitucional español permite las asociaciones y colegios profesionales obligatorias. En

10

Los detalles del funcionamiento del Registro serán regidos por un reglamento del Ministerio de Justicia que, a la fecha, no ha sido dictado.

Chile, el derecho constitucional a asociarse también incluye el derecho de no hacerlo, y condicionar el derecho a participar en beneficios o programas públicos al ser miembro de una asociación obligatoria, es inconstitucional.

La indicación sustitutiva fue aprobada en forma unánime por la Comisión de Constitución y su informe fue entregado a la Comisión de Derechos Humanos, que la adoptó también en forma similar. Cuando el informe fue considerado por la Cámara, fue aprobado, de nuevo, en forma unánime, como fue en su consideración en general en el Senado. Fue entregado a una Comisión Especial, presidido por el Senador Mario Ríos Santander. Durante todo este proceso, no había oposición de la Iglesia Católica al proyecto, ni un esfuerzo por ellos de ser excluidos de la ley marco.

Pero cuando la Comisión Especial llegó al fin de su trabajo, la posición de la Iglesia Católica cambió. La primera indicación de esto fue la llegada de una indicación a la Comisión para excluirlos de la ley, lo que fue rechazado por la Comisión porque, en las palabras del Senador Andrés Zaldívar, eliminarles del proyecto sería contra el propósito del proyecto.

Pocas semanas después, en la reunión final en el plan de trabajo de la Comisión Especial el Senador Sergio Díez propuso otra indicación que excluía del proyecto "las iglesias a cuales refiere el Artículo 547 del Código Civil." Esta indicación fue aceptada por la Comisión.

La indicación fue inaceptable para el C.O.E. por dos razones. Primero, si la intención fue excluir la Iglesia Católica de la ley marco, el resultado sería ratificar, por primera vez en el derecho positivo después de la aprobación de la Constitución de 1925, una ley que establecería dos clases distintas de iglesias en Chile. En lugar de eliminar la discriminación de hecho le daría legitimidad. Segundo, y quizás más importante, la indicación tendría el efecto de dejar nulo todo el proyecto.

Aunque la Iglesia Católica pensó que ella era la única a la cual se refiere el artículo 547, como hemos visto anteriormente, la opinión de los

autores de la Constitución de 1980 es que todas las iglesias existentes en el país son iglesias de derecho público a las cuales se refiere el artículo 547. Dado esto, el efecto de la indicación de Díez sería absurdo; el proyecto que estaba destinado a normar el reconocimiento de las iglesias dentro del derecho público, excluiría todas las iglesias de su cobertura.

Por eso en otra sesión de la Comisión Especial, la indicación del Senador Díez fue eliminada del texto. Después de un extenso debate en la Comisión con Jorge Precht, en representación de la Conferencia Episcopal y con el Diputado Valentín Letelier en representación del Nuncio, llegaron a un acuerdo con Juan Alberto Rabah, abogado del COE, para poner en el proyecto en lenguaje similar al que había estado en el proyecto en la Cámara de Diputados, lo siguiente: "El Estado reconoce el ordenamiento, la personalidad jurídica. . . y la plena capacidad de goce y ejercicio de las iglesias, confesiones e instituciones religiosas que lo tengan a la fecha de publicación de esta ley, entidades que mantendrán el régimen jurídico adquirido con anterioridad a ella."

Con este acuerdo se pensó que el proyecto estaba listo para su votación final en el Senado. Pero la Conferencia Episcopal, aparentemente no era feliz con lo obrado por su representante y emitió declaraciones de reclamo contra el proyecto. El Presidente del Senado en ese momento, el Senador Sergio Romero, no puso el proyecto en tabla. Cuando casi la mayoría de los Senadores firmaron una moción para poner el proyecto en tabla para votarlo, el Senador Juan Hamilton hizo una moción para entregar el proyecto a la Comisión de la Constitución para estudiar la constitucionalidad del mismo.

Los reclamos de la Iglesia Católica se basaban en su supuesta inhabilidad para autogobernarse dentro del derecho canónico si ella era considerada en la nueva ley. Señaló que ella tiene una personalidad jurídica de rango constitucional, que ha existido en Chile "desde siempre", y que no podría ser modificado sin consentimiento de ella. Por todo esto,

de acuerdo a su opinión, el proyecto era inconstitucional.¹¹

Las dificultades de su postura son varias. Primero, la situación jurídica ante del Estado chileno ha cambiado varias veces; en la Colonia, la autonomía de los Obispos frente del Estado fue severamente limitada por el *Patronato Real*. Entre la Independencia y 1925, la Iglesia Católica no tenía poder para crear sus propias personalidades jurídicas, lo que era un poder del Ministerio de Culto y Colonización; el Estado también tenía el poder de cancelar personalidades jurídicas de la Iglesia Católica.¹² Si este derecho para auto gobernar sus personas jurídicas es un "derecho adquirido" que ha existido "desde siempre", ¿por qué no fue observado desde 1540 hasta 1925? Y si su derecho de auto gobernarse es una consecuencia de la separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1925, donde la Iglesia Católica dejó ser Iglesia oficial del Estado, ¿por qué ella debe tener derechos de auto gobernarse diferentes en carácter de los derechos de Iglesias que nunca eran oficiales?

Pero lo más obvio es que la Iglesia Católica nunca decía específicamente que -derechos perdería si ella quedaba sujeta a la ley. Si el proyecto- causaba daños a la Iglesia Católica, la falta de una explicación de cómo podría empeorar su situación jurídica, es sumamente curiosa, especialmente cuando se considera que el primer testimonio que los abogados católicos habían hecho ante la Comisión de Derechos Humanos en la Cámara, había admitido que su situación jurídica presentaba dudas, por eso, era por lo menos, discutible.

11 Había seis otros reclamos de inconstitucionalidad discutido en la Comisión, que están discutido en las actas del Senado del 6 de julio de 1999, paginas 1043-1044. Todos fueron rechazados por la Comisión de la Constitución por unanimidad.

12 Un ejemplo de esto puede ser visto en *la Cuestión del Colegio San Jacinto y sus Consecuencias Políticas, Sociales y Religiosas 1904-1905*, en páginas 193 *et seq.* de "Historia 18" Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1983. Es un caso en lo cual había una serie de abusos deshonestos por miembros de un orden religioso encargado de la administración de varios colegios en Chile. La personalidad jurídica de la orden fue cancelada por el Congreso chileno.

En todo caso, la Comisión de la Constitución del Senado rechazó este reclamo de inconstitucionalidad por una votación de 3 a 2, diciendo que el uso de la palabra “mantendrán” en la frase “entidades que mantendrán el régimen jurídico adquirido con anterioridad a ella” al estar expresado en futuro significa que las iglesias actualmente constituidos podrían conservar “su actual régimen jurídico” después de la promulgación de la ley. Pero sugirió un cambio en el lenguaje que es interesante. Propuso cambiar la frase “el régimen jurídico adquirido con anterioridad a ella” a “el régimen jurídico que les es propio”. Con este cambio, el análisis cambia desde una investigación histórica para determinar el momento en lo cual la iglesia adquirió su personalidad jurídica reconocida por el derecho civil – una investigación bastante difícil en el caso de la Iglesia Católica, que ha existido en una situación de hecho – hacia una afirmación que lo que una iglesia conserva es su régimen jurídica propio; es decir, su disciplina interna. Es claro que en el caso de la Iglesia Católica, esta significa su derecho canónico, pero en los casos de otras iglesias o confesiones, significa su disciplina o reglamento interno también. Los hechos históricos del status preferido de la Iglesia Católica en la historia de derecho chileno, no son relevantes en este segundo análisis, y hay menos base para distinguir la Iglesia Católica desde las otras iglesias en este análisis.

La aprobación del proyecto por la Comisión dejó pocas opciones a los enemigos del proyecto. Por un lado, intentaban mantenerlo afuera de la tabla del Senado en sus sesiones extraordinarias; por el otro, buscaron otros argumentos para fortalecer su posición.

El primer argumento fue una declaración que el proyecto no podría ser aprobado con la inclusión de la Iglesia Católica en ella, porque esto violaría un concordato entre Chile y el Vaticano, firmado en el tiempo de la Constitución de 1925. Este fue lanzado por un artículo en *El Mercurio* por Jorge Precht, pero no prosperó por mucho tiempo porque nadie pudo entregar una copia del supuesto concordato, que en realidad no existe.

El segundo fue un ataque frontal contra la idea fundamental del

proyecto: que las Iglesias tienen derechos de ser tratadas con igualdad ante la ley. Este comienza con un artículo, *Proyecto de ley de Iglesias: Una Legislación Deficiente*, publicado en la revista *Mensaje* por Jorge Precht. Los argumentos presentados en el artículo han sido repetidos por otras personas, incluso miembros de la Conferencia Episcopal.

Precht comienza por decir:

El desconocimiento en nuestro medio del significado de la igualdad ante la ley aplicada al derecho eclesiástico del Estado ha llevado al entrapamiento de la Ley de Iglesias y al peligro de que una mala solución dada al problema de constitución de personalidades religiosas, desborde en un conflicto enteramente artificial y gratuito.

El principio constitucional de paridad supone la obligación de dar un tratamiento igual a todas las comunidades religiosas que se encuentran objetivamente en similares condiciones. Hay que dar un tratamiento igual a los iguales y desigual a los desiguales y esto tiene sus raíces históricas en la fuerza que algunas confesiones posean en el desarrollo de una nación.

Tomemos cuatro ejemplos del derecho comparado.

La dificultad con lo dicho por el Sr. Precht es que ninguno de los ejemplos que él presenta son lecturas correctas de la ley de los otros países.

Primero, Precht da el ejemplo de Alemania. Dice sus ideas de "paridad" son implementadas en el tratamiento de la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica Alemana como las dos iglesias de primer nivel, y con las demás en niveles inferiores. Esto es incorrecto, como dice el Profesor Gerhard Robbers, de la Universidad de Trier en Alemania. En lugar de tener un régimen constitucional de paridad, el Profesor dice que la

doctrina esencial en el derecho constitucional eclesiástico moderno en Alemania es la "neutralidad" del Estado en el ámbito de la religión:

Neutralidad significa no identificarse. No existe una Iglesia oficial establecida en Alemania. Las Comunidades Religiosas se organizan como asociaciones privadas o como corporaciones de derecho público. La última forma se aplica a las dos más grandes Iglesias en Alemania, la Católica y la Iglesia Protestante, cada una de las cuales tiene alrededor de 28 millones de miembros. Cada comunidad religiosa que muestra alguna claridad en su duración básicamente puede obtener el status de corporación de derecho público. De hecho existe un gran número de muy pequeñas comunidades religiosas organizadas como corporación de derecho público. Existen algunos derechos específicos relacionados con este status. El principal probablemente es el derecho al impuesto eclesiástico. La Iglesia sólo puede cobrarlo de sus miembros. Algunas de las Iglesias usan el sistema impositivo estatal para que el Estado recolecte el impuesto eclesiástico. Este es un servicio por el cual las Iglesias pagan cuatro o cinco por ciento del ingreso total como recompensa al estado. Más aún, el impuesto eclesiástico ha sido introducido para desincentivar las iglesias estatales y hacer que ellas dependan sólo de sus propios ingresos. El impuesto eclesiástico es una clara consecuencia de la neutralidad religiosa del Estado.

Todas las confesiones en Alemania tienen el derecho a constituirse libremente. Cuando las estructuras que la teología de la iglesia misma dice que tienen que ser observadas en el gobierno de una iglesia están en conflicto con los requisitos del derecho privado civil, los requisitos de derecho privado civil tienen que ser modificados en su aplicación a la iglesia. Como dice el Profesor, la principal distinción entre las iglesias de derecho privado y de derecho público son los impuestos eclesiásticos. Durante los últimos años, el Bundestag ha legislado para disminuir esta distinción por la vía de cortar el monto que puede ser cargado a los

contribuyentes por medio de los impuestos eclesiásticos. Los que serán eliminados enteramente, dejando a todas las iglesias en Alemania dependiendo solamente de las contribuciones que recojan de sus fieles.

¿Es constitucional en Alemania discriminar entre iglesias por razones históricas o por causa de su tamaño? Precht dice que si, pero el Tribunal Constitucional Alemán falló en una sentencia recién sobre la pregunta, expresando:

El Estado, en el cual viven juntos los adherentes de diferentes o incluso opuestas convicciones religiosas o filosóficas, puede mantener la coexistencia pacífica solo si se mantiene total y absolutamente neutral en cuestiones de creencias. Como consecuencia de ello, no puede el mismo poner en peligro la paz religiosa en la sociedad. Este precepto encuentra sus bases no solamente en la libertad de fe y conciencia, sino que en un número de artículos de la Constitución de Weimar los cuales han sido incorporados en la Ley Básica. Estos (artículos) impiden la introducción de formas legales de establecimiento de la religión y prohíben los privilegios de una confesión particular o la exclusión de ellos de otras creencias. El número de miembros o la importancia social no pueden ser considerados. El Estado debe siempre instar por asegurar el tratamiento de las distintas religiones y comunidades filosóficas en un plano de absoluta igualdad.

La sentencia antes mencionada fue citada por la Profesora Dra. Jutta Limbach, Presidenta del Tribunal Constitucional Alemán, en su presentación "Religious Freedom in the case law of the Federal Constitutional Court of Germany" ante el VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado.

Segundo, Precht indica que España es otro ejemplo de sus ideas de la "paridad", diciendo que "en conformidad al principio de la paridad se ha desarrollado también en España un derecho religioso convencional que

Sede". La dificultad aquí es que los acuerdos no tienen relación con el reconocimiento de la personalidad jurídica de cada iglesia, que se hace por medio del registro establecido en la "Ley Orgánica de Libertad Religiosa". Esta legislación es el modelo para el proyecto de ley en Chile, y la ley española no excluye ninguna iglesia ni confesión. Los acuerdos, en cambio, gobiernan asuntos como la educación religiosa y los capellanes en las instituciones públicas. Como dice Precht, estos acuerdos son esencialmente equivalentes para la Iglesia Católica y las otras iglesias. En verdad, existen sólo dos diferencias entre el acuerdo de la Iglesia Católica Romana y los acuerdos de las demás. Primero, en el caso de la Iglesia Católica, el matrimonio canónico está reconocido con pleno efecto en el derecho civil, pero no está extendido a los ritos matrimoniales de otras confesiones. Esta cuestión ha resultado ser motivo de un litigio extenso, y ahora resulta que este reconocimiento no es aplicado rigurosamente en los tribunales civiles españoles. La otra diferencia es que la Iglesia Católica Española todavía está subvencionada por fondos del Estado español. Pero siempre se ha dicho que esta es una situación transitoria, no permanente, para permitir a la Iglesia Católica como ex-Iglesia oficial-desarrollar sus propias finanzas y recursos. Fuera de estas dos excepciones muy limitadas, la ley española hace un trato absolutamente igualitario de las iglesias. Más aún, ninguna de estas dos excepciones tiene relevancia en Chile, donde la cuestión del matrimonio civil fue solucionada hace 120 años y el tiempo de transición para el pago a la Iglesia Católica terminó en 1930.

Tercero, Precht menciona la República Italiana y su Constitución que hace referencia a los Tratados de Letrán. Es verdad que por muchos años, la relación Iglesia Católica Romana e Italia estuvo gobernada por los Tratados de Letrán, negociados por el Vaticano con Mussolini en 1927. Lo que Precht no dijo es que el fallo Nro. 195 de la Corte Constitucional de Italia del 27 de abril de 1983, puso este esquema en duda y produjo una nueva legislación en Italia, que entregó derechos iguales a todas las Iglesias. El mencionado fallo originó este comentario de un distinguido jurista italiano: "Il trattamento riservato alle minoranze è il terreno più

sicuro per misurare la spirito democratico di un ordinamento giuridico.”¹³
(El tratamiento entregado a las minorías es el terreno seguro para medir el espíritu democrático de un ordenamiento jurídico). La ley actual de Italia no apoya los argumentos de Precht tampoco.

Finalmente, Precht dice que su idea sobre la “paridad” está presente en la jurisprudencia norteamericana, dando como ejemplo la situación de los capellanes en sus fuerzas armadas. Existe un reglamento que indica que cada capellán tiene que ser avalado por una denominación religiosa que cumple con algunos requisitos, incluso una estructura formal y tener capacidad de supervisar tales capellanes. A partir de esto, Precht da un salto enorme para llegar a decir que esto expresa que en los EE.UU., el Estado puede discriminar entre iglesias, privilegiando unas en detrimento de otras, y que esto caracteriza todo el sistema de derecho eclesiástico de ese país.

La situación de un capellán en un país no confesional y pluralista es un poco peculiar. Como oficial de las Fuerzas Armadas, él o ella está sujeto a la disciplina militar, pero como pastor, no lo puede estar a una disciplina eclesiástica estatal, por una razón muy simple: el estado pluralista no tiene confesión religiosa, y por esto, no puede hacer una supervisión eclesiástica; hacerlo está afuera de su competencia y jurisdicción. Por este motivo, los capellanes siguen, como pastores, bajo la disciplina eclesiástica de sus respectivas iglesias o confesiones. Para asegurar que esta disciplina es real, las Fuerzas Armadas norteamericanas requieren que cada candidato a capellán sea avalado y supervisado por una denominación religiosa. No se permite un capellán que sea “auto llamado”. Pero los capellanes vienen de la totalidad de las iglesias en el país; hay presbiterianos, bautistas, pentecostales, metodistas, católicos, luteranos, judíos, anglicanos, y muchas iglesias más. Todavía no existen números significativos de hindúes o budistas en el país, pero cuando la

¹³ P. Colella, *Un “passo avanti” a garanzia dell’uguale libertà delle confessioni religiose*, en *Giurisprudencia italiana*, 1994, I, p.10.

inmigración aumente sus números en la población general norteamericana, ellos también tendrán sus capellanes, como ocurrió con la llegada de inmigrantes católicos en el siglo XIX y con los judíos en el siglo XX.

