



Serie 500 años de la Reforma protestante

Semper Reformanda:
Transformaciones,
hermenéuticas y temas
pendientes de la Reforma

EDITOR
CÉSAR G. CARHUACHÍN

BARRANQUILLA, COLOMBIA

| **2018** •



Carhuachín César, 2018.

Semper Reformanda: Transformaciones, hermenéutica y temas pendientes de la Reforma. / (Editado por) Carhuachín, César, Serie 500 años de la Reforma protestante.

Barranquilla: Ediciones Corporación Universitaria Reformada.

194 p. 21.5 x 17.4 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-56184-2-8

1. Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la fe. 2. Contribución de la Reforma protestante a la transformación del ser humano. 3. Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la sociedad. 4. La hermenéutica liberadora de Calvino y la lectura popular latinoamericana de la Biblia. 5. Sobre la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica de Juan Calvino. Un análisis desde preocupaciones contemporáneas. 6. Calvino como intérprete bíblico. 7. Reforma y género. 8. Fe reformada y construcción de alternativas sociales. 9. La misión de Dios en un mundo caído entre ladrones: La educación teológica y la resistencia al imperio en koinonia con sus víctimas. 10. La reforma luterana y el ecumenismo receptivo. 11. Entre Paul Tillich y Karl Barth. La teología reformada del siglo XX.

Semper Reformanda©

Ediciones Corporación Universitaria Reformada©

Foto de Portada:

Duodécima Asamblea de la Federación Luterana Mundial (FLM), (2018).

www.lwfassembly.org

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro incluido el diseño de la cubierta, ni su inclusión en sistemas informáticos, ni su transmisión o reproducción por cualquier mecanismo o medio sin permiso previo del sello editorial

Editor:

César G. Carhuachín

Diagramación e impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. – Xpress Kimpres

Bogotá, D.C.

CONTACTO

Dirección de Investigaciones

Área de publicaciones y difusión del conocimiento

Carrera 38 N° 74-179.

Teléfono: (+57) (5) 3610432 Ext: 537

Barranquilla

Distrito Especial, Industrial y Portuario

Atlántico - Colombia

www.unireformada.edu.co

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Contenido

Prefacio.....	5
CAPÍTULO 1: Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la fe <i>Jerry Pillay y Chris Ferguson</i>	9
CAPÍTULO 2: Contribución de la Reforma protestante a la transformación del ser humano <i>Jerry Pillay y Christ Ferguson</i>	29
CAPÍTULO 3: Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la sociedad <i>Jerry Pillay y Christ Ferguson</i>	39
CAPÍTULO 4: La hermenéutica liberadora del Calvino y la lectura popular latinoamericana <i>Hans de Wit</i>	55
CAPÍTULO 5: Sobre la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica de Juan Calvino: Un análisis desde preocupaciones contemporáneos <i>César G. Carhuachín</i>	75
CAPÍTULO 6: Calvino como intérprete bíblico <i>Milciades Púa Gomez</i>	109
CAPÍTULO 7: Reforma y género <i>Adelaida Jimenez Cortés</i>	119
CAPÍTULO 8: Fe reformada y construcción de alternativas sociales <i>Milton Mejía Camargo</i>	129
CAPÍTULO 9: La misión de Dios en un mundo caído entre ladrones: La educación teológica y la resistencia al imperio en koinonia con sus víctimas <i>Christ Ferguson</i>	151
CAPÍTULO 10: La reforma luterana y el ecumenismo receptivo <i>Carlos Ángel Arboleda Mora</i>	167
CAPÍTULO 11: Entre Paul Tillich y Karl Barth. La teología reformada del siglo XX <i>Fernando Alexander Sanmiguel Martinez</i>	183

Prefacio

El movimiento de la reforma del siglo XVI, que tuvo varias dimensiones, tales como social, política, económica, educativa, cultural y religiosa. La Reforma eclesiástica de ese tiempo tuvo varias expresiones: la reforma católico-romana, la reforma luterana, la reforma zuingliana, la reforma anabaptista, la reforma calvinista, la reforma anglicana, de modo que es necesario hablar de la reforma en plural. Cada una de ellas ha dejado un rico legado a sus sucesores, algunos de los cuales en el siglo XXI ya han celebrado sus 500 años de reforma (tradicción luterana), mientras que otras la celebrarán en los años próximos.

Justamente, en el mes de octubre del año pasado (2017), en el marco de la celebración de los 500 años de la reforma de Martín Lutero se realizaron en distintas partes del mundo conmemoraciones con actividades como seminarios, conferencias, simposios, cursos intensivos, liturgias, recitales y otras más, para reflexionar, releer, contextualizar y actualizar las preocupaciones de la Reforma eclesiástica y para interpelarlas desde la realidad actual en los distintos hemisferios.

Los espacios académicos y eclesiales en Colombia no fueron excepciones a estas conmemoraciones. En la Corporación Universitaria Reformada de Barranquilla tuvimos varias actividades en el 2017 con este motivo. Una de ellas fue el Seminario internacional “Contribución de la reforma protestante a la transformación de la fe, del ser humano y la sociedad”, realizado los días 16 al 18 de marzo y teniendo como conferencistas principales a los Dres. Jerry Pillay y Chris Ferguson. El primero es un teólogo sudafricano y fue el presidente de turno en ese tiempo de la Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas, y el segundo es un teólogo canadiense y el secretario general de la misma. Sus tres conferencias principales están presentadas en este libro en los primeros tres capítulos. En cada capítulo hay dos secciones, la primera del Dr. Pillay y la segunda del Dr. Ferguson. Estas conferencias hacen una actualización de la Reforma del siglo XVI contextual sobre la fe, el ser humano y la sociedad, desde las realidades y desafíos globales que nos toca vivir desde el siglo XX y XXI.

Una segunda actividad realizada en el marco de la celebración de los 500 años de la Reforma fue otro Seminario internacional “La hermenéutica (liberadora) de Calvino”, realizado el 17 de junio, que tuvo como conferencista

principal al Dr. Hans de Witt, profesor de la cátedra Don Helder Cámara de la Universidad Libre de Amsterdam (Holanda). Después de la conferencia presentada por el Dr. Hans de Wit, hubo dos reacciones de dos profesores y miembros del Grupo de Investigación OIDHPAZ (Observatorio Ecu­ménico e Interdisciplinario en Derechos Humanos y Paz) de la Corporación Universitaria Reformada, el Dr. César G. Carhuachín, trabajador en misión de la Iglesia Presbiteriana de los E.U.A. y profesor de Biblia y teología, y el Dr. (c) Milciades Púa Gomez, vicerrector académico y profesor de Biblia. Estas tres conferencias están presentadas como capítulos 4, 5 y 6, dos de los cuales fueron ampliados por sus autores (4 y 5). Estos capítulos están focalizados en Juan Calvino y su hermenéutica, la cual es analizada críticamente, destacando sus contribuciones a las ciencias bíblicas y limitaciones e interpe­lándola desde las realidades de la región.

En los siguientes capítulos presentamos dos contribuciones más de profesores de la casa, una más del Dr. Chris Ferguson y otras dos contribuciones adicionales de dos profesores externos, uno de ellos de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y otro de la Fundación Universitaria San Alfonso de Bogotá.

La Dr. (c) Adelaida Jimenez Cortés, directora académica, profesora de Biblia y miembro del Grupo de Investigación OIDHPAZ de la Corporación Universitaria Reformada, presenta el desafiante tema de “Reforma y género”, en donde nos invita a visitar la Reforma, no sólo con preocupaciones de género, sino también desde un enfoque de género, con el fin de sacar a la superficie temas que han sido ocultados por supuesto patriarcal y androcéntrico de los estudios. El Dr. (c) Milton Mejía Camargo, profesor de teología y miembro de la Grupo de Investigación OIDHPAZ de la Corporación Universitaria Reformada, presenta el tema “Fe reformada y construcción de alternativas sociales”. Este trabajo es parte de su investigación doctoral en ciencias sociales en la Universidad Nacional de Costa Rica. El trabajo analiza cómo el pensamiento reformado ha contribuido positivamente y sigue contribuyendo en el surgimiento y desarrollo de alternativas sociales en nuestro tiempo.

El Dr. Chris Ferguson, sigue contribuyendo a este libro con el tema “La misión de Dios en un mundo caído entre ladrones: La educación teológica y la resistencia en koinonia con sus víctimas”. Ésta conferencia, que fue presentada

en la 89na Convocatoria del Senado de la Universidad de Serampore en Dimapur (India), hace un análisis sociopolítico y económico de la situación global, desafiando a que la educación teológica tenga muy en consideración a los pobres y excluidos del sistema neoliberal.

El Dr. Carlos Ángel Arboleda Mora, profesor e investigador de la escuela de teología, filosofía y humanidades, y miembro del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana, presenta el tema “La reforma luterana y el ecumenismo receptivo”. Este trabajo articula varios documentos, desde la perspectiva católica romana y ecuménica, e invita a las iglesias cristianas, a cultivar una actitud de escucha, diálogo y aprendizaje, de una a otra, y no de rechazo y condenación.

El Dr. (c) Fernando Alexander Sanmiguel Martínez, profesor de las licenciaturas en teología y filosofía en la Fundación Universitaria San Alfonso y becario investigativo del Grupo Teología y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana, presenta el tema “Entre Paul Tillich y Karl Barth: La teología reformada del siglo XX”. Este capítulo es parte de su investigación doctoral. Aquí encontramos un trabajo comparativo sobre los conceptos del “ser” y “no ser” entre estos dos teólogos europeos de tradición reformada.

Con este libro, *Semper Reformanda: Transformaciones, hermenéutica y temas pendientes de la Reforma*, enmarcado en la Serie: 500 años de la Reforma protestante, el Grupo de Investigación ODHPAZ de la Corporación Universitaria Reforma contribuye a la reflexión crítica y propositiva de la teología reformada desde la realidad global que enfrentamos en el siglo XXI como sociedad, iglesia y academia.

Dr. César G. Carhuachín
Profesor de Biblia y Teología,
Corporación Universitaria Reformada



Capítulo 1.

Capítulo 1.

Capítulo 1.

Capítulo 1.

Capítulo 1.



CAPÍTULO 1.

Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la fe

*Jerry Pillay
Chris Ferguson*

La Reforma que estamos conmemorando ahora es la reforma de Lutero, “La Reforma protestante”.

Jerry Pillay

Hace 500 años Martín Lutero clavo sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, expresando su insatisfacción con todo lo que sucedía en la Iglesia y en la sociedad en ese momento. Él buscó enfrentar la corrupción financiera, la inmoralidad sexual y el poder político concentrado en el Papa y la monarquía. Lutero, con esta acción, convocó a un avivamiento de la iglesia para responder a esos asuntos.

Lutero no estaba solo, sino que también participaron en el movimiento de la Reforma, Juan Calvino, Ulrico Zuinglio y muchas personas más. Nosotros, desde la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas (CMIR), celebramos esta Reforma de Lutero, porque consideramos que es una de las muchas reformas y porque reconocemos que la contribución de Lutero fue muy significativa dentro del mundo reformado.

Algunos académicos consideran que la Reforma que se dio hace 500 años fue una revolución teológica. No fue una revolución violenta, sino una nueva forma de pensar teológicamente. Lutero quiso pensar teológicamente de una manera diferente, distinta a la manera de la Iglesia católica romana de su tiempo. Lo que hizo Lutero no lo consideró como una revolución, porque él no quiso romper con la Iglesia católica. Lutero buscaba una reforma del pensamiento teológico, un llamado a la renovación de la iglesia.