Más aún, Precht dice que en el caso de Katoff v. Marsh la Corte Suprema de los Estados Unidos aprobó la discriminación por parte de las Fuerzas Armadas en el ámbito religioso. Pero la más mínima lectura de este fallo muestra que no tiene nada que ver con la cuestión de si las FF.AA. pudieran excluir algunas iglesias de tener capellanes. La pregunta ante la Corte fue si era constitucional, bajo la doctrina constitucional de separación de iglesia y estado, usar fondos públicos del estado para financiar capellanes de cualquier iglesia.

Aunque las ideas de “paridad” del Sr. Precht no son seguidas por la jurisprudencia moderna de Europa Occidental o los EE.UU., esto no significa que no están presentes en otras partes de Europa. Es verdad que hay preferencia expresa por una Iglesia sobre las demás; esto ocurre hoy en países como Grecia y Rusia. Pero la dificultad de mencionar estos casos como ejemplo en apoyo de su teoría es que en aquellos países, la Iglesia preferida es la Ortodoxa, en detrimento de la Católica Romana y las Protestantes. Y cuando esto ocurre y la Iglesia Católica no es la privilegiada, su respuesta es igual a la nuestra: ella, la iglesia católica romana, reclama que tal situación es discriminatoria y que viola su derecho a la igualdad ante la ley, como lo ha hecho en el caso ruso por medio de la famosa carta del Papa al Presidente Yeltsin, y en Grecia, por medio de una demanda ante la Corte Europea de Derechos Humanos en el caso de la Iglesia Católica de Canea v. Grecia.

Al final, fue imposible parar el proyecto. Por su edad, estaba en primera posición en la Sesión Ordinaria del Senado después de 21 de mayo de 1999. Los Senadores Hernán Larraín y Mario Ríos buscaron negociar un acuerdo entre la Conferencia Episcopal y el COE, lo cual fue rechazado por la Conferencia Episcopal. Pero hubo un acuerdo logrado entre los Senadores mismos, que produjo una votación casi unánime del Senado. El texto del Artículo 20 fue cambiado para decir:

Disposición final

Artículo 20. El Estado reconoce el ordenamiento, la personalidad jurídica, sea ésta derecho público o de derecho privado, y la plena capacidad de goce y ejercicio de las iglesias, confesiones e instituciones que los tengan a la fecha de publicación de esta ley, entidades que mantendrán el régimen jurídico que les es propio, sin que ello sea causa de trato desigual entre dichas entidades y las que se constituyan en conformidad a esta ley.

Este lenguaje, que contiene garantías contra la disminución de los derechos que cualquier iglesia ya tiene, contiene una salvaguardia adicional: no importa el régimen que una iglesia tenía en el pasado, esta historia no puede ser utilizada para justificar la discriminación en el futuro. Por esto, cualquier derecho que una iglesia posea, tendrá que ser extendido a todos por acción de este artículo.

La resolución del Senado, que muchos senadores dijeron que evitó una "guerra santa" Camara alta, es una etapa más en el largo caminar hacia una jurisprudencia que trate a todas las iglesias con igualdad, y garantiza el reconocimiento de cada una a gobernarse dentro su propia disciplina. Pero también es un reconocimiento de una necesidad fundamental en una democracia pluralista; en una sociedad con diversidad, que reconozca los derechos humanos de todos; la tarea del Estado no es guardar una confesión por sobre las demás. La obligación del Estado es como la Corte Constitucional de Alemania ha dicho:

El Estado, en el cual viven juntos los adherentes de diferentes o incluso opuestas convicciones religiosas o filosóficas, puede mantener la coexistencia pacífica solo si se mantiene total y absolutamente neutral en cuestiones de creencias. Como consecuencia de ello, no puede el mismo poner en peligro la paz religiosa en la sociedad.

CONCLUSIONES Y DESAFIOS AL FUTURO

Con el proyecto ya promulgado como ley de la República, hay que considerar los próximos temas de importancia con relación a esta ley, tanto como las relaciones entre las Iglesias y el Estado.

La primera pregunta es si continuara el ambiente de conflicto y confrontación existente entre la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica y el Comité de Organizaciones Evangélicas que existió durante los dos años finales de la consideración del proyecto en el Senado o si un ambiente más cooperativo puede reaparecer, como existía durante la consideración del proyecto en la Cámara de Diputados. En una sociedad pluralista y moderna, el tema de la libertad religiosa no causa fuertes divisiones entre Iglesias. Las Iglesias Evangélicas y la Iglesia Católica han estado unidas en trabajos relacionados con la libertad religiosa en países tan diversos como los Estados Unidos, Alemania, India y Rusia. Es verdad que en Chile, como en casi la totalidad de América Latina, la Iglesia Católica era la iglesia oficial durante mayor parte de los 500 años después de la Conquista, y solamente en los últimos 50 años han existidas Iglesias Evangélicas grandes. Por eso, es entendible que los Evangélicos tengan un sentimiento de ser las "víctimas" de una discriminación histórica que puede llegar ser un poco exagerado; también, es posible entender que los Católicos a veces se sientan atacados por una "invasión" de iglesias bastante agresivas.

Sin embargo, hay que confesar la decepción de que ambas iglesias no fueran capaces de dialogar entre ellas más directamente para solucionar sus diferencias sobre el proyecto en los dos últimos años en el Senado. Ambas dedicaron más energías y esfuerzos al "lobby" de los Senadores y en la prensa. Pero al final, resultó que quizás el mensaje entregado era que Chile había vuelto a las luchas teológicas del siglo anterior, y la oportunidad para hacer una revisión en detalle del proyecto se ha perdido.

Segundo, es obvio que la ley reconoce la libertad casi total que cada iglesia y confesión tiene para adoptar los estatutos y reglamentos que ella

estime conveniente y en concordancia con su teología. Los requisitos que deben ser mencionados en los estatutos o disciplina entregados al Ministerio de Justicia, son mínimos, y el Ministerio no tiene facultades para revisar los estatutos en términos generales ni para indicar a la Iglesia si ellos no parecen prácticos como instrumento para gobernar la Iglesia. En otras palabras, es fácil imaginar que una Iglesia podría entregar estatutos que cumplieron con los requisitos mínimos de la ley, pero no fueron muy claros para aplicar, o no, temas importantes para gobernar una Iglesia. En esta situación, dado que el Ministerio no tiene ni el derecho ni la obligación para hacer una revisión general de los estatutos, la Iglesia podría obtener personalidad jurídica con estatutos inadecuados, lo que no sería aparente hasta que ocurriera un problema en la administración o gobierno de la Iglesia que los estatutos propios no podrían solucionar.

Por reconocer una libertad tan amplia en la preparación de los estatutos, las Iglesias tendrán muchas más responsabilidades para asegurar que desarrollan estatutos suficientemente claros, precisos, e inclusivos para funcionar como Forma de Gobierno. Las iglesias que sean más exitosas en esta tarea, serán aquellas que ya tienen un entendimiento profunda de su propia forma de gobierno, y que escriban estatutos sobre este base, apoyados por teólogos y abogados. Las que tendrán problemas serán los que vean los estatutos solamente como un papelito que tienen que entregar al Ministerio de Justicia para obtener el reconocimiento de su personalidad jurídica, sin estudiar y, además obtener personalidad jurídica, no los cumplirlos seriamente para gobernar su Iglesia. Lo que resultará con este tipo de estatutos no será visible hasta que haya un problema o conflicto en la Iglesia cuya solución dependa de aplicación. Con estatutos inadecuados, es posible que no tengan contenido suficiente para permitir su aplicación al problema. Si ellos no son siempre aplicados para gobernar la iglesia, será posible atacar su uso en una situación determinada como arbitraria o discriminatoria.

Por ejemplo, podemos imaginar una iglesia registrada con estatutos que no contiene provisiones claras sobre las causas y procedimientos para disciplinar o excomulgar un pastor por causas morales. Después de diez

años sin problemas disciplinarios en la iglesia, ocurre un escándalo que involucra un pastor. Si los estatutos no contemplan un procedimiento de disciplina, el asunto será mucho más difícil de solucionar, y podría, quizás, resultar en una ruptura en la iglesia.

Para evitar lapsus como ese en la preparación de estatutos, debe existir un proceso educativo para las iglesias que les permita entender cuales son los temas que los mismos deben tratar. Adicionalmente, las organizaciones evangélicas y seminarios podrían capacitar y ofrecer asesoramiento profesional en las varias formas de gobierno eclesiástico y del derecho eclesiástico a las iglesias que lo deseen.

Tercero, la aplicación de las garantías de esta ley en las instituciones públicas, demanda un desarrollo serio, especialmente en las áreas de capellanes en las FF.AA. y en la educación religiosa. Con relación a los capellanes, un nuevo reglamento general tiene que ser preparado e implementado con la colaboración de los evangélicos y de otras religiones representados en estas instituciones.

Finalmente, las Iglesias Evangélicas y la Católica tendrán que buscar como profundizar la disciplina y la autonomía de jurisdicción de sus iglesias en la aplicación de sus propias disciplinas respectivas. La interpretación y aplicación de las disciplinas respectivas de cada iglesia debe darse dentro de la competencia exclusiva de los tribunales eclesiásticos de dicha iglesia, y fuera de los tribunales civiles. No corresponde al mundo civil entrometerse en la disciplina interna de una iglesia, y la libertad y autonomía que las iglesias tienen dentro esta ley tendrán que ser defendidas, como las Iglesias de Europa y de América del Norte han hecho en la jurisprudencia de sus países.

ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LOS EVANGELICOS EN CHILE: una mirada a los primeros cuarenta años del siglo XX.

Juan Rodrigo Ortiz R.

LOS EVANGELICOS Y LA SOCIEDAD.

Entre 1909 y 1910, en el centenario de su Independencia, Chile ve nacer en el seno de su territorio un fenómeno religioso nuevo, el movimiento Pentecostal, que romperá el *status quo* imperante en este campo, hasta ese momento hegemonizado absolutamente por la Iglesia Católica, y que contaba además con la presencia de pequeñas iglesias protestantes, particularmente la Anglicana y la Luterana, que tenían como misión la atención espiritual de los colonos o extranjeros residentes, ya sea de origen británico o alemán, respectivamente, pero sin interesarse en “evangelizar” a los chilenos. Además de estas pequeñas pero influyentes Iglesias, existían en el Chile del centenario, otras iglesias protestantes, menos numerosas, todas ellas provenientes de los Estados Unidos y tenían un claro perfil misionero dedicado a la captación de miembros entre los chilenos.

Las iglesias evangélicas misioneras de origen estadounidense, se habían caracterizado hasta entonces, por tener un lento crecimiento y utilizar la fundación de colegios pagados y con profesores estadounidenses (Instituto Inglés, Iquique English College, Santiago College, Instituto Americano, Concepción College, entre otros), para alcanzar a la elite social del país y a la vez, para demostrarle su misión modernizadora. A las ya establecidas Evangélica Presbiteriana y Metodista Episcopal, que eran las más antiguas y numerosas, se suman otras nuevas (Adventista del Séptimo Día, Alianza Cristiana y Misionera, y Evangélica Bautista), que se asentaron en sectores de clase media urbanos de Santiago, de los puertos, tanto de Valparaíso como los del norte grande y norte chico,

además de Concepción y Talcahuano y entre los colonos chilenos y europeos de la Araucanía, Valdivia y Magallanes (anexo 1).

Pero estas nuevas iglesias, a diferencia de metodistas y presbiterianos, una vez lograda su base social, tendrán un rápido crecimiento; además su teología y mensaje difiere de ellas, por su mayor énfasis en un estilo de vida austero, de tipo puritano. Su predicación tendrá un marcado carácter espiritualista, pero compartirán con los metodistas y presbiterianos su preocupación por atraerse a los sectores medios de la sociedad mediante la educación ofrecida en sus colegios (Colegio Adventista de Chile en Chillán y Bautista en Temuco) (anexo 2).

Llama la atención que uno de los factores que permitirá el arraigo y expansión del protestantismo entre los sectores sociales no oligárquicos (clase media y popular) a principios del siglo XX, haya sido el trabajo misionero llevado a cabo por extranjeros de origen principalmente español, aunque también destacaron un par de italianos. Sin duda que el nombre de Juan Canut de Bon es el que resalta en este grupo, pero no fue el único. Su huella de ardiente y exitoso misionero protestante, particularmente en la zona de la frontera (Biobío, Malleco y Cautín), es seguida incluso por sacerdotes católicos que se convierten en Chile al protestantismo, o de españoles que llegan a Chile profesando ya su fe evangélica. En total son catorce, incluyendo a Canut, los misioneros o predicadores protestantes de origen español, italiano o incluso alemán, que comparten un pasado católico sacerdotal o de raíz cultural latina, que les permite tener una gran llegada al mundo popular chileno, beneficiando con ello especialmente a la Iglesia Metodista Episcopal, que se transforma, en este periodo, en la iglesia misionera de mayor éxito en el país (anexo 3).

Hacia el año 1900, los evangélicos en Chile apenas representaban el 0.55 por ciento del total de la población chilena, con 14.970 personas, la mayoría de ellos pertenecientes a las Iglesias Evangélica Luterana y Anglicana. El censo de 1907 señala que la población evangélica creció al 0.97 por ciento, con 31.585 personas; pero el mismo nos indica, que dos tercios de este total eran extranjeros residentes, por lo que hacia 1910 podemos considerar que el

protestantismo en Chile, pese a sus esfuerzos misioneros, seguía siendo un fenómeno exógeno a su sociedad.

Pero durante la década de 1910 se produce un vuelco de este panorama, después de casi medio siglo de evangelización, ya que de los 54.000 evangélicos que señala el censo de 1920 -1.45 % de la población-, 38.047 son chilenos y 16.493 son de origen extranjero. Sin ninguna duda, se puede afirmar que esta chilenización del hasta entonces extranjero protestantismo, se debió al crecimiento de la Iglesia Metodista Episcopal entre los sectores populares de todo el país, pero especialmente en la zona de la frontera, -donde también hubo un fuerte trabajo misionero de iglesias estadounidenses que recién se habían instalado en el país-, además de Santiago, Valparaíso y Concepción; y con el *avivamiento* pentecostal de 1909-1910 que lamentablemente la dirigencia estadounidense de esta iglesia no supo asimilar, sancionando con la expulsión a sus miembros que practicaban las manifestaciones litúrgicas "no racionales". Estos los llevará a seguir su propio camino, fundando en una primera instancia la Iglesia Metodista Nacional, que al poco tiempo cambia su nombre al de Metodista Pentecostal.

El censo de 1930 nos indica que el crecimiento de la población evangélica durante la década de 1920, sufrió un estancamiento con respecto a la anterior, pues apenas alcanzaba al 1.46 %, con 62.627 personas, cifra que expresa un crecimiento cuantitativo, pero que coincide con el crecimiento natural de la población chilena durante la década. Esta situación de estancamiento después de tres décadas de constante aumento poblacional protestante por sobre el crecimiento natural del país, está explicada principalmente por su abrupto descenso en las provincias del norte salitrero, además de Coquimbo y un llamativo estancamiento en Valparaíso. Esta declinación protestante en el norte del país estaría muy ligado a la crisis de la explotación salitrera que obliga a decenas de miles de obreros y empleados de las "oficinas", a emigrar hacia el centro y el sur ; pero esto no sucede en las provincias del centro-norte (Coquimbo y Valparaíso), que al contrario, son receptoras de estas masas migratorias, por lo que la posible causa o por lo menos, una de ellas, sería el debilitamiento de la red congregacional Metodista Episcopal en estas dos provincias, fruto del cisma pentecostal, el cual a su vez,

no fue capaz en el corto o mediano plazo, de construir en estas provincias una base congregacional y eclesial capaz de mantener -a lo menos- los índices de crecimiento de las décadas anteriores.

Pero el censo de 1940 nos demuestra que en la década de 1930 el protestantismo reinicia su crecimiento por sobre el natural del país, alcanzando un 2.34%, con 117.502 personas, siendo las provincias de Santiago y Cautín las que poseen el mayor número, alcanzando en esta última a un 5.7 % de la población provincial. Este crecimiento coincide con la expansión del pentecostalismo, tanto numéricamente como en su extensión geográfica, desde Iquique a Punta Arenas y en su multiplicación en varias decenas de iglesias, constituyéndose desde entonces en el movimiento religioso de mayor desarrollo y el que define la imagen popular del protestantismo chileno (anexo 4).