Lo que Lutero y los otros reformadores proveyeron fue una nueva manera de pensar la teología y reflexionar sobre asuntos muy importantes para la sociedad de ese momento en la historia. De alguna manera fue un momento de exploración de cómo la fe se vinculaba con el contexto y cómo la fe puede cambiar y transformar a la sociedad. Por eso, él proveyó una base teológica muy sólida.

Es bueno que comencemos este seminario con la contribución de la Reforma a la teología, porque es importante que nuestra teología nos dé una base bien fuerte y firme. Para resumir la teología de Lutero y la contribución de otros reformadores, hay 5 palabras que identifican ese pensar teológico reformado y quiero que exploremos esos 5 conceptos.

Lutero hablaba de Solo Cristo, luego Solo Escritura, Solo fe, Solo gloria, o sea, “la gloria de Dios” y Solo gracia, “la gracia de Dios”.

Sobre el primer concepto de Solo Cristo, es importante entender el contexto que dio lugar a la Reforma. La Iglesia católica romana estaba vendiendo indulgencias. La gente pagaba a la Iglesia para recibir el perdón del pecado y las bendiciones de la iglesia y eso dio lugar a una teología de las obras, y Lutero entró y dijo: “¡No somos salvos por lo que nosotros hacemos, sino por lo que hizo Jesús!”.

Entonces, los reformadores hablan del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesucristo. ¡Nuestras buenas obras no nos pueden salvar nunca, solo Cristo lo puede hacer! Ese es el mensaje de todos los reformadores, tales como Lutero, Calvino y otros. Y eso, teológicamente fue bastante radical. Este mensaje, de alguna manera, estaba en contra del pensamiento y de lo que se predicaba en ese momento, es decir, ¡Que en la iglesia uno encontraba la

salvación! Frente a eso, los reformadores decían, “¡Que la salvación se hallaba solo en Jesucristo!”.

El segundo concepto de Solo Escritura, también es importante entenderlo. ¡La reforma fue una búsqueda para retornar a la Biblia! Entonces, se da un giro, del énfasis en la iglesia para concentrarse en la palabra de Dios. Los reformadores compartían, de alguna manera, el entendimiento del pensamiento medieval, porque daban un valor importante y central a la Escritura. Su argumento era que: ¡Había que mirar a la palabra de Dios como el mensaje central, aun con autoridad para nuestra vida!

Los reformadores no cuestionaron ese principio de: ¡La palabra de Dios, es la palabra de Dios y la palabra de Dios tiene poder para la salvación! Los reformadores principales tenían otro concepto de cómo entender la Escritura. Ellos aceptaron la interpretación tradicional de la Escritura, pero su argumento era que, ¡hacia falta un nuevo entendimiento de la Escritura! Ellos decían que, “¡La Escritura sí es el fundamento de nuestra fe como cristianos, pero hay que entender la fe dentro de su contexto, tratar de entender quién es Dios a partir del lugar donde nos encontramos!”. Y eso, es lo que estamos buscando hacer hoy día también.

Tenemos que entender la palabra de Dios desde el contexto donde nos encontramos, ¿qué nos dice la palabra de Dios respecto al sufrimiento que nosotros experimentamos?, respecto a las injusticias que vemos y las desigualdades que vemos en la vida. ¿Cómo nos habla la palabra de Dios hoy? ¿De qué manera nuestra fe se encuentra con nuestro contexto?

Ahora que vemos la diferencia entre los teólogos reformadores y los medievales: Los reformadores no se preocupan tanto por el estatus que tiene la palabra de Dios, sino más bien por la importancia en cómo se define la palabra de Dios y cómo se interpreta la palabra de Dios.

La Biblia es central para la civilización de occidente, como fuente de pensamiento cristiano. Ella tiene su influencia también en la cultura, en la educación y en muchos aspectos de la vida. Pero, hoy se está cuestionando bastante la interpretación de la Escritura, por ejemplo, yo vengo de África y por mucho tiempo los misioneros de occidente han interpretado las Escrituras

para nosotros y hoy muchos cristianos en África, están haciéndose la pregunta “¿cómo nosotros mismo como africanos entendemos la palabra de Dios?”.

Estamos cuestionando o retando la hermenéutica, a través de la cual se ha interpretado la Escritura. Entonces, no solo queremos hablar hoy de lo que dice la Biblia, sino que nos importa también, ¿quién está haciendo la interpretación y para quién? Y quiero darles un ejemplo de Sudáfrica, el Apartheid. Este sistema fue justificado con base en la Biblia. Ellos decían “que esa división racial se encontraba en la Biblia”, pero nosotros sabemos que el racismo no tiene justificación a base de la Biblia. Y, hoy en Sudáfrica tenemos las mismas Escrituras, los mismos textos, que se ofrecen con una nueva interpretación de académicos africanos negros, y nos dicen, “que las escrituras no pueden utilizarse para oprimir, sino más bien para la liberación y la justicia”.

En la CMIR tenemos un lema que dice: “Llamados a la comunión y comprometidos con la justicia”. Queremos unir a las iglesias para trabajar con la justicia en el mundo, porque creemos que esa es la tarea que la palabra de Dios nos llama a hacer.

Entonces, para entender la Escritura y aplicar el lema de “Solo la Escritura”, hoy debemos reformar la teología 500 años después, con el énfasis que genere diferentes entendimientos desde cada contexto buscando siempre la justicia.

Entendemos lo que la Biblia dice y valoramos el estatus de la palabra, pero nos importa mucho quién está haciendo la interpretación. Y, más importante aún, si la interpretación de la Escritura logra comunicar la voz del pobre, del oprimido. Esta es una manera reformada muy importante de volver a renovar nuestra perspectiva al acercarnos a la Biblia.

Lo que estamos diciendo ahora, al celebrar los 500 años de la Reforma, es hacer un llamado a renovar nuestro entendimiento de la Escritura. La capacidad de leer la Escritura a través de nuevas experiencias.

Tenemos también el tercer concepto, Solo por fe. El descubrimiento de Martin Lutero fue que una persona era justificaba solo por fe y nada más. Es decir, nos redime, nos salva la fe y la obra de Jesucristo y nada más. Y, ese un tema importante, porque la Iglesia luterana, la Iglesia católica romana y

la Iglesia metodista han firmado un documento acerca de la justificación. Y, en la asamblea de este año, nosotros en la CMIR, también vamos a firmar ese documento. Eso habla muy bien de lo que puede ser la unidad de la iglesia. Qué bueno es que, ahora estamos llegando a un consenso respecto a la interpretación de las Escrituras. Nosotros también construimos la perspectiva de la importancia de relacionar la justificación con la justicia.

Ahora, algo importante que nace de esa doctrina de Sola fe, es que los seres humanos son justificados por la fe y no por las obras. Con este mensaje los reformadores buscaban que cada persona viviera una fe individual. El énfasis estaba, en que el individuo expresara su fe y que como personas tenían que transformarse. Pero, desafortunadamente el énfasis que se ponía en la expresión individual de la fe, se llevó a un extremo durante la modernidad en las personas y eso generó un énfasis en el individualismo, que incluso tuvo efectos en el desarrollo de la economía.

Entonces, se sospecha que la Reforma contribuyó al surgimiento o desarrollo del capitalismo, que se enfoca en lo que el individuo debe hacer para superarse. Pero, la intención de la Reforma no era hablar de un individuo que consumía su propia riqueza. Cuando hablemos de la influencia de la reforma en la sociedad ampliaremos este tema, haciendo referencia al impacto sobre la sociedad, la riqueza, la economía, etc.

Los reformadores también hablaban de un cuarto concepto, de la Solo gloria de Dios. Calvino, por ejemplo, enfatizaba en que Dios está involucrado en todo el mundo y en cada rincón de la tierra. Dios es soberano, entonces, nada en esta vida puede estar fuera del alcance de Dios. Por esto necesitamos transformar cada espacio de la sociedad, para que el ser humano refleje la imagen, la semejanza y el carácter de Dios. Con este propósito Calvino formó el consistorio en Ginebra, buscando que la iglesia contribuyera en transformar la ciudad en una ciudad cristiana donde se reflejara la gloria de Dios.

Por eso, los reformados trabajamos por la justicia, la rectitud y la transformación de la sociedad. Nos involucramos en la política, nos involucramos en la economía y en los asuntos de la sociedad, ¿por qué? porque como expreso Calvino “la presencia soberana de Dios debe entrar y hacerse sentir en cada espacio de la vida”. Los reformadores decían que no era

posible separar la espiritualidad de lo que sucede en el mundo, porque lo que sucede en el mundo es asunto de Dios. Debemos transformar este mundo para reflejar la gloria soberana de Dios. Entonces, una espiritualidad reformada no habla de vivir una devoción personal, sino de vivir en la realidad y cambiar nuestra realidad para dar gloria a Dios.

Por eso en el CMIR tenemos *La confesión de Accra*. Es una confesión importante que habla de transformar la vida en la sociedad. Ella habla de cómo nosotros siendo cristianos debemos estar involucrados en la justicia económica, en la justicia de género y en la justicia ecológica, al hablar del cambio climático. Nos llama a una espiritualidad de la vida.

El quinto principio es, *Sola gracia*, habla de la gracia de Dios. Los reformadores nos decían que “no nos salvamos por algo que logramos nosotros hacer”, sino que somos salvos simplemente por la gracia de Dios. Eso fue una reacción teológica en contra de la teología predominante del tiempo de los reformadores.

La gracia nos llama a vivir nuestra fe y a vivir a través de buenas obras. Pero, hoy en día, el concepto de la gracia nos hace cuestionar muchas cosas. Vivimos en un mundo muy diferente, un mundo de pluralismo religioso, vivimos lado a lado con gente con otra fe y el mundo sufre la tensión de los conflictos y violencia religiosas. Tenemos una situación mundial con ISIS, sabemos que hay grupos religiosos que se han vuelto fundamentalistas y violentos en su forma de actuar y nos incluye a nosotros también como cristianos. Entonces la pregunta es, si entendemos la teología de la gracia, ¿cómo expresamos y comunicamos la gracia en un mundo que está sufriendo? ¿Cómo vivimos la gracia con quienes nos tratan con violencia? ¿Cómo expresamos la gracia a personas de otras religiones? La gracia hoy nos llama a practicar la hospitalidad. Debemos saber abrazar al otro, aunque sea diferente, y reconocer que lo diferente es fundamental en la gracia de Dios. La teología de la gracia habla de la inclusión, de incluir, de invitar a la gente a la presencia de Dios y no trazar líneas para decir, “ustedes están excluidos”.

En el mundo de hoy este asunto de expresar, de comunicar la gracia es muy importante. Debemos preguntarnos al buscar la renovación, la transformación del mundo, ¿cómo expresamos la gracia para un mundo en sufrimiento?

Y lo que quiero demostrar hoy es que, para nosotros como reformados, es fundamental tener un entendimiento bíblico de nuestra fe. Los principios de la Reforma nos han enseñado a pensar de otra manera la teología. Ahora, 500 años después, todavía necesitamos orar por una renovación teológica y reformada. Necesitamos una teología que hable por la vida, necesitamos una teología fiel a Dios, pero de igual manera necesitamos una teología que transforme el mundo.

El tema de nuestra Asamblea general del CMIR este año en Alemania es “Dios viviente, renuévanos y transfórmanos”. El tema habla de la presencia activa de Dios en el mundo, su deseo de cambiar el mundo, pero, también habla de nuestra necesidad como cristianos de ser renovados y transformados. Y, habla también de la necesidad del mundo de ser renovado y transformado. Pero el llamado es más grande, si queremos transformar el mundo, hay que comenzar por nosotros. Así que, al iniciar esta jornada de acompañamiento de la celebración de los 500 años entendamos nuestra base teológica, pero, también debemos darnos cuenta que como reformados hay que seguir constantemente reformándonos y eso incluye nuestra teología.

Chris Ferguson

Primero que todo, vamos a dividir la presentación. Primero, vamos a hablar sobre la historia del impacto de la Reforma en las personas y la sociedad en el siglo XVI, y luego nos vamos a referir al presente, a nuestro tiempo, porque la clave para entender el impacto de la Reforma de Calvino, Lutero, Zuinglio y de todos los demás sobre la sociedad, es que ellos enfrentaron la problemática de su tiempo desde las promesas bíblicas y teológicas. Quiero decir que no vamos a repetir lo que hicieron Calvino y Lutero, sino que vamos hacer nuestra reflexión de la misma forma como ellos la hicieron en su contexto y tiempo. Se trata de seguir la metodología de los reformadores sin repetir los pasos de Lutero y Calvino.

Sabemos que, en el tiempo de los reformadores, la fe y el oficio de la educación fue el producir imaginación, entendimiento, sabidurías, conocimientos, epistemologías para mantener el orden social, como éste estaba definido. La educación estaba al servicio del estatus quo, la educación estaba dirigida a los poderes, mantenía una tradición donde

la Iglesia estaba colaborando con el imperio desde los tiempos de Constantino, en el siglo IV.

Desde esta realidad sabemos que las creencias que proclamaban la iglesia y la educación no eran un sistema de transformación, sino un sistema de mantenimiento y control. Con la Reforma entramos en un proceso de transformación y ruptura en donde la fe y la educación se pusieron al servicio del pueblo, liberando la Biblia, no solamente como palabra de Dios, sino de todos los seres humanos, es decir, por la capacidad que reconocía a todos de opinar, escribir, entender y leer. Y, más que todo, dando a los mismos pobres la capacidad de nombrar y actuar sobre su mundo e influenciar para tener derechos en la historia.

Sabemos que durante el tiempo de la Reforma se inventó la imprenta y otros descubrimientos que facilitaron la comunicación de una nueva forma de creer y vivir el cristianismo. Con estos descubrimientos se pudo iniciar un proceso de educación realmente, que permitió el empoderamiento, el apoderamiento de los de ciudadanos. “Ciudadanía, educación y empoderamiento de la persona como sujeto, así se hacen amigos”. Esto permite el desarrollo de la modernidad. Hoy esta modernidad dominante se ha impuesto y podemos decir que, con pocas excepciones, se ha colonizado a gran parte de nuestro mundo. Cuando entramos en el siglo XXI, algunos piensan que ya no hay colonización. Pero es necesario reconocer que estamos en otro momento donde las grandes universidades del mundo, que controlan el conocimiento, son propiedad o están financiadas por las grandes empresas en el sistema capitalista. Por ejemplo, hoy usted visita cualquier campus de una universidad norteamericana y le van a decir: “Aquí tenemos la escuela de negocios de tal compañía tabacalera o aquí tenemos la escuela de psicología de Coca Cola.

Otro gran campo donde se dedican recursos para la producción de conocimiento son los gobiernos y sobre todo los departamentos de defensa. Hoy, la mayoría de las universidades están al servicio de las empresas, las corporaciones transnacionales y gobiernos para mantener el orden mundial establecido, que no permite el empoderamiento de los ciudadanos. Por eso, hoy estamos con una problemática semejante a la que tenía Lutero y Calvino,

donde la fe y la educación tenían el propósito de servir para mantener el control de las personas en la sociedad.

Algunos filósofos han dicho que, “Freud solamente tenía razón cuando exageraba” por eso, estoy exagerando para mostrar el panorama.

Hoy necesitamos recuperar los valores de la fe y la educación que normalmente empiezan con el valor de “servir al bien común”, no a la “excelencia”. ¿Qué es el concepto de excelencia? La excelencia está relacionada con la eficiencia, la producción. Todos estos valores solo hacen crecer el sistema capitalista. Esto parece diferente al del pasado, porque ya estamos en otro mundo, el de globalización con nuevas dinámicas, pero si lo analizamos se ha impuesto una forma de control parecida al tiempo cuando surgió la Reforma protestante.

Por esta razón, es necesario regresar al método de los reformadores, en cuanto a la fe y la educación. Para los reformados, sobre todo Calvino, enfocaba donde debemos empezar con nuestra tarea. La primera cosa es poner a Dios primero. Eso es muy reformado. Empezamos entonces diciendo que, “primero Dios”. Así, adoramos a Dios, en cuanto vamos con toda nuestra intención de servirle, y así entonces, Dios nos hace ver la realidad del mundo que quiere crear. En la Biblia descubrimos que la tierra es de Dios y todo lo que está en la tierra le pertenece. Ante esto, como educadores tenemos que preguntarnos: ¿en qué mundo estamos? ¿estamos en el paraíso?, claro que no. A partir de la Biblia podemos decir y usar una figura para decir que ¡estamos en un mundo caído en manos de ladrones! Cito Juan 10,10: “El ladrón solamente viene para destruir, matar y robar. Yo he venido para que todos tengan vida y vida en abundancia”.

De acuerdo con esta imagen, el mundo que Dios ha creado, que ama y donde está presente, es un mundo caído en manos de ladrones, donde los sistemas y estructuras en su mayoría existen para servir a los intereses de los pocos a costa de los muchos. No podemos adorar al Dios de la vida sin escandalizarnos de que el 1% de las personas en este mundo controlen todos los bienes equivalentes del otro 99%. Que hay 5 personas en el mundo que controlan la misma riqueza que todas las naciones de la ONU... ¡De todas las 193 naciones! ¿Estamos escandalizados? ¡Por supuesto! Y, en este mundo, eso

no es cosa de la derecha o de la izquierda, es cosa de ver al mundo que Dios ha creado y amado. ¿Pero en qué condición está este mundo? Aquí tenemos que enfocarnos en Dios porque Dios nos hace pensar sobre el mundo.

El primer argumento entonces, es ver todo nuestro deber educativo, desde ¡los ojos de Dios!, metafóricamente hablando. Por eso, pensamos en todo lo que hacemos en la misión de Dios. En la misiología moderna hablamos de la **missio Dei**. Para entender, cuál es la intensión de Dios para este mundo, citaré a un rabino de los Estados Unidos de América, Abraham Heschel, quien fue un defensor de los derechos civiles y que trabajó cerca del Dr. Martin Luther King, siempre tenía un relato favorito que decía: “Para ser fieles en este mundo, tenemos que preocuparnos por las cosas que más preocupan a Dios”.

Él dice: “La primera cosa que hace Dios cada mañana es llamar a toda su compañía de los cielos y preguntar ¿dónde en mi mundo? ¿hay pena, sufrimiento? ¿dónde en el mundo hay cosas que tenemos que reparar? Esa la primera cosa que Dios hace cada mañana, la segunda, la tercera y la última cosa. Dios no se interesa en cultos. Dios se interesa nada menos que en el mundo quebrantado, donde hay sufrimiento que tenemos que reparar”. Ese es un modelo judío que se llama **tikún olam**, ¡reparar el mundo!, que es un modelo (entre otros también) que el mismo Calvino ha aceptado como una cura para hablar de la **missio Dei**. La **missio Dei** también se encuentra en Isaías 58,12, donde dice: “Si ustedes practican la justicia, pueden llamarse los que pueden reparar, los querubines ancianos, los que reconstruyen las calles para que la gente pueda vivir en ellas en vez de poner las casas”.

Nuestra misión como educadores, si somos de la tradición reformada, es asumir la **missio Dei**, de reparar al mundo **tikún olam** y saber que, hacemos esta misión con una nueva reflexión sobre la misión. La CMIR en su próxima asamblea va a dar a conocer un documento que se llama “Juntos para la vida”. Este documento nos compromete con el propósito de la **missio Dei**, la cual es la plenitud de la vida. Con esto reafirmamos que tenemos responsabilidad de luchar en contra de las injusticias y por la paz, por el bienestar de toda la creación, no solamente de los seres humanos, sino de todos los seres vivientes en el planeta. Hoy tenemos que entender que tener una voz profética es decir lo que es urgente un nuevo cambio, que la misión tiene que ver, no sólo con llevar a los pobres la buena noticia, sino que también es necesario transformar

la sociedad en su conjunto. Esa es la misión de Dios. En esta misión Dios está presente con su Espíritu en los marginados y los pobres, son ellos y ellas como ciudadanos, que son coparticipes con Dios en su misión; es decir, si no estamos con los marginados, con el pueblo sufrido, los pobres y excluidos, no vamos a encontrar el camino de acompañar a Dios en su misión. Usando palabra de Gustavo Gutiérrez: “Son los pobres quienes van a evangelizar a la iglesia y no lo contrario”.

Entonces, en el modelo reformado, no empezamos con la iglesia, ni empezamos con la teoría de la educación, ni empezamos con la teoría o el principio de transformación social, sino que empezamos con Jesús, a quien Dios envió al mundo para develar las injusticias y traer esperanza en un tiempo y contexto específico. A través de Jesucristo miramos con los ojos de Dios y de esta forma asumimos la **missio Dei**. Esto significa que, hoy debemos entender que, una parte importante de la herencia de la Reforma, es que nuestra fe y educación debe ser para comprometernos con una misión que debe ser contextual, tiene que tomar en serio el lugar donde se realiza y el contexto. Hoy estamos en momentos muy diferentes de los tiempos de Jesús y de Lutero. Pero, lo que tenemos que hacer nosotros semejante a ellos, quienes tuvieron la capacidad de entender muy bien su contexto, es entender el nuestro para cumplir con la misión de Dios.

En nuestro tiempo tenemos un nuevo problema que no teníamos en el pasado. Por ejemplo, si la Corporación Universitaria Reformada (CUR) en Barranquilla, Colombia, deseaba entender su contexto, éste era más o menos igual a su contexto local y nacional. Y, así, si es que la CUR hace bien un análisis de la realidad de Colombia en la Costa Norte va a estar bien. Pero, esto hoy día ya no es posible, porque vivimos en un mundo globalizado, donde hay una nueva complejidad y necesitamos nuevas herramientas para entender lo nuevo del modelo y del momento presente. Leer los signos de los tiempos es la cosa más difícil en nuestro tiempo y los antiguos modelos no son suficientes, por lo que necesitamos diversas miradas y análisis. Hoy existe mucha competencia por explicar la realidad. Mucha gente está hablando y nos cansamos de estar leyendo conferencias y libros, donde la gente hace un listado de los problemas del mundo. Pero, ¿cómo entender de manera compleja la situación y problemática de la realidad que enfrentamos? ¿cómo analizar la relación entre la realidad local, nacional, regional y global?