RESUMEN

POBLACION PROTESTANTE (1891-1940)

AÑO	POBLACION TOTAL	PROTES TANTES	PORCEN TAJE
1895	2.712.145	14.970	0.55
1907	3.249.279	31.621	0.97
1920	3.753.799	54.540	1.45
1930	4.287.445	62.627	1.46
1940	5.023.539	117.502	2.34

FUENTES: Censos de población de 1895, 1907, 1920, 1930 y 1940

La mayor competencia dentro del campo religioso evangélico chileno, tanto para metodistas como presbiterianos, amenazados en su crecimiento e influencia por el avance arrollador del pentecostalismo, que había mellado su base social, como por el reto que significaba la presencia de nuevas iglesias misioneras estadounidenses que eran más agresivas en su accionar proselitista, las llevará a unir fuerzas, lo cual estuvo incentivado además, por el impulso que les plantea desde el exterior las conferencias misioneras panamericanas, en particular la de 1916 realizada en Panamá; lo que dará como resultado la fusión de sus organismos de difusión escrita (*El Herald Evangélico* de los presbiterianos y *El Cristiano* de los metodistas se fusionan para dar origen al

El Heraldo Cristiano), como de la preparación teológica de sus pastores, además de crear una librería evangélica en común, llamada "El Sembrador", y de repartirse el territorio nacional para no entrar en competencia entre ellas; proceso de unidad que terminará abruptamente en 1931 acicateado en parte, por la gran crisis económica que asolaba al mundo y por supuesto a Chile.

A diferencia de las recién llegadas iglesias misioneras, tanto presbiterianos como metodistas tuvieron una conexión más estrecha con la clase política liberal, con la cual habían mantenido contactos desde mediados del siglo XIX, en particular con el radicalismo, debido a la fuerte pugna que tuvieron que mantener con la Iglesia Católica, para lograr la laicización del Estado y así tener condiciones adecuadas para su trabajo misionero; además, muchos de ellos participan en logias masónicas, por medio de las cuales tendrán contactos de amistad con algunos oligarcas.

Estas iglesias comienzan a ser criticadas por parte de las nuevas generaciones de creyentes, por la preeminencia de los misioneros estadounidenses por sobre los ministros nacionales, -en especial la Presbiteriana-, en los cargos directivos de sus iglesias. Juntamente con lo anterior, reciben la influencia del denominado "Evangelio Social", originado en Estados Unidos como reacción al liberalismo teológico, lo que los llevará a plantearse críticamente sobre el rol social de sus iglesias y sobre el modelo de sociedad imperante, el cual marginaba los trabajadores de la riqueza generada por ellos mismos.

En lo político esta posición social de las iglesias las llevará a apoyar desde la década de 1870 al Partido Radical, que asume las críticas sociales que se le hacían al régimen oligárquico con el fin de reformarlo por dentro, y desde 1890 también al Partido Democrático, por su defensa de los sectores populares, desde una postura reformista. La estrecha relación de muchos evangélicos con el Partido Democrático, permitirá que algunos de ellos ocupen cargos políticos, sobre todo a escala municipal, ya sea como regidores o alcaldes, -como es el caso del metodista Zoilo Contreras, alcalde entre los años 1900 y 1901 en Angol-, pero también alcanzando un escaño en el Congreso con el presbiteriano Heriberto Arnechino, diputado por Traiguén entre 1930 y 1932.

Esta militancia política demócrata, la encontramos, además en el pastor de la iglesia Metodista Pentecostal de Temuco y futuro Obispo, Mamerto Mancilla, líder demócrata de la provincia de Cautín, y gobernador de Pitrufquén entre 1938 y 1939.

Es esta postura social reformista de las iglesias, lo que las llevará a criticar también las tendencias anarquistas y comunistas existentes en el mundo obrero, porque planteaban la disolución total de la estructura social entonces vigente. Pero la triste realidad en que vivían sus bases congregacionales, como el hecho de poseer un pastorado compuesto en forma creciente por chilenos de origen no oligárquico, hará que estas iglesias, y de modo particular la Metodista - por lo menos gran parte de sus miembros- apoyen decididamente la formación del Partido Socialista en 1933. Pero también las nuevas iglesias del movimiento pentecostal aparecen ligadas al naciente partido popular, que desplazará al entonces agónico Partido Democrático como partido de "izquierda" o "popular".

El magnetismo que produjo el Partido Socialista sobre los evangélicos en la década de 1930, década que se caracterizó por las terribles repercusiones sociales en los sectores populares de la gran depresión económica mundial -sobre todo pero no únicamente el hambre-, fue tal, que algunas de las iglesias que nacen en esta década se definieron como socialistas. Es el caso del Ejército Evangélico de Chile, fundado por Genaro Ríos, quien se definió como socialista, y que en 1938 se presenta como precandidato presidencial, apoyando finalmente la candidatura del Frente Popular. También la Iglesia Wesleyana fundada por el pastor Manuel Mora, fundador, a la vez, del partido Socialista en Lota, donde además ocupó el cargo de regidor en representación de ese partido. Cabe destacar que ambos eran ex miembros de la Iglesia Metodista Episcopal, de donde salieron para fundar sus Iglesias de corte pentecostal.

Pero este compromiso con el socialismo no sólo se dio en las nuevas iglesias, sino que también en la Iglesia Metodista Episcopal, donde muchos de sus pastores y líderes militaron y postularon a cargos de elección popular, alcanzando incluso un escaño en la Cámara de Diputados, como Efraín Ojeda,

quien logrará mantenerse en el Congreso como diputado por Punta Arenas entre los años 1937 y 1953. Cabe destacar también el trabajo social hecho por los metodistas en la década de 1930, cuando destaca la figura del joven pastor de la Segunda Iglesia de Santiago, ubicada en el Barrio Matadero, Pedro Zottele. Este logró transmitir a los miembros una dinámica de compromiso social que los llevó no sólo al plano asistencial de los pobres que vivían en los conventillos del sector, sino que también hará un trabajo de apoyo educativo destinado a las familias, alfabetizándolos, realizando cursos de salud, higiene y cocina a las mujeres. Además, promovió por la radio y la prensa de la capital la incorporación de voluntarios no evangélicos a estos trabajos, todo lo cual redundó en el fortalecimiento de la congregación metodista de la Segunda Iglesia. Ello atrajo a intelectuales y políticos de izquierda, quienes sin hacerse miembros, apoyaron la labor social, como es el caso del líder socialista Oscar Schnake y su señora, la primera mujer alcalde de Santiago, Graciela Contreras, quienes construyeron una íntima relación de amistad con el pastor Zottele.

Hay que aclarar que el naciente partido socialista fue una agrupación heterogénea, tanto en su composición social, como en su ideología, conviviendo dentro de él marxistas, masones, cristianos evangélicos, agnósticos, ateos, reformistas y revolucionarios; quienes creían en la dictadura del proletariado compartían su militancia con los demócratas electoralistas, ya que no se definía como un partido de tipo ideológico, sino que más bien programático.

Hacia 1910, los miembros de las iglesias evangélicas participaban activamente de las organizaciones sociales ligadas a los sectores populares, tales como el mutualismo que asociaba a los sectores de carácter "productivista", como los artesanos; llegaron a fundar sus propias mutuales y cooperativas de consumo o bien se sumaban a las ya existentes. Entre las asociaciones evangélicas que destacaron por su número y dispersión geográfica a lo largo y ancho del país, estaban las Sociedades de Temperancia, organizaciones que tenían por finalidad combatir el alcoholismo que se encontraba ampliamente extendido como una plaga social. Estas sociedades se afiliarán a las Ligas Antialcohólicas, que eran las organizaciones que federaban a las distintas organizaciones de una comuna que tenían por finalidad aunar sus

Las iglesias evangélicas promovieron en su interior la construcción de una sociabilidad de tipo democrático, ya que permitieron la amplia participación de todos sus miembros en distintas asociaciones, organizando en todas las iglesias y en todas sus congregaciones a los jóvenes - clubes de jóvenes-, y las mujeres -las dorcas y las ligas femeninas-, además de los hombres adultos. Esto contrastaba con la sociedad chilena altamente excluyente, que no permitía la participación de la mujer y de los menores de edad en la vida política del país; pero esta misma situación colocaba a las iglesias evangélicas dentro de la red de sociedades de tipo democrático que estaban surgiendo desde fines del siglo pasado en todo Chile.

Tal era la sintonía de los evangélicos, y en particular del metodismo, con las demandas democratizadoras de los sectores sociales no oligárquicos. Prácticamente, todas ellas encontraron eco en su seno, motivando la participación de sus pastores y laicos en las distintas organizaciones sociales que nacen y se desarrollan en este período, destacando las figuras de la joven María Aguirre, militante del partido feminista Memch -que tenía por objeto alcanzar el derecho a sufragio de las mujeres. Ella ocupaba el importante cargo de presidenta de la Federación Femenina Metodista, desde donde promovió el antibelicismo y la lucha contra el cohecho (la compraventa del voto), presentándose en 1937 como candidata a regidora por las feministas en la comuna de Santiago.

Esta preocupación por el estado social del país es menor en las nuevas iglesias de misión, las que pusieron su énfasis en un evangelio "espiritual" en cierta medida desconectado del contexto social en que vive el creyente; pese a esto, los miembros de estas iglesias, quienes mayoritariamente pertenecieron a lo que hoy llamaríamos clase media baja, votaron por los candidatos radicales ya que el conflicto "religioso" entre catolicismo y laicismo seguía vigente, pese a la entrada en escena del conflicto de clases que pondría fin al régimen parlamentario (anexo5).

Los cambios que sufrió la sociedad chilena a principios de siglo la llevó

a darse una nueva constitución política, el año 1925, en donde se reconocía la nueva realidad política, religiosa y social que vivía Chile con el ascenso de la clase media, que en alianza con los obreros urbanos le disputaba el poder a la desprestigiada oligarquía que gobernó el país hasta 1938. Los evangélicos, en forma unánime, apoyaron estos cambios y a los candidatos de los partidos políticos que los propiciaron.

Producto de estos cambios que recogió la Constitución liberal de 1925 -entre ellos el más apetecido por los evangélicos: la separación de la Iglesia Católica del Estado, dejando de ser esta la Iglesia oficial-, los evangélicos que hasta entonces habían pertenecido a la izquierda del espectro-político, al apoyar al Partido Radical, transitaron junto con este al centro del espectro de partidos; pero muchos de ellos se mantuvieron en la izquierda, al apoyar y fundar el Partido Socialista (wesleyanos y muchos metodistas). Por su parte las iglesias protestantes de residentes extranjeros (Anglicana y Evangélica Luterana), que junto al Partido Liberal se habían mantenido en el centro, se desplazaron hacia la derecha entrando en alianza con la derecha católica por su común extracción de clase social oligárquica.

A principios de siglo, la política chilena experimentó el desplazamiento del eje "clerical", que hasta ese momento alimentaba la pugna de los partidos políticos, por el eje de "clases", que estará presente hasta 1973. Este cambio fue muy importante, ya que a partir de él se puede entender la posterior deslegitimación que los evangélicos harán de la política, realizando un verdadero repliegue frente al nuevo enfoque de la política en la sociedad chilena, en la que el problema religioso fue relegado a un segundo plano, centrándose en los problemas sociales. Frente a esta "secularización" de la política chilena, los evangélicos tomaron dos posiciones distintas, las que podemos clasificar basándonos en su actitud frente a los partidos políticos y a las autoridades políticas:

1. La actividad política como expresión social del Evangelio: Fueron las Iglesias Evangélica Presbiteriana, Metodista Episcopal y Wesleyana Nacional, las que mantuvieron esta actitud heredada del siglo pasado, considerando plenamente legítimo y necesario para un cristiano participar en

agrupaciones políticas con el fin de promover y apoyar la dictación de leyes que garantizaran la libertad de conciencia, culto y de expresión; además, de presionar a las autoridades por medio de los partidos políticos para el respeto de los derechos constitucionales en caso de que estos fueran conculcados. Desde esta perspectiva era completamente legítimo y deseable que los evangélicos postularan a la elección de cargos políticos, para que desde allí promovieran las libertades políticas y la democracia social.

2. La política como actividad "sospechosa": Los pentecostales, junto con las iglesias Alianza Cristiana y Misionera, Evangélica Bautista y Adventista del 7º día, sin definirse como apolíticas, en general, miraron a la política con desconfianza, haciendo una separación entre lo social y lo político, y aceptando la participación en la pugna política sólo en caso de que ella fuese necesaria para la defensa de los intereses de las iglesias evangélicas. Se admitió al poder político como necesario para el orden de la sociedad e impuesto por Dios, mientras respetase la libertad de expresión de las iglesias existentes en el país. Estas iglesias concibieron su relación con la sociedad en forma indirecta, por medio de los individuos, limitando su participación social como institución a la formación ética de los ciudadanos.

La política gradualmente deja de ser considerada por los evangélicos como una actividad legítima y necesaria para la expansión y afianzamiento del protestantismo en Chile, en este cambio influyen cuatro razones; la proclamación de la Constitución de 1925; el crecimiento exponencial del pentecostalismo entre los grupos marginales - tanto urbanos como rurales- y protestantismo espiritualista de corte conservador entre los sectores medios ligados a las actividades de servicios, como también pequeños y medianos comerciantes y empresarios; y el fenómeno inverso de la pérdida de peso cuantitativo y cualitativo del protestantismo modernizador.

Por todas las consideraciones anteriores, es que se puede afirmar que será después de 1932, y muy particularmente, desde la fragmentación del Partido Socialista en la década de 1940, -partido que habían ayudado a fundar-, y del fracaso del Frente Popular en lograr el control de la inflación y la integración social de los sectores populares, a cuyo programa adherían como

lo demuestra el telegrama enviado por la Conferencia anual de la Iglesia Metodista Episcopal de febrero e 1939 al Presidente Pedro Aguirre, el cual expresaba "... *que cumpla estrictamente el programa del Frente Popular, al cual adherimos lealmente*"; que los evangélicos chilenos comenzarán a definirse como apolíticos (anexo 6).

EL IMPACTO DEL PENTECOSTALISMO EN LA SOCIEDAD CHILENA:

El pentecostalismo chileno, en sus orígenes, mostró una clara conciencia de sí mismo como un avivamiento espiritual dentro del protestantismo, sintiéndose doctrinalmente protestantes, así lo señalaron en sus distintos artículos que escribían en el Chile Evangélico. Destacaban como sus principios fundamentales, la Justificación por la fe y la Biblia como la regla de esa fe. Exponían que la diferencia con las iglesias protestantes de las cuales eran expulsados, estribaba en la experiencia personal de fe con Dios, que se demuestra con el bautismo del Espíritu Santo, y no en una doctrina. Todos buscan este bautismo de "fuego y Espíritu", siendo la señal de ello, los dones que el Espíritu utiliza como sus instrumentos, no habiendo uno en especial como la señal de ese bautismo, sino varios, e incluso el bautismo podía ser señalado mediante la exteriorización incontrolable de un sentimiento. Destacaban entre las señales del Bautismo del Espíritu Santo, las siguientes manifestaciones: risa, llanto, lenguas, profecía y sanidad; pero antes que estos dones sean manifestados, era necesario arrepentirse de todos los pecados, declararlos y pedir perdón a Dios por ellos, y así fuera posible, poder restituir el mal realizado.

Esta variedad de manifestaciones hace que el pentecostalismo chileno, pese a su conexión con el internacional, tenga ciertos rasgos originales, ya que a diferencia de este, que enfatiza el don de lenguas como la señal del bautismo del Espíritu, consideraron que el don de hablar en lenguas es sólo una de las tantas señales con que se manifiesta el Espíritu.

Ellos interpretaron estas manifestaciones como la señal de que la segunda venida de Cristo estaba cercana, transformándose esta convicción en uno de los principales temas de sus predicaciones. Mantuvieron, eso sí, como el centro de esta, el mensaje de salvación mediante la muerte vicaria de Cristo, a la luz de la cual se interpretan las demás doctrinas por ellos enseñadas, las que forman un todo coherente, aunque sin llegar a una sistematización de ellas, como lo ha hecho el pentecostalismo internacional, resumidas en el denominado "evangelio cuadrangular".

El pentecostalismo fue visto tanto por la oligarquía de raíz católica, como por la liberal y laica, así como por las iglesias misioneras estadounidenses ya establecidas que tenían una base social de clase media urbana, junto con una teología racionalista, como un movimiento de dementes, catalogándolos peyorativamente como "iluminados", por medio de la prensa de la época.

La vida religiosa del país, caracterizada por su catolicismo, es afectada con el surgimiento del pentecostalismo nacional hacia 1910, el cual comenzó su arrollador avance entre los marginales urbanos y campesinos a partir de entonces. El movimiento pentecostal surgió en los sectores populares que habían sido previamente conquistado por la Iglesia Metodista Episcopal, proveniente de los Estados Unidos, tanto en Santiago como en Valparaíso, como en la base "popular" de la Iglesia Presbiteriana de Concepción, compuesta mayoritariamente por artesanos.

El origen del pentecostalismo en el seno del protestantismo chileno en 1910, sin duda que se relaciona con la nueva coyuntura del conflicto de clases que agita a la sociedad chilena. Este es un movimiento de la base social de clase media y popular de las iglesias de misión estadounidenses que se revelaron contra la cúpula extranjera dirigente de estas iglesias que estaba relacionada con la oligarquía chilena por medio de la masonería.

Esta rebelión fue motivada por la legitimación de sus propias propuestas litúrgicas (metodistas que asumen el pentecostalismo), y de administración de sus bienes (presbiterianos de Concepción), las cuales son

rechazadas por los misioneros estadounidenses en alianza con la oligarquía, quienes emprenden una campaña de deslegitimación del naciente movimiento pentecostal por medio de la prensa, tales como los diarios *El Chileno* y *El Mercurio* de Valparaíso, juntamente con las revistas *El Heraldo Evangélico* y *El Cristiano*.