Hoy, de la física cuántica, aprendemos que las realidades y las cosas son enredadas. Pero, no enredado como algo negativo, sino que ellas están interconectadas. La cuestión es ver cómo las cosas y aquello qué sucede, está todo relacionado, de tal manera que el cambio de una realidad, inmediatamente implica el cambio de otras realidades, cada parte afecta al todo y el todo afecta cada parte. Por esto, necesitamos nuevos esfuerzos para entender la modernidad que produjo la reforma protestante, que creó un imaginario, una epistemología y forma de entender el mundo. Además, necesitamos entender que hoy en día, 500 años después, este modelo está agotado y es necesario un cambio de paradigma. Necesitamos una ruptura con la modernidad que ha creado problemas de individualismo exagerado, un dualismo y división de la realidad, donde priman los intereses de un grupo de personas muy poderosas que controlan la económica y la política en el mundo.

La idea de crecimiento ilimitado, que es el mayor valor para el sistema capitalista, ¡ya no es sostenible! El dilema no es creer, si uno es o no es un capitalista en el modelo del mercado libre. La realidad que se demuestra es que no podemos seguir con el modelo de crecimiento por más años, porque ya no hay más planeta para explotar. Sencillamente no hay posibilidad de crecer como hemos crecido. Sí, podemos crecer, pero podría ser por otros 10 o 20 años muy bien, pero cada día hay más evidencias que el modelo está agotado. Cuando vemos el crecimiento de los brotes de violencia, nos preguntamos ¿por qué ocurre?, ¿qué está pasando? Esto es un gran ¡No! a la realidad del modelo actual que ¡ya no está funcionando! Podemos analizar el fenómeno Trump, que para muchas personas es inexplicable en los Estados Unidos, un país que se ha mostrado como modelo de democracia. Esta es otra señal de que hay un agotamiento de los modelos viejos, y si no cambiamos, el futuro está en peligro, porque muchas personas eligen políticamente cansadas por las falsas promesas de este modelo económico.

Entonces, nuestro deber al asumir la misión de Dios en su complejidad de cuidar la creación de Dios, nuestro mundo, es interpretar los signos en el tiempo. Aquí llegamos al primer desafío, de aplicar el método que utilizaron Lutero y Calvino. La pregunta es ¿qué quiere hacer la Universidad Reformada de este mundo? El asunto no es solamente tomar la tradición y transmitirla. Ustedes son profesores y estudiantes metidos en su realidad, que tienen que ser responsables por la creación de nuevos imaginarios que estén más cercanos a lo que Dios desea para nuestro mundo. No pueden repetir los

modelos fallidos. Con los recursos bíblicos, teológicos, las ciencias humanas, sociales, las ingenierías y la tecnología pueden crear una sociedad más justa. Estoy hablando también a la gente de las tecnologías, la gente de negocios internacionales, todos en nuestro campus tenemos una responsabilidad como parte de la **missio Dei** de imaginar el nuevo mundo, el mundo de justicia y llegar a ser un lugar que ofrece a la sociedad elementos críticos para entender la realidad. Necesitamos desmitificar lo que está pasando, lograr un entendimiento complejo de la realidad, con una visión crítica de ustedes como estudiantes, con una vocación para aportar a la sociedad una nueva Reforma de que responda a nuestras esperanzas y utopías.

En Colombia en este momento, cuando hay propuestas del gobierno para lograr la paz, es necesario que desde las universidades y las iglesias ayudemos y seamos constructores de paz. Esto implica ayudar al gobierno a implementar los Acuerdos de paz, ser la voz más crítica para ayudar al gobierno a revisar muy bien sus propuestas y tener una perspectiva que ayude a decidir. No podemos seguir con la idea de que la paz la construyen los otros, sea el gobierno o las guerrillas. La paz tampoco la construyen los gobiernos extranjeros o desde un aula de clase o desde un templo. Lo que aprendimos del método de los reformadores es que la paz en las sociedades la construyen los seres humanos y las comunidades desde sus praxis en el trabajo por justicia, derechos y mayor democracia.

Segundo punto. Recuerden que los pobres nos están evangelizando, por esto, en la misión y la educación reformada tenemos que asumir una práctica educativa y estar comprometidos con los pobres, los marginados, no como objeto de nuestra pasión, sino como participantes en la lucha por una nueva sociedad de impere la justicia. Una universidad, que no tiene como parte de su trabajo y que no está metida en las luchas sociales en su entorno, no puede llamarse reformada. Tenemos que ser como el modelo de Jesús, que comparte con la gente, que siempre está preocupado por la sanación, de curar las heridas, pero, que también está anunciando un nuevo mundo, resistiendo la injusticia, construyendo nuevos imaginarios de esperanza y justicia, estando juntos y mano a mano con movimientos sociales.

En la misión reformada, la iglesia no tiene el primer lugar, la iglesia sirve a este modelo de Jesús, la universidad sirve para educar hombres y mujeres para que éstos sirvan a la construcción de un mundo de justicia y paz.

Voy a culminar, aunque hay mucho más que decir, pero lo que quiero provocar es que pongamos en primer lugar a Dios. Esto te hace pensar en la misión de Dios. La misión de pensar cada día si lo que estamos haciendo tiene que ver con la misión de paz, justicia, reconciliación o **tikún olam**, ¡preparar al mundo!

El mundo que estamos reparando, es un mundo que ha caído en manos de ladrones. Se requiere pensar en la crisis financiera, económica, social, política, y pensar en nuevos imaginarios. La imagen que tuvimos hace 500 años, la imagen que hemos tomado como pan comido, ¡ya no funciona! Tenemos que crear nuevos imaginarios, pensemos en vivir bien, pensemos en un mundo diferente, pensemos en la persona humana, en la complejidad de su humanidad. Pensemos siempre que, los más sufridos, son quienes van a ser nuestros mejores aliados en la transformación.

¿Cómo hacer esto práctico? Voy a citar una parte del listado de desafíos que ha hecho el profesor Ulrich Duchrow. La primera, como he dicho, es poner la misión desde la perspectiva de la Reforma, como método y enfoque de nuestra praxis educativa. Lo segundo es, como comunidad educativa, hacemos parte a las víctimas, de la gente que más sufre. Ellos son parte de nuestra comunidad educativa. Lo otro, que es parte de nuestra práctica en investigación, es generar modelos para entender el mundo con perspectiva crítica, criticando las ideologías recibidas y enunciando nuevas ideologías.

Lo otro, es recordar muy bien que ustedes tienen un don especial. Cualquier sistema de dominación usa la religión para hacerse legítima, por eso ustedes tienen la tarea teológica de resistir la injusticia, y nos toca a nosotros, criticar las justificaciones religiosas, de las que se vale el sistema para mantenerse y generar más desigualdad.

Lo otro, es el cambio del camino, ustedes ya están en eso, de la ortodoxia, de pensar bien a la praxis, para tener una práctica activa de cambios, a partir de anunciar y hablar del mundo que queremos, estando en la lucha por un mundo nuevo. Como digo, es un ¡escándalo! si la universidad no está metida en las luchas locales y en la producción de un conocimiento que esté al servicio de ellas. Sería una institución sin trascendencia.

Reacción de Jerry Pillay

Quiero seguir la línea de Chris, hablando de la educación. Si queremos pensar en el propósito y las metas de la educación de las universidades, yo diría lo siguiente:

La educación se trata de crear conocimiento y hay dos maneras fundamentales de hacer eso: una es enseñar y aprender; y de pronto más importante es la investigación, y con estos instrumentos para la educación se requiere mirar el contexto, se requiere interpretación, aplicarlo en la realidad actual y buscando su relevancia. Hay tres motivos adicionales: aprender del pasado, entender el presente y dar forma al futuro. Sencillamente este es el propósito de la educación.

Tomemos unos minutos para repasar la experiencia histórica, para entender el rol de la iglesia en la educación. No voy a mirarla desde los últimos 500 años, sino desde el principio de la iglesia.

Cuando el evangelio se proclamó y se comenzó el proyecto de la iglesia, siempre se entendió que la educación era una parte clave de todo el proyecto. Desde los primeros siglos del cristianismo, siempre se entendió que se basaba en algo sagrado. Aceptamos que, si existía una presencia divina, que Dios existe en el mundo, entonces siempre partimos desde esa realidad. Durante siglos eso no se cuestionó para nada y por eso la teología se conocía como la reina de las ciencias. No importaba si se estudiaba ingeniería, ciencias o matemáticas, todo se basaba en la presencia y la realidad de Dios.

El año pasado vi una película muy bonita, se llamaba “El hombre que conoció el infinito”. Se trata de un joven de la India que se hizo un genio en las matemáticas a nivel mundial y conoció a un profesor inglés, que quiso ayudarlo a formar su conocimiento de la matemática. El profesor mayor le decía que tenía que explicar cada paso, cada método que había seguido para alcanzar el resultado, pero en muchas ocasiones el joven le respondió que no sabía, que “¡Dios le puso la respuesta en la mente!”. El profesor le refuto esa idea, de que Dios le pusiera algo en la cabeza. “¡No, hay que explicarlo!”, dijo el profesor, y el joven le respondió “¡No, no creo!, porque desde mi concepto, si alguna ecuación no le dice algo acerca de Dios, es que no vale nada”. Eso

demuestra los vínculos que existen entre la ciencia y la religión en cada aspecto de nuestra vida.

Entonces al comenzar esos primeros siglos de la Iglesia hasta la Edad media, vemos que hay una diferencia entre la fe, la ciencia y la religión. Y las universidades que empezaron a surgir en la última parte de la Edad media, cuestionaban la idea de la fe y usaron la razón. Se consideraba que la razón era mucho más eficaz para comprender la realidad.

Y es impresionante la cantidad de académicos que escribían respecto a la fe y la razón en ese entonces. Y, así en la Edad media, aunque hubo siempre esa lucha y discusión entre la fe y la razón nunca se dio un rechazo de la fe. Y lo que decían los teólogos en ese entonces fue que “si algo no tenía explicación, entonces se debía dejarla a la fe”. Ahí también se ve la relación entre Dios, la ciencia y la realidad, porque todavía se pensaba que, en la raíz de todo estaba en Dios, que Dios era el principio de toda la realidad. Pero, al llegar la Reforma se vio otra cosa.

Llegamos al momento de ver una separación fuerte de lo sagrado y lo secular, que esa diferencia se volvía más y más pronunciada.

Vimos que los reformadores, Lutero, Calvino y Zuinglio, todos estaban apasionadamente interesados en la educación. Lutero se interesaba en la libertad del cristiano, en la libertad de explorar, de descubrir, pero nunca de alejarse de la fe. Calvino se interesaba en lo mismo, hablaba de mirar la importancia de la presencia soberana de Dios. ¡Dios está en todo, en cada aspecto de la vida diaria!

Entonces, esos reformadores estaban muy interesados en establecer colegios. Calvino estableció una academia, los colegios, y al principio esos colegios eran para cristianos. Pero, él cambio de opinión porque dijo “No, lo importante es permitir que, desde la edad más temprana los niños aprendan de la fe” y no solo la fe cristiana, sino las otras fes. Lo prioritario fue como integrarlas en el sistema educativo y así abrieron las puertas para niños de otras religiones. Pero, no fue solo eso, porque cuando llegamos a la época de la Reforma, y aun antes de ella, la educación era un privilegio para la elite y los ricos. Solo los niños de los adinerados tenían la oportunidad de educarse.

Calvino dijo “¡No! Había que entrar en relación con los menos privilegiados”, así que abrieron escuelas gratuitas para niños.

Durante mucho tiempo la iglesia se involucró en la educación, y el gobierno no tenía que tomar esa responsabilidad. En la época de la Reforma, Calvino, Lutero y los otros; hacían una diferencia entre el Estado y la Iglesia, y las responsabilidades que le pertenecían a cada parte. Y, encontramos que, durante el tiempo de la Reforma, y después de ella, generalmente se creía que la educación era responsabilidad del Estado. Pero la Iglesia siguió cumpliendo la misión para garantizar la educación para los pobres y los menos privilegiados, que también pudieran tener acceso a ella. Y, hoy en día todavía seguimos viendo esa misma práctica. Pero, algo interesante pasó en la educación.

Recuerden que yo empecé hablando que se partía siempre de un concepto de lo sagrado, de la presencia de Dios y lo sagrado siempre influenciaba lo secular. Pero, la realidad comenzó a cambiar después de la Reforma. Y muchas personas acusaron a los reformadores de haber cambiado su opinión respecto a su concepto de lo sagrado, porque después de la Reforma y el trato de la época de la iglesia moderna, lo que actúa como dominante y principal es lo secular y no sagrado. Ahora la pregunta es ¿cómo encontrar un lugar para lo sagrado dentro de lo secular? La iglesia y la religión siguen luchando con eso, estamos buscando un lugar en el mundo secular.

En nuestros colegios, no sé si es igual aquí en Colombia, pero en Sudáfrica nos dicen que “la religión no tiene lugar en la educación”. Y, en Sudáfrica hemos encontrado que así no funciona, porque no podemos educar sin lugar para valores morales, sin tener valores que afirmen la vida, sin valores que construyan relaciones, sin valores que transformen la sociedad. Estamos redescubriendo que, sí necesitamos un lugar para la religión dentro de la educación.

Entonces, nuestra tarea es crucial y poderosa, porque vivimos en un nuevo contexto de cómo la gente está percibiendo la presencia divina. Y, como Chris mencionó antes, ¡ahora, no partimos desde Dios, sino desde nosotros mismos! No tenemos ese sentido de teología desde lo alto, nos concentramos en una teología que viene desde abajo, que es más antropocéntrica en su perspectiva, a diferencia de la manera en que anteriormente se tenía para ver las cosas.

Quiero mirar un poco la historia de cómo esta comprensión de la educación se ha venido cambiando. He intentado demostrar la importancia de lo sagrado, la importancia que Dios tenía dentro de la educación. Ahora intento demostrar que, en el mundo de hoy, no queremos partir desde esa perspectiva. Todavía en el mundo hay mucha gente que ama a Dios, que cree en Dios, pero su concepto de la educación es que no hay lugar para Dios en lo que damos a nuestros niños. El énfasis está en el ser humano, tratar de entenderse y buscar una manera de influenciar esta realidad, pero desde su propia existencia. Pero, es importante saber que nunca vamos a poder responder a esas preguntas sin darle lugar a Dios. Entonces, termino donde empecé. Dije que en “la educación se trata de crear conocimiento”, pero, también se trata de destilar el conocimiento.

Debemos hacernos una pregunta muy importante acerca de lo que realmente estamos haciendo en la educación. En gran medida, la educación se ha hecho como proceso de adoctrinamiento, de adoctrinar lo que queremos creer. Queremos que los estudiantes hagan lo que nosotros creemos que tienen que hacer. Les hemos quitado la libertad de pensar y queremos que piensen dentro de nuestras cajas.

Yo crecí en Sudáfrica, bajo el régimen del Apartheid y nuestra educación fue desequilibrada. Los blancos recibían lo mejor de la educación para crear el conocimiento, pero la mayoría de la población negra en nuestro país recibía una educación que servía para adoctrinar y mantener una clase de siervos. El sistema educativo fue diseñado para no crear más de un 3% de negros profesionales. Los negros fueron entrenados para el mercado laboral, no para ser profesores, científicos, doctores, etc. La educación fue una herramienta para restringir y muchos países en el mundo siguen haciendo esto.

Entonces, hay que preguntar, ¿si la educación está hecha para adoctrinar o para liberar? Esta para liberar las mentes jóvenes, para descubrir, para aprender, para enseñar y formar conocimiento. Y hay muchos que trabajan en la educación liberadora. Hemos cambiado nuestro estilo de enseñar. De hecho, nuestros salones se han convertido de aulas de dar clases en aulas de descubrimiento. Nuestros métodos han cambiado para reorientarnos a alcanzar conocimiento, a mover las mentes, para que las personas puedan

pensar críticamente lo que se les ha dado. Esto hay que hacer si queremos la transformación de la educación.

Permítanme concluir diciendo que, “como personas reformadas, nunca debemos restringirnos, sino ser deseosos de explorar”. Y, uno de los principios de la Reforma es seguir reformándonos continuamente. Y, desde nuestra perspectiva cristiana es importante reconocer que, la educación que no nos orienta hacia Dios y hacia las necesidades de las otras personas en este mundo, no sirve para reconstruir un mundo quebrantado. Entonces, la iglesia tiene un rol muy importante que jugar dentro de la educación. Gracias.

-
-
-
-
-

Capítulo 2.

Capítulo 2.

Capítulo 2.

Capítulo 2.

Capítulo 2.

-
-
-
-
-



CAPÍTULO 2

Contribución de la Reforma protestante a la transformación del ser humano

*Jerry Pillay
Chris Ferguson*

Jerry Pillay

Tengo algunas ideas para compartir con ustedes respecto al tema del aporte de la Reforma protestante en la transformación del ser humano, luego mi colega Chris va a profundizar más sobre algunos asuntos.

Creo que parte de nuestra identidad como familia reformada es la celebración. La herencia que recibimos de los reformadores y nuestros antepasados, tiene mucho impacto en cómo vivimos nuestra fe donde nos encontramos hoy. Lo que Martín Lutero, Calvino y Zuinglio y otros dejaron como herencia del siglo XVI, sigue siendo relevante y pertinente para nosotros hoy. Eso tiene un significado importante en nuestro tiempo, que nos enfrentamos a las crisis a nivel mundial y los retos que encontramos en nuestra experiencia de fe.

Anoche empezamos hablando teológicamente a base de la Biblia y la teología reformada. Ahora nos enfocamos en el ser humano. Mañana cerraremos con la nuestra presentación con la contribución de la Reforma protestante a la transformación de la sociedad.

A diferencia de algunas teorías que surgieron en la Edad media, que hablaron del ser humano con detalles bastante nítidos y feos, como si el cuerpo humano no tuviera nada de bueno. Y, en el arte y la reflexión de ese período histórico, vemos que se consideraba que el ser humano era malo. Por supuesto, ese no era la única contradicción teológica, pero había ese sentido latente.

Los reformadores nos ayudan a ver al ser humano de otra manera. Juan Calvino, por ejemplo, puso un valor importante y alto en el ser humano. Una de sus reflexiones más profundas es que, “el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios” y enfatizó que, el ser humano tiene dignidad innata que es dada por Dios. Así que, de alguna manera se trata de lo divino que se hay en el ser humano; y, dice que, “¡ese don de imagen de Dios se encuentra en cada persona!”. Así que, eso enfatiza de alguna manera, el valor que tiene el ser humano, pero también expresa la habilidad de la bondad.

Si somos creados a imagen y semejanza de Dios, hay algo dentro de nosotros que sí es bueno. Y, un paso más, hay algo de Dios en nosotros. Como Calvino, otros reformadores, dijeron “el ser humano tiene algún estatus importante”. Calvino en su *Institución* dice que “el ser humano es el más noble de la creación de Dios y que esto es prueba de la justicia y bondad de Dios”. Calvino profundiza aún más en la *Institución*, diciendo que, “el ser humano es el reflejo de la gloria divina de Dios”. ¡Así que, estamos hechos a la imagen de Dios! Tenemos habilidades que Dios nos ha dado. Pero, los reformadores también reconocieron la ira, que encontramos en Génesis cap. 3. Ellos entendieron que ese ser humano, creado a la misma imagen y semejanza de Dios, también es un ser caído.

Aquí Calvino hace una distinción entre la historia de la salvación y la antropología, porque el ser humano llega a un estado de depravación por la caída. Cuando leemos las Escrituras vemos la historia que no fuimos capaces de llegar a restaurar nuestra relación con Dios. Esto es una de las cosas buenas de la teología reformada, que nos dice que Dios toma la iniciativa, Dios comienza el proceso, Dios nos llama a relacionarnos con él, Dios desea cambiar lo malo

en algo bueno y movernos de la oscuridad hacia la luz; y aún más importante, de la muerte a la vida. Así que, la caída del ser humano ahora es superada en el encuentro con Jesucristo y el sacrificio de Jesús. Es un acto de gracia que se nos ha dado y nos lleva a una nueva relación con Dios ¡el Padre! La obra completa de Cristo, que efectúa nuestra salvación y restaura nuestro lugar con Dios.

Hay algo particularmente importante que Calvino dice, que “aún a través de la caída, tenemos que lograr que la dignidad y la nobleza de la imagen de Dios no sea destruida”. La imagen de Dios sigue dentro de nosotros y la muerte de Jesucristo aviva esa imagen. Ahora sí podemos buscar la justicia y la bondad, y vemos la transformación del ser humano. No somos nosotros mismos quienes nos transformamos, es Dios quien nos transforma. Así que, la transformación se ve primero, como don de Dios; segundo, por la gracia de Dios; y, tercero para la gloria de Dios.

Entonces, todo esto habla de cómo nos ha cuidado y cómo nos ha transportado a una nueva relación en Jesucristo. Así que, desde una perspectiva de un alto y digno concepto del ser humano, Calvino nos hace entender que la violencia a otros seres humanos es una violación a Dios. Faltar el respeto a otro ser humano no cabe dentro del deseo de Dios, el cual es apreciar, amar e invitar a las otras personas. Es importante reflexionar un poco más sobre esto, porque vivimos en un mundo donde parece tan importante diferenciar. Como seres humanos crecimos así arraigados a nuestras diferencias. ¡Yo soy diferente a ti, tú eres diferente a mí, somos diferentes los unos de los otros! Y entender nuestras diferencias no es malo, pero es problemático cuando llegamos a denigrar a otros seres humanos.

Así que, Calvino habla de que toda la raza humana debe entenderse como un solo cuerpo y tiene una frase muy bonita para eso “habla de la comunidad humana como una cadena humana”. Y la imagen es que, si una parte de la cadena se suelta, toda la cadena es afectada. Es una descripción muy bonita del valor que para Calvino hay en el ser humano. Así que, Calvino sí habla muy poéticamente y fuertemente del ser humano, y del ser humano en relación con Dios.

Es importante reconocer también su énfasis en la comunidad. El ser humano se entiende mejor a través de las relaciones, cuando nos damos cuenta que somos parte de un hogar. Y hablando de este concepto de la comunidad,

Calvino y los otros reformadores hablaron de nuestro Dios trino. Y en la trinidad, Calvino habla de 3 personas, cada persona con su función y roll distinto: el Padre de la creación, el Hijo de la redención y el Espíritu de la santificación. Y hace énfasis en que, aunque sean uno, son tres personas. Y en esto basamos nuestro concepto de comunidad. Volvemos a ese concepto pensando que, somos mejores, más fuertes, más íntegramente contruidos cuando estamos juntos.