El movimiento pentecostal rápidamente se organizó en torno a la figura de su líder W. Hoover, creando la primera iglesia cristiana enteramente chilena, independiente, sin nexos institucionales con el extranjero. Su crecimiento fue desde un comienzo, superior al resto de las iglesias evangélicas ya establecidas, y rápidamente se transformó de un movimiento religioso con base social de clase media, en uno que se desarrollaba principalmente entre los grupos marginales urbanos y campesinos, quienes hacen suya esta propuesta religiosa, haciendo del movimiento pentecostal una religión popular en rápida expansión.

En esta primera fase, el pentecostalismo crecía basándose en los creyentes evangélicos de las iglesias ya establecidas a lo largo del país, y sociogeográficamente sus locales de reunión se localizaban en el seno de los barrios marginales que crecían alrededor de los centros urbanos como el barrio matadero en Santiago. Se mantuvo los principios doctrinales de sus iglesias de origen (metodista, presbiteriana y aliancista); además es en esta fase en que quedaron establecidas sus principales características, por ejemplo: énfasis en la obra sanadora y salvadora del Espíritu Santo; una práctica religiosa caracterizada por la relevancia del testimonio personal; la predicación por medio de la palabra en lugares públicos; el compromiso total de la vida del creyente con su fe en Dios; el carácter nacional y popular de sus dirigentes, que no poseían una formación teológica de tipo "profesional"; su autosostenimiento por medio de las donaciones de sus propios miembros (anexo 7).

En lo anterior sin duda que influyó lo aislado en que quedó el movimiento al quedar desconectado de los centros misioneros estadounidenses, e incluso del movimiento pentecostal que se estaba dando en otros países en forma paralela. Todo lo cual redundó en darle un carácter netamente chileno al movimiento pentecostal surgido en 1909/1910, en pleno apogeo del régimen oligárquico dominado por las elites patronales.

La oligarquía dominaba al país por medio de los partidos políticos representados en el Congreso Nacional, y que se caracterizó por una fuerte indiferencia frente a los graves problemas sociales que aquejaban a la mayoría de la población que vivía de un salario que día a día se desvalorizaba por la galopante inflación sostenida por el propio régimen, y que redundaba en graves problemas de hambruna, altos índices de alcoholismo, problemas sanitarios (pestes, alta mortalidad infantil, enfermedades infecciosas), que cíclicamente año a año y endémicamente diezaban a la población, que apenas alcanzaba un promedio de vida de 35 años, y de viviendas (conventillos), que consistían en un conjunto de pequeños cuartos en donde en cada uno se apiñaban familias enteras, separadas por delgadas paredes, sin contar con los servicios de urbanidad mínimos, por lo que eran el caldo de cultivo para la enfermedad y la promiscuidad (anexo 8).

Tanto política como religiosamente, el período de auge y crisis oligárquica (1891-1932), en el cual se insertaba el origen del movimiento pentecostal, tiene el carácter de fundacional, ya que en él surgieron los partidos políticos y las organizaciones sociales del "bajo pueblo", ya sea obreros, industriales o de la minería, artesanos y productores independientes, quienes traían al centro de la vida política, el conflicto de clases y con ello el ascenso paulatino en la escena política de las clases medias y obreras. En el religioso, surge el pentecostalismo, la manifestación popular del mundo protestante, constituyéndose en el movimiento con mayor dinamismo y presencia a partir de los años treinta.

Entre 1891 y 1932 quedaron echadas las bases de la vida política, social y religiosa que se desarrollarán en el país hasta hoy, surgiendo como protagonistas las clases medias y obreras urbanas. Ellas crearán sus propios mecanismos e instituciones para tener participación en la vida política y religiosa del país, especialmente en la dirección de estas, que hasta ese entonces estaban monopolizadas por la oligarquía. De esta forma, se explicaría el nacimiento de los partidos políticos obreros: Comunista, y Socialista, y el afianzamiento del Partido Radical como la principal fuerza electoral, atrayéndose los votos de la clase media.

Podemos afirmar que tanto el movimiento religioso pentecostal como el de los trabajadores urbanos, correspondían a dos aspectos de un mismo proyecto social popular, que pretendía deslegitimar el régimen oligárquico tanto social, como político y religioso. En su lugar se pretendía construir un orden social y religioso integrador de carácter democrático, en donde los sectores sociales hasta entonces marginados fueran los actores principales de su propio destino. Pues junto con la manifestación política de estos grupos sociales surge la disidencia religiosa evangélica como una alternativa a una Iglesia Católica legitimadora del orden oligárquico (anexo 9 y 10).

El Pentecostalismo, por lo tanto, no fue sólo una nueva forma de vivir la fe cristiana, por parte de los sectores populares, sino que también, una propuesta religiosa nueva desde el mundo popular para crear una sociedad nueva, basada en relaciones de solidaridad y hermandad, y no en el individualismo liberal del régimen y de las iglesias misioneras que predicaban la salvación personal, entendida como individual.

Para el pentecostal el individuo no es un ser aislado, sino que el Espíritu Santo lo integra a su Iglesia para que comparta y viva su fe con sus demás "hermanos", haciendo de la congregación de creyentes una verdadera comunidad. El Espíritu Santo lo liberó de su soledad, soledad a que el régimen liberal - oligárquico con su proyecto modernizador, lo había recludo con su individualismo liberal, y que más adelante seguirá vigente en el régimen nacional-populista (1932-1973).

El Pentecostalismo se constituyó así en la única religión popular existente en el país, ya que nació desde los sectores populares, no siendo cooptado por otros movimientos sociales, políticos y religiosos. Una notable excepción lo constituye la Iglesia Metodista Pentecostal de "Jotabeche" en Santiago liderada por el obispo Manuel Umaña, quien se transformó en un cacique político del Partido Radical durante las décadas de 1940 y 1950. Su expansión y reproducción estuvo dentro del mundo popular, al igual que sus cuadros dirigentes, a diferencia de las iglesias misioneras ligadas a Estados Unidos y de la Iglesia católica que teniendo una base social popular, sus cuadros dirigentes pertenecían (y pertenecen aún hoy) a la elite oligárquica y

a la clase media.

Lo que distinguió al pentecostalismo en su primera fase (1910-1932), fue su unidad como movimiento, ya que durante el período nacional-populista, este movimiento se dividió en centenares de iglesias; pero esta unidad que estaba basada en el carisma y no en una estructura administrativa que lo apoyara, se mostró débil ante las fuerzas centrífugas carismáticas generadas en su seno, que provocarán su expansión por división eclesial a partir de 1932.

Aunque no tenían una posición política definida explícitamente, los pentecostales de 1909/1910 mantuvieron la tradicional alianza que venía desde mediados del siglo pasado entre los partidos laicistas y las iglesias evangélicas. Fue muy importante para ellos, el apoyo de los políticos de estos partidos cuando sufrían arbitrariedades por parte de algunas autoridades locales que trataban de reprimir su acción de proselitismo dentro de una sociedad que jurídicamente hasta 1925 se reconocía como católica. Por lo menos hasta 1938, compartieron las sentidas aspiraciones de reformas sociopolíticas y económicas del mundo popular en la *Federación Evangélica de Acción Social*, organización política evangélica fundada en 1936 por un conjunto de pastores y laicos de distintas iglesias evangélicas, que tenía por finalidad aunar la opinión política evangélica en torno al programa del Frente Popular, bloque de partidos de centro izquierda compuesto por radicales, demócratas, socialistas y comunistas.

ANEXO 1
IGLESIAS PROTESTANTES CON
PERSONALIDAD JURIDICA (1891-1940)

NOMBRE	LUGAR	FECHA
IGLESIA ANGLICANA*	Valparaíso	9 de dic. 1875
IGLESIA UNION	Valparaíso	1 de ago. 1877
IGLESIA EVANGELICA ALEMANA*	Pto. Montt	9 de ene. 1879
IGLESIA PRESBITERIANA	Santiago	5 de may. 1883
IGLESIA METODISTA	Santiago	15 de sep. 1906
EJERCITO CIVICO DE SALVACION	Valparaíso	16 de jul. 1908
SOCIEDAD EVANGELICA DE CHILE	Contulmo	22 de abr. 1911
IGLESIA ADVENTISTA DEL 7° DÍA.	Santiago	9 de may. 1914
THE SOUTH AMERICAN MISSIONARY	Temuco	31 de jul. 1918
IGLESIA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA	Temuco	11 de nov. 1920
IGLESIA EVANGELICA BAUTISTA*	Santiago	20 de mar. 1922
EJERCITO DE SALVACION	Santiago	31 de mar. 1927
IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL	Santiago	30 de sep. 1929
IGLESIA EVANGELICA DE LOS HERMANOS	Santiago	4 de abr. 1933
MISION EVANGELICA NACIONAL	Santiago	11 de mar. 1936
MISION DE LA IGLESIA DEL SEÑOR	Concepción	13 de may. 1939
IGLESIA EVANGELICA DE SOSTEN Y GOBIERNO PROPIO	Valdivia	10 de jun. 1940
IGLESIA EVANGELICA PENTECOSTAL	Santiago	19 de jun. 1940

FUENTES: Juan Guillermo Prado: *Las sectas juveniles en Chile*, p.11. y Corporación Iglesia de los Adventistas del Séptimo Día: *Estatutos de la Corporación Iglesia de los Adventistas del Séptimo Día*, p. 20. *Se considera la personalidad obtenida por la congregación más antigua.

ANEXO 2
INSTITUCIONES EDUCACIONALES EVANGELICAS

NOMBRE	IGLESIA	LUGAR	FUNDACION
ESCUELA DE ARTESANOS	EVANGELICA CHILENA	VALPARAISO	1857
ESCUELA POPULAR	PRESBITERIANA	VALPARAISO	1870
INSTITUTO INGLES	PRESBITERIANA	SANTIAGO	1884
ESCUELA POPULAR	PRESBITERIANA	CONCEPCION	
COLEGIO AMERICANO	METODISTA	CONCEPCION	1878
CONCEPCION COLLEGE	METODISTA	CONCEPCION	1880
IQUIQUE ENGLISH COLLEGE	METODISTA	IQUIQUE	1884
SANTIAGO COLLEGE	METODISTA	SANTIAGO	1888
ESCUELA AGRICOLA EL VERGEL	METODISTA	ANGOL	
ESCUELA PARA ARAUCANOS	ANGLICANA	QUEPE Y CHOLCHOL	1911
ESCUELA AGRICOLA	ANGLICANA	QUEPE Y CHOLCHOL	1911
INSTITUTO AGRICOLA	MISION SUIZA	TRICAUCO	
ESCUELAS PARA ARAUCANOS	ALIANZA CRISTIANA	PUA Y TRAIQUEN	
LA PROVIDENCIA	ALIANZA CRISTIANA	TRAIQUEN	
ESCUELA ALIANZA	ALIANZA CRISTIANA	TEMUCO	
COLEGIO BAUTISTA	BAUTISTA	TEMUCO	1922
ESCUELA BAUTISTA	BAUTISTA	CUNCO Y MOLCO	
COLEGIO ADVENTISTA	ADVENTISTA	PUA	1906
COLEGIO INDUSTRIAL ADVENTISTA	ADVENTISTA	CHILLAN	1922

FUENTE: *El Cristiano*: abril de 1932; Arms: 1923; Paul: 1973.

ANEXO 3
PASTORES Y PREDICADORES PROTESTANTES
DE ORIGEN HISPANO E ITALIANO O DE PROFESION
SACERDOTAL
(1891-1938)

NOMBRE	PAIS DE ORIGEN	PROFESION	RELIGION ANTERIOR	IGLESIA PROTESTANTE
ANADON, MAXIMIANO	ESPAÑA	SACERDOTE	CATOLICA	METODISTA
ANADON, JOSE MARIA	ESPAÑA	SACERDOTE	CATOLICA	METODISTA
ANGELI, ZACARIAS	ITALIA	SACERDOTE	CATOLICA	PRESBITERIANA
BALADA, ENRIQUE	ESPAÑA	PASTOR - COLPORT	PROTESTANTE	ADVENTISTA
CANUT DE BON, JUAN B.	ESPAÑA	SASTRE	CATOLICA	PRESB.-METOD.
DE CASTRO, VICTORIANO	ESPAÑA	CONTADOR-PROF.	PROTESTANTE	PRESBITERIANA
DIEZ, FRANCISCO	ESPAÑA	PASTOR	PROTESTANTE	PRESBITERIANA
FERNANDEZ, MAXIMINO	ESPAÑA		CATOLICA	BAUTISTA
JULIA, COSME	ESPAÑA	SACERDOTE	CATOLICA	METOD.PENT.
LOZANO, JUAN	ESPAÑA		CATOLICA	METODISTA
MARTI SOLER, PEDRO	ESPAÑA	SACERDOTE	CATOLICA	METODISTA
ROMANT, VICENTE	ESPAÑA		CATOLICA	PENT. - BAUTISTA
ROMERO INDALECIO	ESPAÑA	COMERCIANTE	CATOLICA	METODISTA
SIGNORELLI, CAYETANO	ITALIA	SACERDOTE	CATOLICO	METODISTA
TIETZ, GUILLERMO	ALEMANIA	SACERDOTE	CATOLICA	METODISTA
TORREGROSA, JOSE	ESPAÑA	COMERCIANTE	CATOLICA	METODISTA
TORREGROSA, SAMUEL	ESPAÑA	PASTOR	PROTESTANTE	METODISTA
TORREGROSA, MOISES	ESPAÑA	PASTOR	PROTESTANTE	METODISTA

FUENTES: Arms, G.: 1923; Valenzuela, R.: 1992; Zambra, L.: 1993; *La Alianza Evangélica*, 17 enero y 14 marzo de 1880; *La Voz Bautista*, 15 diciembre 1929 y marzo 1938; *El Heraldo Cristiano*, 30 enero 1930; *El Cristiano* 1 noviembre 1931 y 15 diciembre 1932; *Chile Pentecostal*, abril 1937.

ANEXO 4
POBLACION PROTESTANTE 1891-1940

PROVINCIAS	1895	1907	1920	1930	1940
Tacna	0	322 1.12%	340 0.87%		
Tarapacá	1451 1.61%	1889 1.71%	2088 2.07%	1270 1.12%	1815 1.7%
Antofagasta	1246 2.82%	4414 3.89%	4179 2.42%	3107 1.73%	3078 2.1%
Atacama	317 0.53%	909 1.42%	731 1.5%	678 1.1%	1048 1.2%
Coquimbo	666 0.41%	726 0.41%	1392 1.57%	1190 0.59%	1495 0.6%
Aconcagua	46 0.04%	254 0.19%	538 0.46%	8009 1.72%	1407 1.2%
Valparaíso	3254 1.47%	9344 3.32%	7525 2.34%		10627 2.5%
Santiago	1524 0.36%	2126 0.41%	7254 1.05%	12762 1.31%	26767 2.1%
O'Higgins	25 0.02%	108 0.11%	687 0.57%		2768 1.4%
Colchagua	42 0.02%	180 0.11%	288 0.17%	1762 0.59%	693 0.5%
Curicó	10 0.01%	51 0.04%	64 0.06%		713 0.9%
Talca	35 0.02%	176 0.13%	208 0.15%	979 0.44%	2081 1.3%
Maule	34 0.02%	78 0.07%	281 0.24%	534 0.27%	589 0.8%
Linares	22 0.02%	110 0.1%	291 0.24%		1151 0.9%
Ñuble	80 0.05%	106 0.06%	746 0.43%	1166 0.5%	5371 2.2%
Concepción	1338 0.71%	1569 0.72%	2457 0.99%	4795 1.45%	10197 3.3%
Arauco	207 0.34%	242 0.39%	337 0.55%		1718 2.6%
Bío-Bío	120 0.13%	150 0.15%	915 0.85%	1141 0.63%	1964 1.5%
Malleco	1207 1.23%	1456 1.32%	2666 2.19%		4176 2.7%
Cautín	807 1.03%	1955 1.4%	6637 3.42%	13585 3.53%	21524 5.7%
Valdivia	1088 1.79%	1996 1.68%	6989 3.99%	6480 2.74%	8026 4.2%
Osorno					4193 3.9%
Llanquihue	822 1.04%	1257 1.19%	4369 3.18%		3768 3.2%
Chiloé	148 0.19%	148 0.16%	352 0.31%	3039 1.65%	742 0.7%
Aysén				186 1.91%	211 1.2%
Magallanes	481 9.3%	2055 11.85%	2076 7.16%	1586 4.18%	1380 2.8%
TOTALES	14970 0.55%	31621 0.97%	54540 1.45%	62627 1.46%	117502 2.3%

Fuente: Censos de población de 1895, 1907, 1920, 1930 y 1940.

ANEXO 5

ASOCIACIONES EVANGELICAS

NOMBRE	OBJETIVO	IGLESIA	LUGAR-FECHA
SOCIEDAD DE TEMPERANCIA ESMERALDA	REHABILITACION ALCOHOLICA PARA MARINOS	PRESBITERIANA	VALPARAISO 1882-?
SOCIEDAD LOS AMANTES DEL EVANGELIO	INSTRUCCION Y AYUDA MUTUA DE LOS OBREROS	PRESBITERIANA	VALPARAISO 1883-?
SOCIEDAD DE TEMPERANCIA ARTURO PRAT	REHABILITACION ALCOHOLICA PARA OBREROS	PRESBITERIANA	VALPARAISO 1885-?
SOCIEDAD DE TEMPERANCIA FCO. BILBAO	MUTUALIDAD Y REHABILIT. ALCOHOLICA	PRESBITERIANA	VALPARAISO 1885?
Y.M.C.A. (ASOCIACION CRISTIANA DE JOVENES)	INSTRUCCION Y RECREACION PARA JOVENES	INTERDENOMINACIONAL	VALPARAISO 1885-? STGO.
Y.W.C.A. (ASOCIACION CRISTIANA FEMENINA)	INSTRUCCION Y RECREACION PARA LA MUJER	INTERDENOMINACIONAL	VALPARAISO -SANTIAGO 1920-
SOCIEDAD DE TEMPERANCIA DE SANTIAGO	REHABILITACION ALCOHOLICA	PRESB.-METODISTA	STGO. 1892-?
LIGA CRISTIANA LIDIA	INSTRUCCION Y BENEFICIENCIA	PRESBITERIANA	STGO. 1892-?
LOGIA TEMPLARIA UNION ES FUERZA	REHABILITACION ALCOHOLICA	PRESBITERIANA	STGO. 1907-?
LIGAS DE JOVENES EPWORTH	INSTRUCCION Y RECREACION	METODISTA	TODAS SUS IGLESIAS
CLUB DE JOVENES	INSTRUCCION Y RECREACION	ADVENTISTA	TODAS SUS IGLESIAS
SOCIEDADES DE DORCAS	INSTRUCCION Y BENEFICIENCIA	ADVENTISTA	TODAS SUS IGLESIAS
SOCIEDADES EL ESFUERZO CRISTIANO	ACCION MISIONERA	PRESB.-MET. ALIANZA CR.	TODAS SUS IGLESIAS
LOS NUEVOS CRUZADOS	ACCION MISIONERA	METODISTA	TODAS SUS IGLESIAS
ASOCIACION DE JOVENES CRISTIANOS	INSTRUCCION Y RECREACION	PRESBITERIANA	TODAS SUS IGLESIAS

LIGA FEMENINA EVANGELICA	INSTRUCCION Y BENEFICIENCIA	PRESBITERIANA	TODAS SUS IGLESIAS
SOCIEDAD FEMENINA METODISTA	INSTRUCCION Y BENEFICIENCIA	METODISTA	TODAS SUS IGLESIAS
FEDERACION METODISTA DE JOVENES	COORDINAC.NACIONAL DE LAS LIGAS DE JOVENES	METODISTA	SANTIAGO
FEDERACION FEMENINA METODISTA	COORDINAC.NACIONAL DE LAS SOCIEDADES FEMENIN.	METODISTA	SANTIAGO
SOCIEDAD EL HOGAR EVANGELICO DE CONCEPCION	MUTUALIDAD Y CONSTRUCCION VIVIENDAS	METODISTA-PRESBIT.	CONCEPCION 1908-1910
SOC. DE INSTRUC.Y PROTECCION EVANG.DE SOCORROS MUTUOS DE VALPARAISO	MUTUALIDAD	METODISTA-PRESBITERIANA	VALPARAISO 1909-?
SOC. EL ESFUERZO CRISTIANO Y SOCORROS MUTUOS DE VALDIVIA	ACCION MISIONERA Y MUTUALIDAD	ALIANCISTA	VALDIVIA 1910
SOCIEDAD SOCORRO EVANGELICO DE SEÑORAS	MUTUALIDAD FEMENINA	ALIANCISTA	TODAS SUS IGLESIAS. 1919-
COOPERATIVA EL BIEN PUBLICO	PREVISION,CARIDAD E ILUSTRACION	PRESBITERIANA	VALPARAISO 1912
COMITE EVANGELICO PROPAZ	ANTIBELICISMO	METODISTA	STGO. 1933
LIGA OBRERA ANTIALCOHOLICA DE AMBOS SEXOS	CAMPAÑA ANTIALCOHOLICA	METODISTA	VALPARAISO
UNION EVANGELICA DE ACCION SOCIAL	SOCORROS MUTUOS	METODISTA	ANTOFAGASTA 1934 - ?
FEDERACION EVANGELICA DE ACCION SOCIAL	AUNAR LA OPINION Y LA ACCION SOCIOPOLITICA	INTERDENOMINACIONAL	SANTIAGO 1936

FUENTES: Prensa evangélica del período 1891-1938.

ANEXO NRO. 6
EVANGELICOS CON ASOCIACION MASONICA,
GREMIAL, POLITICA O MILITAR

NOMBRE	ASOCIACIONES	RESP.ECLESIAL	CARGO POLITICO
1. ABRIGO, JUAN	METOD. - MUTUAL E V A N G . D E VALPARAISO	LAICO	
2. AGUIRRE A, MARIA	METOD. - RADICAL- A C C I O N D E V O L U N T A D E S F E M E N I N A S . - M E M C H . - F E D E R A C I O N F E M E N I N A M E T O D I S T A .	LAICO-MAESTRA	MILITANTE M E M C H COORDINADOR A A C C I O N D E V O L U N T A D E S F E M E N I N A S C A N D I D A T A A R E G I D O R S A N T I A G O (1937).
3. ALVAREZ, JOSE	METOD. - MARINO	LAICO	M O T I N A R M A D A (1931)
4. ARANCIBIA, REMIGIA	METOD. PEN. - CUERPO CIVICO DE TALCA	LAICO-MAESTRA	
5. ARNECHINO, HERIBERTO	P R E S B I T . - D E M O C R A T A - S O C . A R T E S A N O S U N I O N F R A T E N A L T R A I G U E N .	LAICO	DIPUTADO T R A I G U E N (1930-1932)
6. CANCINO, RAFAEL	METOD. PEN. - SOCIALIS T A	LAICO	MILITANTE S O C I A L I S T A
7. CONTESSE, PABLO	PRESBITERIANO. - LIGA A N T I A L C O H O L I C A - M A S O N	LAICO	C A N D I D . A R E G I D O R S A N T I A G O (1921)
8. CONTRERAS, ZOILO	METOD. - DEMOCRATA-	LAICO	A L C A L D E A N G O L (1900- 1901)
9. ERNST, GUILLERMO	PRESB. - PENT. - MUTUAL E V A N G E L I C A C O N C E P C I O N .	LAICO	
10. FARFAN, ERASMO	EVANG. PEN. - RADICAL	LAICO	R E G I D O R L O S V I L O S

JOSE			ARMADA(1931)
12. GARCIA, BENEDICTO	METOD.-SOCIALISTA	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA
13. GONZALEZ CONTESSE, HORACIO	PRESB.-RADICAL-MASON	PASTOR	MILITANTE RADICAL
14. HERRERA, FLORENCIO	PRESB.-SINDICATO DE AUTOBUSES SANTIAGO.	PASTOR	CAND.DIPUTADO SANTIAGO (1932)
15. JORQUERA, FRANCISCO	PRESB.-DEMOCRATA-MASON	PASTOR	MILITANTE DEMOCRATA
16. JORQUERA, JOSE MIGUEL	MET.-CONVENCION DE TRABAJADORES	LAICO	REGIDOR ANTOFAGASTA (1921)
17. JORQUERA LAURA	PRESB.-ACCION VOLUNT. FEM.-LIGA EVANG.FEMENINA	LAICO	COORDINADOR A ACCION DE VOLUNTADES FEMENINAS
18. K. ELISA DE SCHICK	METODISTA - SOCIEDAD DE INSTRUCCIÓN DE LA MUJER	LAICO-FUNDADOR	
19. KOPPMANN, ENRIQUE	PRESB.-PENT.-MUTUAL EVANGELICA CONCEPCION	LAICO-EDITOR	
20. KORNER, VICTOR	LUTERANO-LIBERAL	LAICO	DIPUTADO-SENADOR VALDIVIA-MALLECO(1888-1932)
21. KRAUSS, ENRIQUE	PRESB.-MASON	PASTOR	
22. LOPEZ, ANTONIO	METOD.-MUTUAL EVANG. VALPO.	LAICO	
23. LOZANO, JUAN	METOD.-MASON	LAICO	
24. MANCILLA, MAMERTO	METOD. PEN.-DEMOCRATA	PASTOR	LIDER DEL P.DEMOCRATA NACIONAL DE CAUTIN. GOBERNADOR

			PITRUFQUEN (1938)
25. MAUREIRA JOSE FLOY	P R E S B . - SOC.ARTESANOS LA UNION-DEMOCRATA	LAICO	MIEMBRO FUNDADOR SOCIEDAD ARTESANOS LA U N I O N CHILLAN- MILDEM.
26. MELLA, JOSE	METOD.PEN.-SOC.-ART.	LAICO	MILITANTE SOCIALISTA
27. MORA, VICTOR	WESLEYANO-SOCIALIS TA-SINDICALISTA	PASTOR	FUNDADOR P.S. LOTA (1933). PRES.FRENTE P O P U L A R CORONEL (1937)
28. MACLEAN, JAMES	PRESB.-MASON	PASTOR	
29. MUÑOZ, REMIGIO	METOD.-SOCIALISTA.	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA
30. OJEDA, EFRAIN	METOD-SOCIALISTA.	LAICO	MILITANTE SOCIALISTA DIPUT.MAGALL ANES (1937- 1953)
31. OLAVE, OSCAR	M E T O D . PEN.-SOCIALISTA	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA
32. OLIVAREZ, VICENTE	PRESB.-BOMBERO- SOC.UNION FRATENAL D E O B R E R O S SN.FERNANDO.	LAICO	
33. OYARZUN, ARTURO	ALIANZA-MUTUAL E V A N G E L I C A VALDIVIA	LAICO	
34. REYES, EDMUNDO	PRESB. - ARTES. - SOCIALISTA	LAICO	MILITANTE SOCIALISTA
35. REYES, ROMULO	METOD.-RADICAL.- MASON	PASTOR	MILITANTE RADICAL
36. RIOS, GENARO	E J E R C I T O E V A N G E L I C O SOCIALISTA	PASTOR	PRECANDIDAT O PRESIDENCIAL

37. RIQUELME, REMIGIO	METOD.-SOC.-MASON	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA
38. RODRIGUEZ, NARCISO	METOD.-RADICAL	LAICO	MILITANTE RADICAL
39. ROJAS, TULIO	PRESB.-PEN.-DEM.- MASON	PASTOR	MILITANTE DEMOCRATA
40. SANDOVAL SEPULVEDA, GERMAN	PRESB.-MASON- RADICAL	LAICO	MILITANTE RADICAL REGIDOR CHILLAN (1 9 3 7) ALCALDE (1941)
41. SANHUEZA JARA, VITAL E.	ALIANZA-CONSEJO PRO INSTRUCCION DEL PUEBLO.	PASTOR	MILITANTE DEMOCRATA ALCALDE PTO.MONTE(192 5-1927)
42. SANTANDER, PEDRO	METOD.-DEMOCRATA	LAICO	MILITANTE DEMOCRATA (TCO)
43. SCHICK FEDERICO	M E T O D . - SOC.SOCORROS MUTUOS	LAICO-FUNDADOR	REGIDOR LOS ANGELES.
44. SCHICK, ESTEBAN F.	M E T O D I S T A . - SOC.SOCORROS MUTUOS-DEMOCRATA	LAICO	MILITANTE DEMOCRATA ALCALDE LOS ANGELES (1918- 1920)
45. SUBERCASEAUX Z. BENJAMIN	M E T O D . - P R E S B . - COMITÉ EVANG. PRO PAZ	DIACONO	
46. TORO, EDGARDO	WESLEYANO-SOCIALIS TA	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA
47. TORREGROSA, MOISES	METODISTA-MASON	PASTOR	
48. TORRES, ULISES	METODISTA-SOCIALIS TA	PASTOR	
49. TURNER, A. E.	Y.M.C.A (ASOCIACION CRISTIANA DE JOVENES)	SECRETARIO GENERAL(1934)	

50. TRUMBULL, RICARDO	PRESB.-RADICAL.- MASON	LAICO	DIPUTADO CONCEPCION (1888-1894)
51. UMAÑA, MANUEL	METOD PEN.-RADICAL.	OBISPO	CACIQUE ELECTORAL P.R.
52. ULLOA, MANUEL	ALIANZA-MUTUAL EVANG. VALDIVIA	LAICO	
53. VALLETE, SAMUEL	M E T O D I S T A - SOCIALISTA	LAICO	CANDIDATO A REGIDOR COLLIPULLI
54. WILSON, BRACEY	PRESB.-MARINO	LAICO	CONTRALMIRA NTE
55. YAÑEZ, RAMON	METOD.-MUTUAL EVANG. VALPARAISO	LAICO	
56. ZABALA SANTIAGO	METODISTA-MASON- MARINO	LAICO	COMANDANTE
57. ZOTTELE C., PEDRO	METOD.-SOCIALISTA.- MASON	PASTOR	MILITANTE SOCIALISTA

FUENTE: prensa evangélica (1891-1938), Zottele P. 1989; Archivo del Club de la República (Masonería), Valencia A. 1986, *Acción Femenina*: año 1937, *El Comercio*: 8 julio 1930, *La Voz del Sur*: 4 enero 1925; *El Correo del Sur*: 14 dic. 1925; *El Diario*: 10 enero 1920, 11, 14 y 22 nov. 1919. e información entregada por las personas entrevistadas.

**POLITICOS E INTELLECTUALES RELACIONADOS CON
EVANGELICOS**

NOMBRE	PARTIDO-CARGO-OCUPACION	RELACION
ALESSANDRI ARTURO	LIBERAL-PRESIDENTE DE LA REPUBLICA	AMISTAD
AGUIRRE C. PEDRO	RADICAL- MINISTRO-PRESIDENTE DE LA REPUB.	ABOGADO CORPOR. METODISTA
BLEST CLOTARIO	DIRIGENTE SINDICAL	AMISTAD
BUNSTER, JOSE	EMPRESARIO-SENADOR (1888-1894)	EDUCACION- AMISTAD
CONTRERAS, GRACIELA	SOCIALISTA- ALCALDESA STGO. (1939-1941)	AMISTAD- SIMPATIZANTE
FAIVOVICH, ANGEL	RADICAL-DIPUTADO SANTIAGO	AMISTAD
FRODDEN CARLOS	MINISTRO DE MARINA-INTERIOR.	AMISTAD
GACTIUA, ABRAHAM	DIPUTADO ANCUD (1892)	EDUCACIÓN- AMISTAD
GROVE, MARMADUQUE	SOCIALISTA-SENADOR SANTIAGO	PERENTESCO-AMI STAD
IBAÑEZ DEL CAMPO, CARLOS	PRESIDENTE DE LA REPUBLICA	PARENTESCO
JARA LETELIER, ANIBAL	SOCIALISTA-PERIODISTA-DIRECTOR DE LA HORA	AMISTAD
ENRIQUEZ FRODDEN, INES	RADICAL-DIPUTADA-INTENDENTE	AMISTAD-EDUCA C- SIMPATIZANTE

ENRIQUEZ FRODDEN	RADICAL - MASON	AMISTAD-SIMPATIZANTE
LABARCA, AMANDA	FEMINISTA-EDUCADORA-RADICAL	AMISTAD
MATTE HURTADO, EUGENIO	MASON - SOCIALISTA- SENADOR	AMISTAD
MISTRAL, GABRIELA	EDUCADORA-POETA	AMISTAD
MOLINA GARMENDIA ENRIQUE	EDUCADOR-FILOSOFO-RECTOR U.DE CONCEPCION	AMISTAD
PRENDES SALDIAS, CARLOS	POETA - PERIODISTA-DIRECTOR DE LA NACION	AMISTAD
NERUDA PABLO	POETA - COMUNISTA	EDUCACION - AMISTAD
SALAS M. MAXIMILIANO	EDUCAD-RECTOR ESC.NORMDE PRECEPTORES	AMISTAD
SCHNAKE, OSCAR	SOCIALISTA-SENADOR-MINISTRO	PARENTESCO-AMISTAD
SUBERCASEAUX Z. BENJAMIN	ENSAYISTA - NOVELISTA	METODISTA-PRESBIERIANO
TORREALBA, ZENON	RADICAL-DIPUTADO SANTIAGO	AMISTAD
TAPIA, ASTOLFO	SOCIALISTA-DIPUTADO SANTIAGO	AMISTAD
TRUCCO MANUEL	LIBERAL-MINISTRO-VICEPRESID. DE LA REPUB.	AMISTAD

FUENTES: prensa evangélica (1891-1938), Zottele P., 1989; e información entregada por las personas entrevistadas.