Entonces, es importante acordarnos y darnos cuenta que, los reformadores, Calvino en particular, habla de la importancia del ser humano y su valor. Él no quiere, para nada, promover un individualismo, sino más bien la comunidad. Y una de las cosas que los reformadores nos enseñan es la importancia de la fe personal, haciéndola parte de la iglesia, que es el cuerpo de Cristo en el mundo.

Martín Lutero hizo un reconocimiento asombroso e importante, que los justos viven solo por fe, eso habla muy fuertemente en sí. Pero, para defender la importancia de la fe personal hay que darnos cuenta que desde la enseñanza de la fe reformada, hablamos de la teología del pacto. Nosotros como individuos tenemos un pacto, un convenio con Dios, pero también con los otros seres humanos, así que hay responsabilidad en esta relación. Los seres humanos tienen derechos, pero también responsabilidades. Y eventualmente nuestra última responsabilidad es glorificar a Dios y eso lo hacemos a través de relaciones justas, haciendo justicia, trabajando por el bien del otro en este mundo donde vivimos todos. ¡De eso se trata la comunidad! Somos individuos dentro de la comunidad, pero no somos individuos apartados de nuestras relaciones con los demás.

En África tenemos un término muy hermoso para describir eso, “de pronto conocen el término ¡**Ubuntu!**”. Básicamente, **Ubuntu** quiere decir que, “yo soy, yo existo solo por ti, yo soy, no porque existo, yo soy porque pertenezco”; y, este es un pensamiento diferente al de occidente. Sabemos que Europa fue bastante influenciada por Calvino y otros reformadores, que ha enfatizado ese aspecto del individualismo. Y notamos que esa es una mala interpretación de Calvino y los otros reformadores, porque no es adecuado tomar el énfasis en la fe personal y pensar que es un énfasis en el individuo y su desarrollo de manera aislada. Pero, ese entendimiento fue tomado por los economistas y comenzó a influir en la política económica. Por ejemplo, el capitalismo ha tenido mucha influencia como enseñanza protestante, por lo que se conoce, que llegó a dar lugar a la

ética protestante, la que de alguna manera se consideró como una ética de que cada quien estaba defendiendo lo suyo. En realidad, lo que se pensó fue promover la responsabilidad que cada uno tiene para sí y para con el otro, y que la única manera real en la que podemos dar gloria a Dios es cuidar del otro.

Vivimos en un mundo donde hay mucho egoísmo, mucha gente busca su propio lucro: ¡se trata de mí y lo que yo pueda conseguir! Siempre se trata del propio enriquecimiento. Por supuesto, ninguno de nosotros tiene la culpa de eso, pero en una sociedad competitiva, ¡el individuo recibe el énfasis! Pero no podemos perder de vista que, todo se trata de la comunidad y nuestra fe cristiana, mas particularmente, como cristianos reformados, con un énfasis en la teología calvinista, que nos enseña de quienes somos como individuos, como personas realmente. ¡Somos personas en relación con otras personas, yo soy porque tú eres! Otro punto importante de los reformadores, en particular de Calvino, fue del sacerdocio universal de todos los creyentes. Es importante poner esto en contexto, porque en ese preciso momento, la Iglesia católica romana investía toda la autoridad para la interpretación de las Escrituras sobre los obispos y el papa. Ellos leían las Escrituras y las interpretaban para las personas y de esa manera lo que ellos decían esa era la palabra de Dios y punto.

La Reforma protestante fue una reacción en contra de esas prácticas y teologías. Y algo muy significativo que los reformadores dijeron es que “todas las personas, cada individuo, comparte la responsabilidad como el pueblo de Dios”. Así que, también ese concepto del sacerdocio universal enfatiza al ser humano, que cada persona tiene valor y significado delante de Dios; que cada ser humano tiene algo que ofrecer, que cada ser humano es llamado para transformar el mundo, que cada ser humano es transformado por Dios. Y así, que cada ser humano es traído a una relación activa de alabanza y culto a Dios. No es algo que le toca hacer a otros, sino que nosotros tomamos responsabilidad individual personal. De modo que, el concepto del sacerdocio universal que todos creemos, se refleja en la pregunta: ¿cómo cada uno de nosotros cuestiona y contribuye a la fe? Así que, es importante entender quiénes somos como personas delante de Dios. Es importante entender nuestro valor, que somos creados a la imagen de Dios y con ese entendimiento debemos tener una nueva apreciación de nosotros mismos. No podemos permitir que ninguna estructura nos deshumanice, que ninguna política o práctica nos deshumanice, que ninguna estructura opresiva nos quite nuestra dignidad

humana. Y creo que es importante y necesario entender en el concepto del ser humano, la dignidad humana que Dios nos ha dado.

Aunque Calvino mismo no empleó ese lenguaje de “la dignidad humana o los derechos humanos”, todo esto hace parte de la teología reformada cuando hablamos del ser humano. Entender que somos creados a imagen de Dios, nos dice que tenemos derechos y responsabilidades, nos llama a entendernos siempre como individuos, como seres humanos en relación con otros y con Dios. Y ese concepto ha aportado mucho a la transformación y salvación del mundo, lo que mañana vamos a tratar.

Los reformadores comenzaron a enseñarnos la importancia de entender la transformación del ser humano, así que, si puedo dejarles con una última palabra o mensaje a ustedes hoy es esta: “Como ser humano creado a imagen de Dios, cada uno de nosotros tiene valor y significado. Ninguna persona, ni estructura social puede quitarnos ese estatus que Dios nos ha dado”.

Chris Ferguson

¿Estamos cansados? Si estamos cansados, pero en el buen sentido, hemos escuchado mucho de lo bueno que es la teología reformada. El problema es que eso va totalmente en contravía de nuestra realidad cotidiana. Vivimos otra vez como el mismo Martín Lutero, Juan Calvino y los demás, en un mundo donde no hay un progreso lineal, sino todo lo contrario. Una vez más, como el cautiverio babilónico del cual Lutero habló, vivimos en un mundo donde el ser humano está codificado, hecho una cosa, una unidad de consumismo, propiedad de un grupo pequeño de poderosos que se creen los dueños del mundo.

¿La esclavitud existe hoy en día? ¿Las personas pueden caracterizarse mayormente como libres? ¡No!, ni libre en el sentido económico ni físico. La deuda es la cautividad económica. Nuestro problema no es tener la mente clara y la visión clara de la valoración de Dios sobre el ser humano. Nuestro problema, desde la teología reformada, es que la realidad que los seres humanos vivimos en este mundo es que no somos libres como Dios quiere y para lo cual ha venido para liberarnos.

Tenemos que ubicarnos en un mundo donde esta valoración del ser humano ha sufrido tres momentos importantes. El primer momento va desde la liberación del

ser humano, que se produce con una nueva valoración en los tiempos de la Reforma en Europa. El ser humano fue construyendo su mundo con la Ilustración, es decir, los momentos donde se aclaró la contribución a la humanidad por la filosofía y la ciencia europea, surgiendo el sujeto humano como un individuo aislado y egoísta.

Lo que se ha planteado en la teología reformada es el hecho que el ser humano es imagen de Dios, la imagen del Dios Trino, que es una comunidad en sí misma. Pero, la modernidad ha convertido esta idea de comunidad en un concepto de hermano individual, al considerar al hermano perfecto como la persona aislada, el individuo aislado. Junto a esto creció un concepto en Occidente, no solamente un individualismo sino un dualismo, donde puedes separar la realidad humana entre dos esferas, lo espiritual y lo material, donde lo corporal es negativo y no tiene valor. Todas estas divisiones no fueron parte ni de la teología bíblica, ni de la teología de la Reforma; es decir, que durante la modernidad la imagen del ser humano libre del cautiverio del sistema medieval y sujeto de su historia fue perdiendo fuerza. Esta idea ayudo a la liberación de los campesinos y la clase obrera para romper con el concepto de propiedad, pero en nuestro tiempo la comercialización ha generado en las personas un nuevo cautiverio al dios de nuestro tiempo, que es el mercado. Por esta razón, hoy se necesita redescubrir que significa la liberación del ser humano, que la libertad se convierta en un ideal de las personas como parte de su comunidad y en su identidad como ser humano, que no está sometido a ningún poder humano y que solo se debe al Dios que lo creó para vivir en justicia y paz.

El concepto de sujeto se convirtió durante la modernidad en funcional al capitalismo, para legitimar la explotación de la persona y apartar a la persona de su concepto de identidad en comunidad. Eso se llama “alienación”, la distancia entre quienes somos como criaturas de Dios y las condiciones sociales, lo que nos convierte en cosas, en entidades funcionando por un sistema, que no tiene interés por la humanidad, sino por la acumulación, interés solo en ejercer el poder, interés de dominación con nuestra aceptación.

Un ser aislado y alienado puede ser sujeto de fuerzas ideológicas y económicas que lo pueden forzar a determinada cosa. Por ejemplo, la realidad de militarizar a un grupo de personas, sin que ellas puedan oponerse y tomar decisiones por sí mismas. Personas y grupos pueden convertirse en soldados forzados a complacer a los demás y a trabajar de manera inhumana, sin hablar

de esclavitud en el trabajo. Lo que estamos diciendo ahora, es lo que ha afirmado Jerry Pillay, la teología reformada es clara, que “el ser humano no se vende, no es una cosa, no está para ser comprado, ni explotado, ni usado o instrumentalizado”. El ser humano sólo está sujeto a Dios que lo invita a ser libre rompiendo con toda forma de dominación.

Esto es bueno a nivel conceptual y en palabras, pero la realidad de hoy en un mundo consumista es diferente. Aquí todos somos importantes. ¿Por qué?, porque somos consumidores. Mucho de nuestro valor social puede convertirse en poder adquisitivo, por lo que podemos contribuir al mercado. Hasta el valor de nuestro trabajo muchas veces es menos importante que nuestro poder adquisitivo, porque así es como funciona el sistema. No intento ser negativo al decir esto, “el aporte de la Reforma es redescubrir la imagen de Dios en cada persona, de modo que vemos a Dios como nuestra primera preocupación”. Eso nos lleva como protestantes a decir “Quiero mirar con los ojos de Dios, ¿dónde puedo?” Aquí les tengo un ejemplo, puedo ver a Dios mirando a su imagen en el ser humano y en el mundo que ha creado, yo puedo acercarme a Dios amando profundamente al ser humano y toda su creación.

Este concepto de la teología reformada nos desafía a repensar nuestra identidad. Es imposible pensar y ser solo un individuo como ha enfatizado la modernidad. Necesitamos romper con ese concepto de salvación predicado en nuestras iglesias, de que lo ideal es escapar de este mundo de sufrimiento, que las cosas mundanas son malas, que hay que dejarlas de lado y partir al cielo donde lo bueno no tiene nada que ver con lo material. ¿Es eso cierto? No, no es cierto, lo que nos lleva a la gloria de Dios es vivir como personas en comunidad y en armonía con toda la creación, tratando que en este mundo se refleje el amor, lo hermoso y bueno que es todo lo que Dios ha creado.