**NOMINA DE PUEBLOS Y CIUDADES CON IGLESIAS
PROTESTANTES**

AÑO 1921

IGLESIA	LUGAR
PRESBITERIANA	Tocopilla, Taltal, Copiapó, Vallenar, Vifia del Mar, Valparaíso, Santiago, Rancagua, San Fernando, Talca, Linares, Parral, Chillán, Concepción
METODISTA EPISCOPAL	Tacna, Arica, Iquique, Calama, Mejillones, Antofagasta, Pisagua, La Serena, Coquimbo, Ovalle, San Felipe, Llay Llay, La Ligua, Calera, Quillota, Valparaíso, Santiago, Talcahuano, Concepción, Lota, Los Angeles, Curacautín, Angol, Traiguén, Victoria, Temuco, Nueva Imperial, Pitrufquén, Loncoche, Pta Arenas
ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA	Lebu, Cañete, Contulmo, Purén, Capitan Pastene, Púa, Victoria, Lautaro, Pillanlelún, Temuco, Freire, Gorbea, Loncoche, Villarrica, Antihue, Valdivia, Quillem, Collico, Paillaco, Pichirropulli, La Unión, Río Bueno, Osorno, Purrangué, Pto. Mont, Ancud, Quillem
BAUTISTA	Santiago, Concepción, Temuco, Valdivia, Gorbea
EJERCITO DE SALVACION	Antofagasta, Valparaíso, Santiago, Talca, Concepción
METODISTA PENTECOSTAL	Los Andes, La Calera, Quillota, Limache, Valparaíso, Santiago, Sn. Fernando, Chillán, Concepción, Lota, Los Angeles, Mulchén, Angol, Pitrufquén, Temuco, Gorbea, Pta. Arenas

FUENTES: Oyarzun, Arturo: 1921 y Corp. Iglesia Evangélica. Pentecostal: 1977

ANEXO NRO. 9

PUEBLOS Y CIUDADES CON IGLESIAS Y
LUGARES DE PREDICACION PROTESTANTES AÑO 1938

IGLESIA	LUGAR
PRESBITERIANA	Tocopilla, María Elena, Taltal, Copiapó, Vallenar, Viña del Mar, Valparaíso, Santiago, Rancagua, San Fernando, Curicó, Talca, Parral, San Carlos, Chillán, Monte Aguila, Yungay, Concepción.
METODISTA EPISCOPAL	Arica, Iquique, Calama, Chuquicamata, Mejillones, Chacabuco, Antofagasta, Pisagua, La Serena, Coquimbo, Ovalle, Los Andes, Calera, Quillota, Valparaíso, Santiago, Talcahuano, Concepción, Coronel, Lota, Curanilahue, Los Angeles, Curacautín, Angol, Traiguén, Victoria, Collipulli, Temuco, Nueva Imperial, Carahue, Pto. Saavedra, Pitrufquén, Loncoche, Valdivia, Pta. Arenas, Porvenir.
ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA	Concepción, Villa Alegre, Lebu, Cañete, Contulmo, Purén, Capitan Pastene, Púa, Ercilla, Victoria, Lautaro, Pillanlelbún, Temuco, Quepe, Freire, Gorbea, Quitratúe, Loncoche, Villarrica, Huiscaji, Antilhue, Valdivia, Quillem, Collico, Paillaco, Pichirropulli, La Unión, Río Bueno, Ranco, Osorno, Purránque, Casma, Frutillar, Pto. Mont, Ancud, Quillem.
BAUTISTA	Antofagasta, Valparaíso, Santiago, Sn. Bernardo, Vichuquén, Curicó, Talca, Coihueco, Chillán, Tomé, Talcahuano, Concepción, Lota, Colico, Nacimiento, Los Angeles, Victoria, Lautaro, Dollinco, Muco, Pillán Leibún, Catón, Cherquenco, Temuco, Nva Imperial, Quepe, Labranza, Mulco, Freire, Los Laureles, Cunco, Cherquenco, Carahue, Trovolhue, Villarrica, Huequepulli, Pucón, Vilcún, Gorbea, Lastarria, Loncoche, Paillaco, Río Chico, Huellehue, Valdivia, Los Lagos, Paillaco, La Unión, Río Bueno, La Unión, Osorno, Rupanco, Pto. Montt, Ancud.
	Iquique, Antofagasta, Sta. Laura, La Santiago, Buenaventura, Alianza, Pedro de Valdivia, María Elena, Tocopilla, Coquimbo, Peña Blanca, Ovalle, Andacollo, Cantera baja, Illapel, Cuz-cuz, Caimanes, Cavilólen, Pama, Combarbalá, Quilitapia, Monte Patria,

METODISTA
PENTECOSTAL Y
EVANGELICA
PENTECOSTAL

Palqui, Agua Chica, Durazno, Sotaquí, **Huasco**, Los Vilos, **Salamanca**, Chalinga, Sta.Rosa, Arboleda, Carande, Cunlagua, Las Maravillas, Las Gavillas, Thuinco, Cabildo, Petorquita, Petorca, Chincolco, Barracita, Melón, Nogales, **Los Andes**, Sn.Rafael, Calle Larga, Fundo Higueral, Campo Ahumada, Sta.María, **San Felipe**, Putaendo, Panquehue, Chagres, Fundición, Llay-llay, Fundo Romeral, **La Calera**, La Cruz, **Quillota**, **Limache**, Quilpué, Villa Alemana, Granizo, **Viña del Mar**, Horcón, **Valparaíso**, Casa Blanca, Quintay, **Batuco**, Lampa, Polpaico, Tiltit, Rungue, **Santiago**, Cisterna, **Ñuñoa**, **Sn.Bernardo**, Angostura, Codegua, Nos, Fundo Las lilas, Calera de Tango, Fundo Palermo, **Puente Alto**, Bellavista, Sn.José de Maipo, El Volcán, **Sn. Francisco de Mostazal**, Hospital, Curacaví, **Buín**, Linderos, Paine, Villa Alegre, **Melipilla**, **Talagante**, El Monte, **Naltagua**, El Paico, Isla de Maipo, **Sn.Antonio**, **Rancagua**, Graneros, Tuniche, Lo Miranda, **Doñigue**, La Rinconada, Sewell, Caletones, Barahona, Coya, Machalí, Manzanal, Los Lirios, **Requinoa**, Quinta Caylioma, Coinco, Rengo, Pelequén, Cuenca, Los Maquis, Caracoles, **Sn.Vicente de Taguatagua**, Peumo, Pichidegua, El Carmen, Sta.Julia, Los Quiscos, Los Indios, Zúfliga, Toquigua, Monte Lorenzo, **San Fernando**, Sta.Cruz, Miraflores, Roma, Chimbarongo, Polonia, Placilla, **Cunaco**, **Curicó**, Los Nichos, Lontué, Sta.Rosa, **Talca**, **Constitución**, Ramadilla de Sn.Clemente, Mata Verde, **Molina**, **Cauquenes**, Linares, **San Javier**, Miraflores, Longaví, Yervas Buenas, **Batuco**, **Parral**, Retiro, **Pocilla**, **Sn.Carlos**, **Chillán**, **Chillán Viejo**, **Bulnes**, General Lagos, Talquipén, **Colhueco**, Roblería, Bustamante, Pelahue, Los Tilos, Rucapequén, Colliguay, Confluencia, Nva.Aldea, Ñipas, Quillen, Sta.Rufina, Cabrero, Sta.Clara, Coelemu, Chudal, Yungay, El Carmén, Ranguelmo, Guarilhue, Cocholgte, Dichato, Coliumo, **Tomé**, Lirquén, Penco, Cosmito, **Talcahuano**, **Concepción**, Chiguayante, Hualqui, Buchupureo, **San Rosendo**, Río Claro, Yumbel, Laja, Coronel, Schwager, **Lota**, **Arauco**, Curanilahue, Lebu, Cafete, Nacimiento, **Los Angeles**, **Mulchén**, Angol, Renaico, **Pitrufuquén**, **Curacautín**, **Collipulli**, **Traiguén**, **Carahue**, **Victoria**, **Lautaro**,

Temuco, Nva. Imperial, Pto. Saavedra, El Alma, Quillem, Manzanal, Los Pantanos, Las Hortencias, Freire, Gorbea, Cunco, Valdivia, Corral, Antilhue, Pto. Sn. Carlos, Cau-cau, La Aguada, La Soma, Niebla, Isla Teja, Osorno, Río Bueno, Rupanco, Esmeralda, Bellavista, Río Blanco, Lanco, Pto. Montt, Pta. Arenas, (Mendoza y Córdoba en Argentina).

FUENTES: Oyarzun, Arturo: 1921, Corp. Iglesia Ev. Pentecostal: 1977, Moore, Roberto: 1966?, "*Diamantes Bautistas*": 1983, *Salud y Vida*: octubre de 1984, *La Voz Bautista*: marzo 1939, *Fuego de Pentecostes*: enero 1939, *Chile Cristiano*: marzo, 1938, *El Cristiano*: febrero de 1937 y *El Heraldo Evangélico*: febrero de 1936.

* Con negrita las iglesias matrices pentecostales.

ANEXO NRO. 10

INSTITUCIONES EVANGELICAS DE AYUDA SOCIAL ACTIVAS EN 1932

NOMBRE	IGLESIA	LUGAR
DISPENSARIO SAN MARTIN	PRESBITERIANA	VALPARAISO
HOSPITAL MADRE E HIJO	PRESBITERIANA	SANTIAGO
DISPENSARIO E INSTITUTO SWEET	METODISTA	SANTIAGO
POLICLINICO ADVENTISTA	ADVENTISTA	SANTIAGO
EL BUEN SAMARITANO	METODISTA.-PRESBITER	CONCEPCION
HOSPITAL EL BUEN SAMARITANO	ALIANZA CRISTIANA	TEMUCO
CASA DE HUERFANOS LA PROVIDENCIA	ALIANZA CRISTIANA	TRAIGUEN
LIGA DE MISERICORDIA	EJERCITO DE SALVACION	SANTIAGO
CASAS DE SOCORRO (ASILOS)	EJERCITO DE SALVACION	ANTOFAGASTA, STGO., VALPO. TALCA, CONCEP.
COCINAS POPULARES	EJERCITO DE SALVACION	SANTIAGO

FUENTES: *El Cristiano*: abril de 1932, *El Grito de Guerra*: octubre 1931 y marzo 1932.

ANEXO NRO. 11
POBLACION EVANGELICA Y VOTACION DE PARTIDOS CON
VOTOS EVANGELICOS*

PROVINCIAS	CEN. 1895	ELEC. 1897	CEN. 1920	ELEC . 1918	CEN. 1940	ELEC. 1937
Tarapacá	1451	1603	2088	7477	1815	3861
Antofagasta	1246	5775	4179	7084	3078	10762
Atacama	317	5102	731	4641	1048	1954
Coquimbo	666	7061	1392	9607	1495	9689
Aconcagua	46	7061	538	4885	1407	4720
Valparaíso	3254	9967	7525	20680	10627	15312
Santiago	1524	22699	7254	83412	26767	37650
O'Higgins	25		687		2768	3080
Colchagua	42		288	18	693	3314
Curicó	10		64		713	1218
Talca	35	7256	208	2984	2081	1238
Maule	34	4333	281	6093	589	3400
Linares	22		291	5719	1151	1072
Ñuble	80	1561	746	8855	5371	2805
Concepción	1338	15417	2457	20174	10197	6120
Arauco	207	2428	337	4776	1718	2427
Bío-Bío	120	7339	915	9767	1964	9414
Malleco	1207	6346	2666	4163	4176	2870
Cautín	807	1867	6637		21524	6549
Valdivia	1088		6989	15591	8026	5624
Osorno					4193	4235
Llanquihue	822	5116	4369	2260	3768	6454
Chiloé	148		352		742	1567
Aysén					211	1564
Magallanes	481		2076		1380	2215
TOTALES	14970	103870	54540	218186	117502	149114

FUENTES: Censos de población de 1895, 1920, y 1940. *Historia Política y Electoral de Chile 1810-1992*. German Urzúa V. Ed Jurídica. pp.394, 401 y 495. * Partidos Radical, Democrático y Socialista.

ANEXO 12

POBLACION EVANGELICA Y VOTACION DE PARTIDOS CON
VOTOS EVANGELICOS
EN PORCENTAJES*

PROVIN- CIAS	CEN 1895	ELECCION 1897			CEN. 1920	ELECCION 1918			CEN. 1940	ELECCION 1937			
		%P.R	%P.D	TOTAL		%P.R	%P.D	TOTAL		%P.R	%P.D	%P.S	TOTAL
Tarapacá	1.61	28.49	0	28.49	2.07	39.08	3.26	42.34	1.7	9.61	9.76	12.31	31.68
Antofagasta	2.82	84.79	15.2	99.99	2.42	35.12	26.78	61.9	2.1	43.58	1	13.19	56.77
Atacama	0.53	50.48	0	50.48	1.5	60.09	7.32	67.41	1.2	19.32	0.05	0	19.37
Coquimbo	0.41	26.93	0	26.93	1.57	37.95	0	37.95	0.6	36.41	0.55	19.99	56.95
Aconcagua	0.04	0	0	0	0.46	21.94	0	21.94	1.2	18.69	15.57	0	34.26
Valparaíso	1.47	7.99	15.93	23.92	2.34	23.31	6.23	29.54	2.5	16.34	9.57	13.12	39.03
Santiago	0.36	12.87	8.55	21.42	1.05	16.99	7.94	24.93	2.1	14.25	2.1	29.1	45.45
O'Higgins	0.02	0	0	0	0.57	0	0	0	1.4	12.06	3.84	4.84	20.74
Colchagua	0.02	0	0	0	0.17	0	0.06	0.06	0.5	11.8	2.12	9.03	22.95
Curicó	0.01	0	0	0	0.06	0	0	0	0.9	10.85	0	4.86	15.71
Talca	0.02	23.65	0	23.65	0.15	19.84	0	19.84	1.3	12.19	0	0	12.19
Maule	0.02	32.5	0	32.5	0.24	30.04	0	30.04	0.8	35.58	0	0	35.58
Linares	0.02	0	0	0	0.24	50.09	0	50.09	0.9	9.55	0.23	0	9.78
Ñuble	0.05	6.78	0	6.78	0.43	46.49	0	46.49	2.2	21.54	10.14	5.2	36.88
Concepción	0.71	28.42	10.3	38.72	0.99	41.18	16.67	57.85	3.3	22.2	19.72	0	41.92
Arauco	0.34	25.09	0	25.09	0.55	39.58	0	39.58	2.6	25.75	3.65	0	29.4
Bío-Bío	0.13	18.85	12.55	31.4	0.85	28.82	0	28.82	1.5	23.6	3.53	15.63	42.76
Malleco	1.23	28.19	8.12	36.31	2.19	21.51	4.94	21.51	2.7	16.07	11.38	0	27.45
Cautín	1.03	24.06	12.43	36.49	3.42	0	0	0	5.7	32.01	8.89	0	40.9
Valdivia	1.79	0	0	0	3.99	19.78	21.3	41.08	4.2	18.17	15.62	3.39	37.18
Osorno									3.9	16.29	2.32	6.79	25.4
Llanquihue	1.04	33.23	0	33.23	3.18	18.05	0	18.05	3.2	11.44	0.11	2.62	14.17
Chiloé	0.19	0	0	0	0.31	0	0	0	0.7	19.83	0.55	0	20.38
Aysén									1.2	35.26	0	0	35.26
Magallanes	9.3				7.16				2.8	0	0	62.48	62.48

FUENTES: Historia Política y Electoral de Chile 1810-1992. Germán Urzúa V., Ed. Jurídica. pp. 394, 401 y 495. Censos de población de 1895, 1920, y 1940.

* Partidos Radical, Democrático y Socialista.

ANEXO 13

PASTORES ORDENADOS EN LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL (1909-1932)

	NOMBRE	AÑO	LUGAR
1.	Willis C. Hoover	1895	Valparaíso.
2.	Carlos. A. Gómez	1909	Temuco
3.	Víctor Pavez Toro	1909	Santiago
4.	Alfredo Salas	1910	Quillota
5.	Guillermo Toro	1910	Santiago
6.	Guillermo Castillo	1910	San Fernando
7.	Caferino Arancibia	1910	Concepción
8.	Carlos Leighton	1911	Santiago
9.	Manuel Umaña	1911	Santiago
10.	Manuel García	1911	Mulchén y Angol
11.	José Flores	1912	Temuco
12.	Daniel Venegas	1914	Concepción
13.	Vicente Mendoza	1914	Valparaíso
14.	Victor Gatica	1914	Temuco y Los Andes
15.	Jerónimo Baudo	1914	Punta Arenas
16.	Oraldo Rojas	1921	San Bernardo
17.	Luis Pincheira	1922	Gorbea
18.	Domingo Taucán	1923	Chillán
19.	José Matehuna	1923	Rancagua
20.	Aníbal Vilches	1924	Caimanes e Illapel
21.	Ramón L. Yáñez	1925	Valparaíso
22.	Roberto Cornejo	1926	Talca

23.	Benjamín Hernández	1926	Buin
24.	Julio Rodríguez	1926	Talagante
25.	Victoriano Riquelme	1926	Curicó
26.	Samuel Urrutia	1926	Coquimbo
27.	Juan Durán	1926	Linares
28.	Manuel Gaete	1926	Talca
29.	Germán Varas	1927	San Fernando
30.	José Toro	1927	Quillota
31.	Perfecto Vergara	1928	Cauquenes
32.	Marcelino Urrea	1928	Las Hortensias
33.	Pedro Alvarez	1928	Mulchén
34.	Carlos Sandoval	1928	Parral
35.	Juan Osorio	1928	Limache
36.	Eleodoro Tapia	1929	Salamanca
37.	Tadeo Fernández	1929	Los Angeles (Pto. Montt)
38.	Tomás López	1930	Antofagasta
39.	Elías López	1930	Mendoza, Argentina.
40.	Enrique Mourgues B.	1930	Córdoba, Argentina.
41.	Onofre Becerra	1931	San Bernardo
42.	Julio Zumaeta	1931	Quilpué
43.	Nestor Clavo	1931	Santiago
44.	Juan C. Tapia	1931	Curicó
45.	Patricio Peñailillo	1931	Nueva Imperial.