Los reformados han dicho, “la gloria es solo de Dios”. Y, desde la antigüedad los primeros teólogos de la Iglesia preguntaron, “¿Cuál es la gloria de Dios? La respuesta ha sido ¡Que el hombre vivo!, el ser humano vivo es la gloria de Dios”. Esa es la esencia y lo mayor que tenemos en nuestra teología. Por esto, nuestra mayor obsesión es que glorifiquemos a Dios trabajando para que el ser humano viva y que esta vida sea una vida digna. Cuando un ser humano no vive de manera digna, llegamos a la persona crucificada, a Jesucristo quien fue crucificado en la cruz, pero, fue resucitado para la gloria de Dios. Y, es la promesa de la resurrección, la que nos da esperanza, que es posible

reparar los cuerpos dañados por un sistema de dominación. La resurrección es la esperanza de la expresión plena de Dios en la vida para su gloria. Esta manifestación de Dios refleja lo hermoso de su creación y el regalo de la vida al ser humano, para que no se deje dominar por quienes intentan crucificarlo.

Ahora sí estamos cansados, no vamos a hablar mucho más, excepto para decir que hoy, para que las personas realmente sean glorificadas como la imagen de Dios, tenemos que pensar, como Jerry Pillay ha dicho, “quitar cualquier idea de fe individualista”. Por decirlo así, no hay nada más importante en la teología reformada que nuestra praxis de liberación en comunidad, de esta forma nuestra de fe personal, que es a la vez social, ya que somos parte del cuerpo de Cristo en el mundo. La fe personal en Dios es la cosa más social que existe, porque sirve siempre para expresar nuestro ser responsable. Debemos conectarnos con los demás, dar nuestro ser por el bienestar de los demás. Esa es la forma de cumplir plenamente con nuestra vocación.

Es interesante que Calvino, por ejemplo, cuando hablaba del llamado de Dios, la persona debía saber que Dios pidiéndole hacer una respuesta en comunidad. Para Calvino siempre la persona debía responder como parte de una comunidad. De acuerdo con esto, el concepto reformado es que la persona no puede descubrir por sí mismo el llamado de Dios, es imposible escuchar el llamado de Dios a solas. Hay, como dice Calvino, “un llamado interno y un llamado externo, el cual es la conformación de la comunidad de este llamado. ¡Te necesito a ti para conocer mi relación con Dios!

En este sentido, como se ha explicado anteriormente, el problema es que en este trabajo que hacemos al afirmar a el ser humano con dignidad, es una tarea que va contra la corriente en las sociedades, contra la cultura dominante, contra las normas y la realidad en la cual vivimos. Vivimos en un mundo que se caracteriza como un mundo antihumano, que relega los valores de la comunidad, por esto hoy en día la gran crisis es de relaciones, de normas que generan el individualismo, negando valores tales como la solidaridad, la justicia y la paz. ¿Es esto cierto? Seguro que sí. Hoy, en nuestro tiempo, no sólo hay que recordar con orgullo los aportes de la teología reformada a la valoración de la persona, lo cual se ha convertido en un impacto histórico, sino que es necesario actualizar esos aportes y reasumirlos como la gran misión y praxis que necesitamos hoy en día, para que nuestra fe reformada pueda contribuir a la dignificación del ser humano.

-
-
-
-
-

Capítulo 3.

Capítulo 3.

Capítulo 3.

Capítulo 3.

Capítulo 3.

-
-
-
-
-



CAPÍTULO 3

Contribución de la Reforma protestante a la transformación de la sociedad

*Jerry Pillay
Chris Ferguson*

Jerry Pillay

Al celebrar los 500 años de la reforma, hemos mirado diferentes componentes donde la Reforma ha hecho y debe seguir teniendo un impacto. Primero, estuvimos hablando de la transformación del ser humano, luego miramos el pensamiento de los reformadores y su visión de transformar la sociedad. Esa idea de transformar la sociedad se hizo parte de la identidad del cristiano protestante. Si bien la Iglesia desde su nacimiento se consideró parte de la sociedad, durante el periodo de la Edad Media la Iglesia realmente estaba unida al poder que gobernaba la sociedad. Tanto el rey como el papa eran considerados poderes sagrados que sostenían el orden establecido.

La Iglesia siempre tuvo conciencia y preocupación por los pobres y los necesitados. Pero, los primeros años de la Iglesia y en la Edad Media ella tuvo un cuidado paternalista por lo pobres, que se definía como caridad y amor. Pero, en tiempos de la Reforma hubo un cambio de pensar, de cómo la Iglesia va a tener impacto en la vida de los pobres, y por primera vez, la Iglesia toma su rol en la transformación de las estructuras de la sociedad.

Quiero que revisemos la historia e ir hasta el siglo XVI, para ver a los reformadores y analizar su participación en la sociedad. Pero, primero analicemos el contexto. La primera parte del siglo XVI se considera un tiempo clave en la historia humana, porque demarca una ruptura entre el orden antiguo que estaba decayendo y el sistema capitalista que estaba en proceso de surgimiento. Después del año 1500 la situación económica comenzó a cambiar y ahí entró el sistema capitalista. Desde el inicio los reformadores condenaron la codicia, los comportamientos de adquirir cosas, el deseo de acumular la riqueza; por esto, se puede afirmar que un cristiano protestante, en la transición de la Edad Media a la moderna, desde la perspectiva bíblica y ética, llegó a condenar el orden capitalista.

Con la Reforma se inicia un cambio de régimen dominante, pero es importante saber que para esa época la Iglesia ya estaba secularizada. Entonces, para esta época de Enrique VIII de Inglaterra la Iglesia se convierte en una estructura monárquica. Eso cambia el rol de la iglesia católica, porque la gente ya no podía ver de la misma manera a la Iglesia. En ese contexto actúan los reformadores con la intención de reformar la Iglesia. Los reformadores querían responder a temas como la codicia, la inmoralidad y las prácticas económicas, que ponían en desventaja a los pobres. Lo que ocurrió es que la Reforma de la Iglesia también tuvo su impacto en la reforma de la sociedad y con este cambio de perspectiva, la iglesia comienza a funcionar como fuerza transformadora de la sociedad.

Miremos el pensamiento de Calvino y Martín Lutero, porque los reformadores tenían un concepto muy elevado del rol y la función de Dios. Calvino tenía una imagen que ha tenido un gran impacto en la teología reformada, la cual es conocida como la soberanía de Dios. En este concepto de Dios como soberano, Calvino pensaba que no existía parte de la vida en la que Dios no estuviera involucrado. Con esta visión elevada de la soberanía de Dios, Calvino comenzó a tener un impacto en la sociedad misma. Él creía que en cada aspecto de la visión y la vida cristiana era necesario extender el reino de Cristo. Dios tenía conocimiento y control de cada situación, por eso, Calvino creía que era importante y crucial trabajar en cada parte, en cada elemento de la sociedad, porque Dios tenía que estar presente y ser soberano en cada rincón del mundo. Con esta idea se reafirmó el vínculo, es decir, la visión de la soberanía de Dios con la transformación de la sociedad. Calvino creía que su

época era un momento de crisis espiritual y moral, que el mundo necesitaba otra vez ser corregido y pensó que para esto era necesario el llamado de Dios. ¡Que Dios envíe profetas y maestros para proclamar su palabra y traer orden al mundo! Eso fue lo que él intentó hacer en Ginebra. Él creía que Dios es quien nos gobierna y por eso todo el mundo debe orientarse a la presencia de Dios. Así, él llegó a hacer reformas religiosas que también se orientaban a reformas seculares. Calvino dijo “Los creyentes de verdad alaban a Dios a través de la justicia que mantienen dentro de la sociedad”.

Otra faceta de la teología de Calvino trata de un involucramiento con el mundo del cristiano. Para Calvino el mundo había que tomarlo en serio. Para él, la obra de Dios en el mundo la realizaban los zapateros, relojeros, campesinos, académicos, así como también los clérigos. Como Dios era soberano en el mundo, todos tenemos el deber sagrado de cuidar y mantener su creación. Entonces la teología de Calvino reafirmó la vida, creyendo que el mundo es bueno, pero el pecado lo convierte en malo. Así que la soberanía de Dios nos llama a reorientar al mundo otra vez, para que pueda reflejar la gloria de Dios.

La visión de Calvino también era que, no todo se termina en el mundo y en algún sentido, él también creía en renunciar al mundo, porque si bien vivimos dentro de este mundo tenemos que anhelar el mundo que Dios quiere traernos. Así que, él hablaba del hecho de que vivimos en el mundo, pero que estamos entre este mundo y el mundo de Dios. Por eso, Calvino enfatizaba la responsabilidad del cristiano en este mundo. Como he dicho anteriormente, él consideraba a este mundo como un espacio para afirmar la vida y por eso él buscaba mejorarlo. Así que, él entendió que la transformación del mundo era la responsabilidad dada por Dios para todos los cristianos.

Lutero también se enfocaba en la transformación del mundo, pero él trajo otra perspectiva. Él también trabajó con los pobres y quería cambiar sus vidas, sin embargo, hablaba de dos reinos, “mientras vivimos en este mundo, vivimos en esa competencia, en estos dos reinos; uno espiritual y el otro civil”. Pero, Lutero reconoce que, no es posible vivir en sólo uno de estos, sino que vivimos en ambos y es importante darnos cuenta del aspecto espiritual del reino. Calvino tuvo otra imagen, porque partía del concepto de la soberanía de Dios, donde no hay un lugar que se escape al control de Dios, el cual está por encima de todo. Si bien Calvino distinguía entre el reino de Dios y el reino

del mundo, él creía que la responsabilidad del estado era servir a los fines de Dios. De estas dos ideas reformada brotaron estructuras diferentes, respecto a la responsabilidad del Estado. Pero, si el Estado no servía a Dios y al pueblo de Dios, entonces el Estado no era siervo de Dios. Entonces, Lutero tuvo esa diferenciación de los dos reinos, que se reflejaba la separación entre la Iglesia y el Estado. Calvino creía que el Estado (que sería clasificado como el reino del mundo), tenía el propósito o la tarea de glorificar a Dios. Con esta idea de Calvino, la teología reformada ha buscado siempre transformar la sociedad.

Quiero contarles como Lutero, pero más bien Calvino buscaba transformar la sociedad. Lutero y Calvino, ambos expresaron una preocupación importante por los pobres. Calvino dijo que servimos a un propósito funcional en el gran plan de Dios, siempre y cuando nos identifiquemos con los pobres. Él dijo que “Dios nos envía a los pobres para darnos a la oportunidad de estar en el lugar de cuidar a los pobres y reflejar la gloria de Dios de esa manera”. Él criticaba fuertemente a aquellos que no se preocupaban por los pobres. También hay un punto que quiero enfatizar que, en la Edad Media, particularmente en la Iglesia, existía un paternalismo al mirar a los pobres. Calvino cambió el trato al decir que, “vemos a Dios al estar trabajando con los pobres”. Lutero, por su parte, dijo, “los pobres siempre van a estar con nosotros y la iglesia tiene una obligación para con ellos”. La acción y teología de la Reforma mostró que se necesitaba más que el paternalismo. La Reforma introdujo una diferencia entre el cuidado paternalista y la transformación de la sociedad. Lutero y Calvino, en particular, crean normas y políticas para toda la sociedad, las cuales responden a las necesidades de los pobres, para que no haya más pobreza. Entonces, para Calvino la pobreza era un problema muy serio. Él creía que era la responsabilidad del cristiano responder a la pobreza, empleando métodos organizados para la sociedad. Calvino dijo que, “ningún miembro tiene poder en sí, ni lo aplica para su uso personal, sino que cada quien lo derrama para los demás, y lo que más importa es la ventaja común de todo el cuerpo”. Calvino, en muchos lugares, habló de la comunidad como toda la raza humana que debía ser solidaria en su conjunto.