FUENTESS: Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal: 1978; Rasmussen, Alice y Helland Dean: 1987.

NOMBRE

LUGAR

1.	Alexander A.M.	Santiago.
2.	Aracena Rogelio	Talca.
3.	Aracena Juan Bautista	Concepción.
4.	Browning Webster E.	Buenos Aires.
5.	Cañón Carlos H.	Sewell.
6.	Castro Rosalino	Rancagua.
7.	Castro de, G. Victoriano	Santiago.
8.	Delgado Avelardo	Tocopilla.
9.	Diez Francisco	Santiago.
10.	Dutton G.B.	Santiago.
11.	Edwards D.R.	Valparaíso.
12.	Elmore Roberto B.	Valparaíso.
13.	Flores Pedro A.	Taltal.
14.	Gilchrist G.R.M.	Rancagua.
15.	Garvin Emma V.de	Valparaíso.
16.	Henderson S.C.	Santiago.
17.	Herrera Manuel	Santiago.
18.	Herrera Florencio T.	Santiago.
19.	Hernández Eudoro	Copiapó.
20.	Jensen H. Victor	Yungay.
21.	Jorquera R. Francisco	Santiago.
22.	Krauss Enrique F.	Santiago.
23.	Lorenzo R. Manuel	Santiago.
24.	Martínez R. Efraín	Viña del Mar.
25.	Maufrás Oliverio	Valparaíso.
26.	Mendez Francisco	María Elena.
27.	Muñoz J. Pedro	Curicó.
28.	McLean James H.	Santiago.
29.	Nuñez L. Carlos	Parral.
30.	Olivares Ramón	Santiago.
31.	Paul Irvin	Santiago.
32.	Seel E.G.	Santiago.
33.	Silva Manuel Segundo	Santiago.
34.	Smith Srta. F.E.	Santiago.
35.	Smith J.S.	Santiago.
36.	Stevenson A.W.	Santiago.
37.	Urrutia Carlos	Chillán.
38.	Van Eaton J.P.	Santiago.
39.	Varas Sra. L. v. De	Viña del Mar.
40.	Vergara Rodolfo	Taltal.
41.	Villa S. Celestino del C.	Chillán.

LAICOS PRESBITERIANOS CON CARGOS DE RESPONSABILIDAD ECLESIAL

Arnechino Heriberto	Comisión de Cooperación del Presbiterio.
Contesse Pablo	Comisión administrativa del Presbiterio.
Contesse Alberto	Comisión Propiedades del Presbiterio.
Báez Emetrio	Redactor del <i>Heraldo Cristiano</i> 1925.
Figueroa Federico	Redactor del <i>Heraldo Cristiano</i> 1925.
González C. Horacio	Comisión Ejecutiva del Presbiterio.
Jorquera Laura	Liga Evangélica Femenina.
Moran Alberto	Redactor del <i>Heraldo Cristiano</i> 1925.
Peters K. Oscar	Articulista del <i>Heraldo Evangélico</i> .
Rubio Carlos	Pro Secretario del Presbiterio.
Sandoval S. Germán	Redactor del <i>Heraldo Cristiano</i> 1925.

FUENTES: *El Heraldo Evangélico*, Enero de 1932, 1934 y *El Heraldo Cristiano*, 1925.

ANEXO NRO. 15
PASTORES METODISTAS AÑO 1933

NOMBRES	LUGAR
1. Alcayaga T. Pedro	Talcahuano
2. Anadón Maximiano	Victoria
3. Becerra Armando	Traiguén
4. Blanco Manuel	Santiago
5. Borcoski M. Narciso	Coquimbo
6. Braden C.S.	Con Licencia
7. Bullock Dilman S.	El Vergel -Angol
8. Carhart Walter D.	Santiago
9. Carmona, Patrocinia	Arica
10. Castillo Emisto A.	Cunco
11. Cornejo Saturnino	Curanilahue
12. Cottet Edmundo	Lota
13. Daza Luis A.	Temuco
14. Diaz Villegas José M.	San Antonio
15. Elphick Valenzuela Roberto	Santiago
16. Fetis Abel	Angol
17. Fierro Luis A.	Punta Arenas.
18. Gallardo Primitivo	Valparaíso
19. Garcia Benedicto A.	Imperial
20. Groves S.R.	Con Licencia
21. Inostroza Ignacio	Curacautín
22. Mardones Bienvenido	Quillota
23. Matus Zenobio	Imperial
24. Miller León	El Vergel -Angol
25. Muñoz Q. Federico del C.	Antofagasta
26. Navarrrrete V. Anselmo	Con licencia
27. Navarro Luis A.	Iquique
28. Navarro Roberto	Chuquicamata
29. Needham Brown Federico	Los Andes

30. Olivera Eleazar	Coronel
31. Paredes V. Juan	Ovalle
32. Piña José D.	Los Angeles
33. Reyes Rómulo	Santiago
34. Riquelme Remigio	Santiago
35. Saldías Santiago	Loncoche
36. Schwager Carlos	Collipulli
37. Sepúlveda M. José N.	Valdivia
38. Standen Carlos	Temuco
39. Torregrosa V. Moisés	Concepción
40. Valenzuela Julio Samuel	Con Licencia

FUENTES: *El Cristiano*, 1933.

ANEXO NRO. 16
PASTORES BAUTISTAS AÑO 1932

	NOMBRES	LUGAR
1.	Alvarez, J.M.	Lastarria
2.	Alvarez, Juan Domingo.	Lota
3.	Bunster, Nestor M.	Los Angeles
4.	Chavez, Jose Abraham.	Gorbea
5.	Encinas Julio.	Concepción
6.	Espinoza Honorio.	Santiago
7.	Fernandez, Maximino.	Valdivia
8.	Gaete Muñoz, Manuel.	Osorno
9.	Gallegos, Ramon.	Talcahuano
10.	Hart, Jose L.	Temuco
11.	Lara, Arturo.	Paillaco
12.	Macdonald, Williams D.T.	Villarrica
13.	Macgavock, James.	Santiago

14.	Merino, Delfin.	Imperial
15	Mendoza, Vicente	Lautaro
16	Moore, Robert Cecil.	Concepción
17.	Muziett, Salomon.	Chillán
18.	Neveu, Ismael.	Molco
19.	Pacheco, Abdon.	San Bernardo
20.	Perez, Bartolome.	Loncoche
21.	Sepulveda, J.M.	Temuco
22.	Schuffeneger, Alberto.	Vilcún
23.	Soto, Benito.	Lautaro
24.	Ulloa, Manuel.	Ancud
25.	Valderrama, Manuel.	Freire
26.	Valdivia, Isaias	Temuco?
27.	Valdivia, Juan Cruz.	Pucón
28.	Vallette, Juan.	Talca

FUENTES: *La Voz Bautista*: marzo 1932, *Diamantes Bautistas*.

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM Itinerario de la mente a Dios

Eugenio Araya

¿Por qué este nombre y de dónde viene? Obviamente de la obra del gran teólogo franciscano del siglo XIII el Cardenal Bonaventura más conocido como San Buenaventura. Es el viaje de la razón en busca de Dios. Eso sintetiza todo el trabajo teológico. La mente que busca explicarse y entender. Pero debemos echar mano a otra frase de esa misma época **Credo ut intelligam**, creo para poder entender. No se trata de entender para poder creer sino todo lo contrario, solamente creyendo y poniendo mi confianza en Dios podré llegar a entender, aunque me cueste mucho y aunque dure mucho tiempo, y aún así esta comprensión no será jamás exhaustiva.

Años atrás escuché decir en sorna a un escritor, al hablar que una persona que estudiaba teología: “Es especialista en Dios.” El que estudia teología a diferencia de cualquier otra ciencia jamás va a ser un especialista .

El objeto a estudiar y meditar es la Palabra de Dios en su primera forma, es decir, Jesucristo, y siempre seremos sobrepasados por ella . Pero vemos que en la Biblia siempre se nos dice: “Busquen al Señor”, “Busquen al Señor y vivirán sus corazones”. Pero esta búsqueda no es algo que comience con nosotros. En la primera epístola de San Juan leemos: “En esto consiste el amor; no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó primero”. Y el famoso pensador francés del siglo XVII, Blas Pascal que era un fervoroso cristiano escribió en su libro *Pensamientos* lo que Jesús le dice al hombre que lo busca sin cesar: “No me estarías buscando si yo no te hubiera encontrado”.

Es Él, Jesús, quien nos busca y sale a nuestro encuentro para que a nuestra vez lo busquemos sin cesar. Entonces debemos estar bien conscientes de que la labor que estamos realizando, el estudio que estamos haciendo tiene un sentido bien diferente a todo otro estudio. No es que nosotros nos hayamos propuesto arbitrariamente estudiar la teología, sino es el mismo Señor que nos

ha tocado y de acuerdo a los dones y talentos que Él nos ha dado nos va animando a recorrer un camino para entender algo mejor.

Un camino en este itinerario de nuestros pensamientos dirigidos a Dios en donde en cada etapa iremos avanzando de la manera más extraña y diversa. Y cuando comenzamos a meditar en la Palabra de Dios nos damos cuenta que experimentamos esa frase de aquel gran padre de la Iglesia, Agustín de Hipona que decía: "Inquieto está nuestro corazón hasta reposar en ti". No podemos estar tranquilos, hay una inquietud, el no poder estar tranquilo si no estamos en esa búsqueda en ese itinerario en nuestro viaje hacia Dios. Un viaje que nosotros no nos habíamos propuesto pero que Dios ha querido que lo hagamos nuestro. Un viaje que muchas veces nos parecerá peligroso, hasta podremos andar al borde de la herejía.

Recuerdo que hace 50 años conocí, siendo yo estudiante de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, al Padre Alberto Hurtado. Un día hablando sobre los entonces famosos sacerdotes obreros y las discusiones que ellos levantaban con su actuar teológico social, me dijo: "Sí, están al borde de la herejía, son como esas cabras que trepan por montañas muy empinadas y parecen que caerán de un momento a otro, pero si no lo hacen nunca llegarán a la cumbre que buscan tan desesperadamente."

Me parece y con los años lo comprendo mejor, creo que tenía razón ese buen sacerdote jesuita. Hay peligro, es cierto, pero si Cristo está con nosotros ¿quién puede estar contra nosotros?. No hay que olvidar, por otra parte, que gracia a la heterodoxia en el pensamiento existe la ortodoxia, debido a la herejía tenemos teología. Nuestra teología estructurada que comenzó con Nicea fue la reacción, podemos decir natural y general, a la herejía arriana. Ni Nicea ni la común declaración de fe existiría si no hubiese existido el peligro arriano. La teología, permanentemente ha sido la respuesta a las inquietudes, muchas veces expresadas en forma equivocada pero no por eso sin validez.

Dios nos ha dado un cerebro para hacerlo funcionar y en esa forma poder buscar al Señor. Pero este camino, este itinerario, como ya hemos dicho va cambiando de visión a medida que avanzamos.

Y para hablar de un itinerario teológico o camino hacia Dios, deberé referirme a mi propia experiencia que es lo más cercano que tengo.

Mi visión de Dios y de Cristo ha cambiado notablemente a la forma como entendía todo eso hace 50 años.

Cuando tenía 20 años y empecé a estudiar o vislumbrar la teología, todo era diferente. Dios era ese Padre Eterno, pero más similar a un anciano que tenía el mundo en sus manos y al cual le podríamos preguntar los por qué que no entendíamos y que cuya respuesta casi nunca teníamos y debíamos nosotros tratar de explicarnos el por qué, Jesucristo no era ese buen hermano que es mi Salvador y aquel que está conmigo auxiliándome, sino un hermano mayor vigilante muy serio y muy lejano a mí y pronto a castigarme por cualquier debilidad. Y en ese sentido la teología no me ayudó mucho. Todo era tan lógico que Dios y su actuar parecían ser el resultado de un silogismo aristotélico. Estaba allí la "Teología Natural" que daba respuesta a todas las dudas racionales en relación con la fe. Era un alivio leer algo de Agustín de Hipona o algún artículo de Duns Scotus, en donde se colocaba algo de duda a todo ese andamiaje del Estagirita, pero todo ese edificio se veía tan inexpugnable, tan aplastante que daba la impresión de no existir ninguna forma de pensamiento o interpretación que no fuera la del llamado realismo moderado. Todo tan lógico, todo tan impecable, todo tan estructurado y seguro.

Una gran ayuda y consuelo fue el estudio de la Patrística, el leer a los grandes pensador de los primeros años del cristianismo, lo sentía como un refresco espiritual.

Recuerdo que años después, en Alemania, hablaba con un profesor de teología que había conocido en Chile pero que allá, cuando yo vivía en Europa nos hicimos amigos, el Profesor Dr. Franz Clodius, que me dijo: "Cuando entré al noviciado leí la Summa Theologica y nunca más he tenido una duda de la existencia de Dios." Y aquí en Chile, después de mi primer viaje a Alemania comencé a trabajar con el Profesor Dr. Bogumil Jasinowski, un erudito polaco, conocedor profundo de las ciencias y de la teología, era

profesor de Filosofía Medieval en la Universidad de Chile, en la que investigábamos y en donde me mostró otra faceta de esa filosofía, tan rica y variada en donde no sólo existía una corriente, sino que se daba toda la universalidad del pensamiento humano. Un día me confesó: “Querido Eugenio - me dijo - Cuando tengo dudas de la existencia de Dios echo mano a la figura de Leonardo da Vinci y lo lanzo al infinito”

Hay que recordar que el mundialmente famoso padre Yves Congar, de la escuela de los dominicos de *Le Saulchoir*, gran ecumenista, hombre de muy amplia visión, que junto con el padre Marie-Dominique Chenu, que había sido su profesor en esa escuela de teología, querían realizar una “reforma de la teología” Trataban de superar a las teologías que llamaron “barroca”, “de la contrarreforma” o “post-tridentina”, esto a mí, personalmente, me parecía algo positivo, pero desgraciadamente esa nueva teología “consistía - en palabras del mismo Congar- sobre todo en un ejercicio lógico a partir de proposiciones tenidas por verdaderas; en un ejercicio que, llevado al límite, habría podido prescindir de la fe”

Pero para mí, un hombre joven que no llegaba aún a los 30 años esas explicaciones no me conformaban y no quitaban esa angustiada inquietud en relación con Dios. Me parecía que las cinco vías de Aquinatense me podrían servir para cualquier cosa, pero no para llegar al Dios vivo, tan diferente como el que experimentaba al leer los Evangelios. ¿Cómo conjugar a Jesucristo con árbol lógico de Porfirio?

Había adecuado, en un comienzo, mis pensamientos a los libros de filosofía y de teología tomistas. “Elementa philosophia aristotelico thomisticae” de Josephus Gredt, o “Los Misterios del Cristianismo” de Matthias Josef Scheeben, la obra de Réginald Garrigou-Lagrange entre otros. Y parecía muy importante estudiar Psicología Racional y Psicología Experimental, la que ayudaría al estudio de la teología..

En Alemania lei el libro de Romano Guardini, recién aparecido en aquel entonces, y que todo el mundo hablaba de él. “Der Herr” (El Señor) que parecía ser lo último y definitivo de la psicología de Jesús, que era mostrado

como un personaje extraordinariamente sereno, jamás una risa sonora, apenas una sonrisa, nada de profunda camaradería con sus discípulos, manteniendo siempre la distancia, la lejanía y una absoluta separación

Hubo un libro que me marcó muy fuertemente en otro sentido, fue "La esencia del catolicismo" del Profesor de la Universidad de Tübingen, Dr. Karl Adam. En esos años yo era lector de todos sus libros. Este me interesó personalmente. Karl Adam había escrito este libro respondiendo a uno de los tantos libros del famoso profesor Friedrich Heiler, catedrático en la Universidad de Marburg, filósofo de la religión, teólogo y orientalista. Heiler, era un católico que buscaba la unidad con los luteranos y había tomado la comunión luterana de manos del Arzobispo Söderblom de Uppsala en Suecia. Heiler abogaba por una iglesia católica-evangélica de espiritualidad franciscana y con una liturgia de Iglesia Alta. Debido a Karl Adam leí a Heiler y creo que éste me convenció con sus argumentos. Tuve una nueva visión de la Iglesia y del cristianismo.

Después vino el rompimiento con mi antigua fe, rompimiento que no destruyó el cariño por ella, y que desde entonces fue como un cariño familiar a un viejo miembro de la familia al que uno estima y respeta aunque no esté de acuerdo con sus pensamientos.

Posteriormente vino la invasión de un desgano de Dios. Dios era inaccesible, entonces para qué preocuparnos de Él si Él no se preocupaba de nosotros. Parecía que la inquietud por Dios estaba muerta, pero solamente dormía.

En un momento bastante vital en mi vida comencé a leer a Karl Barth y su interpretación de la noción de Dios me removió completamente. Nada de pruebas de la existencia de Dios, no era Dios un hombre, por genial que fuera, lanzado al infinito, no era Dios aquel que nosotros imaginamos, no era un hombre como yo, al contrario era "der ganz andere" (el completamente otro). No me podría imaginar de ninguna forma a Dios, solamente tenía la única revelación salvífica, que era Jesús, y era Él el que llegaba a mí y no yo a Él, y llegaba sin que yo hiciera nada especial y por su Gracia me daba la Fe, el poder

creer y confiar en él, y por medio de esa Fe me salvaba, me justificaba. Ya nada de trabajar por mi salvación pues nada podría hacer, eso era obra de Dios. No por eso quedaba excluido de realizar buenas obras, al contrario, en agradecimiento por haber sido salvado por su misericordia y yo sin merecerlo trataría de hacer buenas obras, las que solamente podría hacer con su ayuda, porque "Sin mí, nada pueden hacer"

Era otra visión, era el verdadero encuentro deseado y buscado. Después, en Europa asistí a un cursillo de Barth en Basilea. Era todo un mundo nuevo que se abría a mí. En esa época yo era un fumador de pipa que entonces, en el Viejo Mundo, se identificaba con el viejo maestro y sus seguidores. Además oí decir a Karl Barth en una de sus clases: "Desde que Cristo vino a la tierra la filosofía es algo vacío." Eso me alivió mucho, sabía que Barth decía eso, a pesar de lo muchísimo que conocía la filosofía, pero su intención era el de dejar fuera una filosofía estructurada que tuviese la intención de explicar la teología, de explicar aquello que pertenece al campo de la fe. Y mis ilusiones y estudio de la filosofía debieron marginarse un poco y darle cabida a la fe.

Y comenzaron lecturas nunca antes hechas. Las obras de Lutero me deslumbraron. Para los luteranos de tradición eran libros históricos, para mí eran libros muy actuales, vitales, que tocaban una problemática de vida o muerte en mi caso. Una manera distinta de ver el Evangelio. Dios llegaba a mí en una forma totalmente diferente. Ya no era necesario esperar nada con desesperación sino en confianza, Jesús estaba allí junto a mí y conmigo. En las buenas y en las malas. La teología se me transformaba en una teología existencial, el encuentro con Jesús no era ya algo histórico del pasado sino que era actual y vital. Un encuentro de persona a persona. Un diálogo permanente con Dios, en un Tú y Yo. Pero era un Tú al que no podía objetivar, era un Tú que inundaba mi Yo, sin dejar por eso de respetar mi manera de ser. Estar en un diálogo con Dios significa estar en oración con Él.

La oración no es otra cosa que el dialogar del hombre con Dios. Nosotros no comenzamos este diálogo, lo que hacemos es responderle a Jesús que es quien comienza el diálogo con nosotros. Nosotros solamente contestamos. Él nos habla permanentemente y casi podíamos decir que el no

responder a alguien que nos habla sería de mala educación. Por eso debemos tener la seguridad que cuando oramos Él nos está escuchando porque es Él el que ha iniciado la conversación con nosotros.

Melachthon, el gran teólogo sistemático de la Reforma luterana dice *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus* (Los misterios divinos se conocen mejor orando que investigando). Es interesante si pensamos que Melachthon fue un gran estudioso y un erudito. Lo que quiere decir es que el estudio de la teología hay que hacerlo como si fuese una oración y solamente se puede estudiar teología si estamos orando, orando aunque no sea de manera formal, pero sí en esa unión del hombre con Dios. Es la conversación íntima con Dios y siempre en situación de adoración por parte del hombre.

Todo fue una nueva forma de enfocar la fe, una fe que siempre está siendo modificada. *Ecclesia reformata semper reformanda* dice el adagio: "Iglesia reformada siempre en proceso de ser reformada." Podemos agregar: *Fides formulata semper reformulanda* "Fe formulada siempre en proceso de ser reformulada". Reformulada pero nunca cambiada. Esto significa el hablar de la fe para la gente de hoy.

Es necesario buscar la forma en que se puede explicar y tratar de comprender lo que creemos y confesamos, obviamente manteniendo lo básico que no se puede cambiar. Si solamente repetimos lo que decimos, sin creerlo y sin darle el valor, sea por temor o sea por inercia mental, estamos faltando a la verdad, y no hay que temer esa búsqueda de la verdad. En el Evangelio de San Juan leemos que Jesús dice "si son verdaderamente discípulos míos conocerán la verdad y la verdad los liberará". Es necesario, por lo tanto, buscar la forma de conocer la verdad y teniendo la seguridad, que aquello que estamos haciendo no lo es por satisfacción personal, sino por conocer más a Jesús como discípulos de Él que somos, que ella la verdad, su verdad nos liberará. Conoceremos poco a poco esa verdad liberadora y al conocerla deberemos pregonarla desde las terrazas. No tengamos miedo en esta búsqueda ni a lo que puedan decir de nosotros. Una de las frases más repetida de Jesús en los evangelios es "No tengan miedo". Y la fe es arriesgarse, es

saltar al vacío, pero este arriesgarse y este salto tiene que ser con Cristo y en Cristo, si no fuera así sería una especie de suicidio.

Con esta gran puerta abierta pude comenzar a estudiar con nuevas ansias, con nuevas energías.

Mis profesores, tanto en sistemática como en Biblia eran en su gran mayoría discípulos de Bultmann. Un Bultmann tan diferente al que se me había mostrado anteriormente. Bastaba leer sus Sermones. Un hombre piadoso que buscaba la verdad de la forma más sincera, dejando de lado aún sus conceptos previos. Toda su teoría de la "Desmitologización", que era confundida con la visión de los teólogos liberales no era otra cosa que un modo de poder experimentar existencialmente la inconmensurable presencia de Jesús, ahora y aquí. ¿Qué significa para mí, hombre caído y humillado que Cristo haya resucitado?

Que Él está vivo hoy, y que sale a mi encuentro, sin que yo lo merezca y me busca y me encuentra y me acompaña. Todo la crítica literaria, que es muy importante, deja paso al encuentro personal de Cristo con el hombre.

Surgían nuevos hombres y nuevas lecturas: Gerhard Ebeling, Wilfried Joest, Willi Marxen, Ernst Käsemann, Gerhard von Rad y tantos otros.

Y vinieron los años de meditación en África, en medio del Continente Negro. A Dios gracias que Lusaka, la pequeña capital de Zambia tenía tres buenas librerías y en Salisbury, actual Harare, en la Rhodesia de aquella época y en la actualidad Zimbawe, se hallaban muchas librerías y especialmente una que era magnífica y que me gustaría tener aquí; allí encontré algunos libros que no había visto en Europa: de Rudolf Otto, opúsculos y libros de Barth, Troeltsch, Harnack y otros. Después otra vez Inglaterra e Irlanda, Alemania, Suiza e Italia. De regreso, en Chile por un corto tiempo, tomé un curso sobre las epístolas de Pablo con el padre Beltrán Villegas en la Universidad Católica. Un serio y buen profesor que vive su materia y a quien debo agradecer lo que me enseñó.

Pablo es tan central en nuestra fe. Con razón que Lutero decía que la carta a los Romanos era el más puro evangelio. Más tarde regresé a Alemania a terminar lo comenzado.

Los años han pasado. Me vienen las palabras del Apóstol: "Cuando yo era niño, hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como niño. Cuando me hice hombre, acabé con las cosas de niño. Porque, ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces cara a cara."

Y nuestra visión teológica es aún través de un espejo distorsionado. Y son muchas las cosas que no comprendemos y que entendemos de diferentes maneras. Y una de las cosas que me costó captar fue exactamente lo que Barth decía: Dios es lo completamente otro. No tiene ninguna relación con el hombre, es el Creador y la criatura. Solamente se asemeja a nosotros a través de Jesucristo. De tal manera que para hablar de Dios deberemos obligadamente partir de Cristo. Todo el centro de nuestro estudio y meditación es Cristo.

A comienzo de la década de los 80 preparé una serie de cuadernillos, no con mucha originalidad pero que me parecían importantes para ayudar al estudio de la Teología Sistemática. Hoy, mis alumnos saben que solamente los uso como base de referencia, pero si tuviera que escribirlos nuevamente los haría bastante diferentes. Un nuevo y profundo cambio se realizó en los últimos años y se lo debo a los estudiantes de la Comunidad Teológica. Sus preguntas, sus dudas y las mías referente a las materias tratadas me han hecho llegar a otro punto de este viaje, de este itinerario. El pensar sobre los temas que expuse, cómo pueden ser interpretados y cómo los interpreto yo hoy día. Por eso digo que yo no pienso en la misma manera que cuando escribí los libritos de Teología Sistemática.

Hoy deseo eliminar cualquier pensamiento sobre Dios que no sea a través de Jesucristo y prácticamente no me atrevo a hablar de Él y darle atributos y características. Eso es filosofía, eso es metafísica. La teología es una meditación de la Palabra de Dios para ser aplicada en la Iglesia. Cualquier cosa que digamos es imaginación. Y estoy convencido que cuando el Señor dice: "No harás imágenes de Dios". Ese no hacer imagen de Él es para mí y en

forma muy principal, no hacemos imagen de Dios en nuestras cabezas. No especular con la idea de Dios, de cómo puede ser, sus límites, que quieranlo o no, se colocan, sus propiedades. Dejemos que Dios sea Dios, no una invención nuestra.

Leemos en Número 23 que Dios no tiene ninguna similitud con el hombre, sin embargo el Antiguo Testamento nos presenta, permanentemente, un antropomorfismo que llega a confundir. Se habla de Dios como otro hombre, obviamente más potente, pero con todas las características humanas, su ira, su cara, su brazo, sus pies, etc. Resulta que desde niño nos formamos una imagen física de Dios que es casi imposible sacarla de nuestra cabeza, y de una manera u otra nos traerá dificultades.

Y nos encontramos con un problema no muy fácil de poder asir. Lutero ha dicho que el hombre que conoce al Dios del Evangelio arranca del Dios de la Ley. Por cierto eso no quiere decir, en ninguna forma que existan dos dioses. Sino que se trata de la forma cómo entendemos a Dios. Si nuestro Dios es un Dios castigador, implacable, que no muestra mucha misericordia, así será nuestro Dios; pero el Dios que se revela en Jesucristo está muy lejos de eso. Es el Dios que se define como amor, que perdona al pecador permanentemente, que nos busca y nos comparte su Gracia y su Paz. Y de esa forma podemos mirar al Antiguo Testamento, que para muchos teólogos de reconocimiento mundial y simples estudiosos de la teología, resulta el proyecto frustrado de un pueblo y que no siempre es de Dios, porque ese pueblo se apartó de Dios y, prácticamente se autodivizó. Ahora debemos conocer bien el Antiguo Testamento porque su conocimiento, que es muy interesante nos sirve principalmente para entender mejor el Nuevo Testamento. Quizás sea necesario volver a otra frase del gran Agustín de Hipona: "El Nuevo Testamento está latente en el Antiguo. Y el Antiguo Testamento está patente en el Nuevo". Jesús dice en el Evangelio de Mateo: "No piensen que yo he venido a abolir la Ley o los profetas"... Pero a continuación dice: "Ustedes han oído que a los antiguos se les dijo... Pero yo les digo" Y con ese "Pero yo les digo." da una nueva y liberadora interpretación de la Ley.

Para nosotros el Antiguo Testamento debe mirarse desde la perspectiva del Nuevo Testamento.

Lutero dice "Tú tienes el Dios en quien crees. " "Un dios es de quien se debe esperar todos los bienes y en quien uno debe refugiarse en todas sus aflicciones. De tal forma que tener un dios no es sino creer en él de todo corazón y de todo corazón poner en él la confianza. Como lo he dicho con frecuencia, la confianza y la fe del corazón hace al Dios y al ídolo. Si la fe y la confianza son verdaderas y justas, también tu Dios es verdadero y, a la inversa, allí donde esta confianza es injusta, tampoco está el verdadero Dios. Porque fe y Dios son inseparables. Aquello a lo que apegas tu corazón y de lo que te fies es propiamente tu Dios".

Dios es tal como uno cree.

La fe no crea a Dios, pero la fe es verdaderamente fe en cuanto se cree en Dios tal cual se da en Jesucristo.

Otra dificultad que debemos enfrentar es la diversidad eclesiástica existente. A veces los nombres generalizados que utilizamos para más o menos reunir a las iglesias en grupos, más nos confunde que nos interpreta. . El uso del adjetivo evangélico es bastante equívoco aquí en Chile. Entre nosotros evangélico significa especialmente pentecostal y así lo entiende la gran mayoría del país y cuando en 1992 se realizó el censo, en el ítem "Religión" pusieron : católico, evangélico, protestante". Lo mismo sucedió en 1980, cuando el Gobierno militar permitió que en las iglesias se eligieran a sus dirigentes, se habló de las Iglesias evangélicas y protestantes.

Esta forma nos llegó de Estados Unidos. En Europa, especialmente en Alemania, evangélico es el luterano. Son los que pertenecen a la Iglesia Evangélica en Alemania: luteranos, Iglesia Unida y calvinistas. Los pentecostales no son conocidos como evangélicos sino como pentecostales . Y si esto es confuso para nosotros ¿cómo será para un católico medio?

Para mí es muy obvio que los Evangelios, el Nuevo Testamento y toda la Biblia no es algo que está en el aire y que debe tomarse tal cual es. Sabemos que cada traducción es una interpretación y sabemos que existen prismas

católico, luterano, calvinista, etc. Eso corresponde a la libertad de los hijos de Dios. Debido a eso mismo creo que existe una sola iglesia la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia Católica Romana, Católica Ortodoxa, Evangélica Luterana, Calvinista-Presbiteriana, Anglicana, Metodista, Bautista. Pentecostales, no son sino corrientes teológicas de la única sola Iglesia de Cristo que sigue confesando como base de su fe el Credo Niceno. Pensando así creo que puede ser más fácil el soportarnos unos a otros y aún llegar a estimarnos, no tanto en las palabras de buena educación en el trato como en el corazón.

Hay algo que siempre me llama la atención. Es la permanente no aceptación de muchos de los cristianos de todas las diferentes denominaciones de la encarnación de Cristo. Aunque se repita todas las semanas, o todos los días la frase del Credo: "fue concebido por obra del Espíritu Santo, nació de la Virgen María" no se quiere ver a Jesús como un hombre, sino un ser divino que prácticamente no tocaba el suelo al caminar. Y esa imagen, gnóstica y hasta mágica la han hecho más aguda algunas películas norteamericana, en donde Jesús es traslúcido, etéreo, demasiado lejano para ser hombre. Parece que hay algo en la estructura mental nuestra que nos lleva a concebir a Cristo como algo absolutamente separado a nuestra humanidad, algo muy lejano. No podemos imaginarnos que lo divino quiera hacerse humano, que Dios quiera ser hombre. Y eso lo rechazamos y si insistimos en lo humano del Señor en aquello del Credo "y fue hecho hombre", alguno lo interpreta como si uno quisiera rebajar a Jesucristo de su calidad divina.

Entonces, me baso en el himno de Filipenses 2,5-11 que aunque posiblemente su origen sea pre-cristiano encierra en sí lo medular de la vida terrena de Jesús de Nazaret, en donde se nos dice que tengamos los mismos sentimientos que tuvo Jesús el Mesías o el Cristo, quien teniendo la misma forma de Dios no se aferró a ella, sino que se vació y tomó la forma del esclavo, haciéndose igual al hombre, pero obediente hasta la muerte y muerte en cruz, por eso Dios le ha dado un nombre que está por encima de cualquier otro nombre". Jesús se hizo hombre, como uno más, que experimentó todo lo que nosotros experimentamos. Siempre se dice que se hizo hombre en todo

excepto en el pecado. Y Pablo nos dice que nació “de la simiente de David según la carne” Y este: “según la carne es en griego “katá sárka” y la palabra “sark” quiere decir carne, cuerpo terrenal y también carne pecadora o con tendencia al pecado. Entonces este hombre Jesús ¿cómo no era pecador?

Lo interpreto en la siguiente forma, echando mano nuevamente a Lutero. El padre de la Reforma dice que pecado es la incredulidad. Los otros pecados que conocemos son efectos del pecado principal que la incredulidad. El ser incrédulo no es una posición neutra, sino muy decidida posición frente a Dios. Nosotros los hombres somos excéntricos, es decir, nuestro centro está fuera de nosotros, está en Dios y giramos alrededor de Él. El ser incrédulo significa dejar de girar alrededor de Dios y colocarnos nosotros en el centro y hacer que todo y todos giren alrededor nuestro. Es el ser egoísta cerrado a Dios y cerrado a los hombres. Esa es una actitud que jamás tuvo Jesús. Su voluntad se conjugaba con la voluntad de Dios y permanentemente estaba en esta actitud de dependencia, que nosotros, debido a nuestro natural egoísmo, olvidamos y hacemos que todo gire en derredor nuestro.

Lo cierto es que cuando llegamos a acumular más años que sabiduría no nos damos cuenta lo viejo que estamos y mirando lo que hemos hecho en nuestra vida llegamos entonces a tomar conciencia de los años que tenemos y cómo ha ido girando nuestro pensamiento en este Itinerario de la mente a Dios. ¿Cuál será la próxima etapa. Como todas las anteriores se encuentra en las manos de Dios. ¿Será ese encuentro del Señor en el aire? Se cuenta que Melachthon poco antes de morir escribió unas notas en latín donde dejaba a un lado el miedo a la muerte y allí decía: “ Los motivos que me hacen aborrecer menos a la muerte son la separación del pecado, el ser liberado de las angustias y de la rabia de los teólogos, entrar en las luces, ver a Dios y mirar de frente al Hijo de Dios; comprender los secretos milagrosos que en esta vida no he podido entender”.

¿Qué mejor panorama nos puede ofrecer la muerte que nos unirá algún día con nuestro buen Jesús dando por terminado este Itinerario nuestro?

*(Texto de la Clase Magistral de Iniciación del Año
Académico 1999 de la Facultad Evangélica de Teología)*