Como ya he comentado, Calvino dijo que, toda persona, que todos estamos vinculados, como una cadena sagrada que debe abrazarse y recibirse con un sentido de amor. Entonces, toda esta idea de la que conversamos anteriormente, del individualismo y la comunidad, se ve en esta imagen. La tarea es transformar a los individuos para transformar la comunidad, y la

transformación es la responsabilidad de la Iglesia, según Calvino. Con esta visión Calvino trató de transformar la sociedad de Ginebra. Él se preocupó por los asuntos de comercio y la justicia, sin separar su teología de los asuntos de la vida cotidiana, donde muchas veces los trabajadores y empleadores estaban en discusión sobre asuntos económicos. Calvino se dio cuenta que, por la naturaleza humana y lo pecaminoso de nuestras instituciones, de alguna manera, nuestros esfuerzos son motivados por el interés personal, el orgullo y la codicia. Por eso, su teología, que afirmaba el mundo, decía que, “había que aplicar el evangelio a todo en la vida”. Para Calvino, eso implicaba buscar la dirección en las Escrituras para responder a los problemas que aquejaban a la humanidad. Esto fue lo que él quiso hacer en Ginebra

Calvino, como teólogo y pastor, se involucraba en los diversos temas de la vida cotidiana, tales como el alto costo de la muerte, los hospitales, la reglamentación de los negocios y la industria y el tema de los salarios. Calvino y los pastores de su tiempo instituyeron el primer sistema de educación gratuita para ambos sexos. Más allá de un sistema de bienestar y educación, el trabajo de Calvino y los pastores llegó a otras áreas: buscando proteger a los niños, pusieron barandas en las escaleras y los balcones. Entonces, Calvino nos está diciendo que la fe cristiana nos hace ver y responsabilizarnos por todo. Su perspectiva sobre la soberanía de Dios, hizo que él se involucrara en cada aspecto de la vida cotidiana y en todo lo que se relacionaba con la gente y Dios. De esta forma, vemos una relación directa de la fe reformada con la transformación de la comunidad y la sociedad.

Los reformadores nos han enseñado temas que han tenido gran impacto y debemos agradecerles por todo lo que han hecho, sin desconocer que han hecho cosas que han tenido impactos negativos, o que hay gente que ha tomado lo que han dicho los reformadores y lo han mal interpretado para su propio interés. Anteriormente hablábamos del individualismo que ha tenido un gran impacto sobre la economía, justificando al capitalismo. Todos sabemos que el capitalismo en el mundo de hoy es cuestionado fuertemente por un sector de la sociedad. Si bien no podemos culpar a los reformadores por esto, es cierto que algunas de las enseñanzas del capitalismo han sido utilizadas de otra manera, no para mejorar la sociedad sino realmente para empobrecer a la comunidad. Con respecto a los valores, les mencioné que un ejemplo particular es la manera como la teología reformada fue utilizada en Sudáfrica

para justificar el Apartheid. Sabemos que algunas personas de fe reformada y algunos cristianos africanos en la tradición reformada, han hecho una relectura de Calvino, Lutero y de otros reformados, a la luz del contexto del “Apartheid”, las cuales han demostrado que los holandeses blancos en Sudáfrica hicieron una mala interpretación de Calvino para justificar el desarrollo del Apartheid.

Uno de los documentos más hermosos de la tradición reformada que salió de Sudáfrica es *La Confesión de Belhar*. A esta Confesión de Sudáfrica se han agregado muchas iglesias reformadas del mundo. *La Confesión de Belhar* fue una confesión fuerte y radical contra el racismo. Anteriormente hablábamos del ser humano, de eso precisamente trata *La Confesión de Belhar*, porque habla del valor y la dignidad del ser humano y afirma que, “ninguna estructura tiene el derecho de deshumanizar a una persona”. Por esta razón, este documento reformado muy importante, que habla al mundo de hoy, de la transformación de la sociedad, de los individuos, a partir de la transformación de las relaciones humanas y de la adoración a Dios, para procurar la creación de un mundo mejor. Esta Confesión surge en Sudáfrica donde se muestra la diferencia, entre el pensamiento teológico contra el Apartheid de la teología predominante en Sudáfrica en aquel tiempo, que era una teología del Estado. Esta Confesión denunció la manera en que el Estado usó la teología para proclamar y justificar su racismo. La teología reformada tiene esta característica, surge ante la teología que no responde a los problemas que deshumanizan, ya que la Iglesia se queda callada y en silencio ante la teología del estado. Otro documento similar a *La Confesión de Belhar* en Sudáfrica es el documento *Kairós*, que desarrolló una teología profética para que los cristianos se pusieran de pie y levantaran su voz en protesta contra el Apartheid.

Las iglesias reformadas, trabajando desde esta perspectiva de la teología profética, lograron la destrucción de ese sistema racista y contribuyeron con la transformación del contexto sudafricano. El motivo de compartirles esta experiencia es para que veamos la función de la iglesia y su eficacia en transformar la sociedad. Hay factores sociales, políticos, económicos que muchas veces oprimen a la gente y frente a eso la Iglesia no puede mantener el silencio. A veces guardamos silencio porque nos parece bien. Recuerdo que cuando viajé a la India, fuimos y visitamos una comunidad de Dalit, que son los intocables. Los pastores nos hablaban y yo les pregunte, ¿qué están haciendo ustedes para transformar la situación de los Dalit, de los intocables? El pastor

respondió “sinceramente no estamos haciendo mucho”. Y, yo le dije, “¿por qué no?” Y él respondió, “para serte sincero, nos conviene a nosotros que sigan en esa situación, nosotros los utilizamos como esclavos”. Lo que quiero demostrar es que muchas veces la Iglesia es cómplice de las estructuras económicas que deshumanizan a las personas, porque ella se beneficia guardando silencio.

En 2004, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, que ahora se conoce como CMIR, elaboró *La Confesión de Accra*. Esta Confesión es un documento importante que salió de nuestra asociación, que rechaza la globalización económica, que fue impuesta por la ideología neoliberal. Esta Confesión nos habla de lo que las iglesias y los cristianos tenemos que hacer para imitar a Jesucristo en nuestros contextos económicos y políticos. Esta Confesión dice que, “Dios es un Dios de justicia y liberación. Dios muestra solidaridad con los explotados y los oprimidos y llama a la iglesia a involucrarse con los pobres y oprimidos. Ella dice también que la Iglesia tiene que tomar su posición, y que las personas buenas están llamadas para estar con los pobres. Al mismo tiempo *La Confesión de Accra* denuncia al imperio y llama a los cristianos a crear una sociedad nueva, una sociedad que desafía a la discriminación, que desafía las injusticias económicas, que desafía a las injusticias de género, que promueve la justicia económica, que cuida la tierra y el medio ambiente y se involucra en asuntos de cambio climático, etc.

Así que, *La Confesión de Accra* es un documento muy importante que habla a nuestro tiempo, porque seguimos viviendo en un mundo donde los ricos se enriquecen cada día más y los pobres se empobrecen cada día más. *La Confesión de Accra* llama a una nueva visión de la economía, que tome en serio la función de proveer lo suficiente para todos. Por eso, la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, el Consejo Mundial de Iglesias, la Federación Mundial Luterana y el Consejo de Visión Mundial estamos trabajando en conjunto para desarrollar una nueva arquitectura financiera y económica. Se busca nuevas maneras de desarrollar modelos económicos que haga justicia a quienes las necesitan. Lo que quiero mostrar es que, en la Reforma hay una nueva expresión de lo que es vivir una fe que contribuye a la transformación de la sociedad, que viene de un compromiso con los pobres. Esto tiene sus implicaciones en la visión reformada, sobre ¿cómo podemos entender la sociedad? ¿qué fue lo que hicieron los reformadores para buscar formas de influenciar o cambiar las políticas sociales y económicas que permitan cambiar las estructuras de la sociedad, para que estas cuiden a los pobres y todo podamos vivir en paz?

En nuestro tiempo necesitamos fortalecer una nueva conciencia sobre el cuidado de los pobres. Si la Iglesia quiere ser relevante, si la Iglesia quiere seguir el ejemplo de Jesucristo, entonces la Iglesia debe estar ahí, al lado de los pobres, para transformar la sociedad, para que haya vida plena como lo proclama Jesucristo. El llamado a la transformación es un llamado bíblico y como cristianos debemos darnos cuenta que los aspectos políticos, económicos y sociales son parte de nuestro llamado y de la expresión de nuestra fe cristiana, que permite que hagamos lo que Dios nos llama a hacer, ¡trabajar para la transformación del mundo!

Chris Ferguson

Siguiendo con la línea de Jerry voy a decir que la lectura bíblica y la reflexión teológica de la Reforma hizo imposible separar la confesión de fe y la transformación del mundo. Jerry ha mostrado que confesar, “¡Jesús es el señor y del señor es la tierra y todos sus habitantes!”, estas dos confesiones bíblicas centrales equivalen al compromiso de transformar al mundo, que no hay separación entre una y otra, que no hay un momento donde uno conoce a Dios y otro momento donde uno vive la consecuencia de eso. Estas no se pueden separar, ya que conocer a Dios debe tener consecuencias en la transformación de la vida personal y social. Esto es lo aquello que Jerry hablaba, sobre la construcción teológica de Calvino, donde no hay separación entre justificación y justicia, es una sola cosa el acto de salvación. No es como en la doctrina católica clásica de ¡doctrina y ética!, (se entiende la diferencia), sino que entramos como en un viento sin ruptura. Como hemos dicho, confesar siempre quiere decir “un no” y “un sí”. La confesión del Dios de la vida en la Biblia siempre se encuentra en momentos cuando se confronta la muerte. Ante la muerte, enlazados como seres en relación con Dios, nosotros confesamos la vida. De esta forma buscamos a Dios y entendemos su presencia entre nosotros, porque estamos viviendo lo contrario a la muerte buscando la vida y libertad como seres humanos. Muchos salmos hablan y nos hacen un llamado, desde la profundidad de la experiencia y práctica en un mundo de dolor, cautiverio y muerte, a buscar a Dios y a confesarlo con “un no” a todo lo que produce muerte y “un sí” a la vida y a la esperanza del reino de Dios en el mundo. Esto es confesar la fe en Jesucristo.

Para entender lo que es confesar la fe es necesario ubicarnos en el tiempo y contexto de los evangelios surgidos en la lucha contra la ocupación de imperio

romano en Palestina. Esto es importante, ya que la Reforma hizo el redescubrimiento de lo que significa confesar la fe cristiana en un contexto imperial. En el contexto de los evangelios, los creyentes se ubicaron en situaciones de definiciones, no solo religiosas, sino también políticas, donde estaba en juego la condición humana y las relaciones sociales. De esta forma, el evangelio es la afirmación de una esperanza de vida y el rechazo a condiciones de dominación y muerte.

Por esta razón, del contexto, hay que ver los evangelios siempre con la clave fundamental de la lucha contra la dominación imperial. Así, podemos ver entonces que, desde el inicio, el evangelio de San Marcos, que es el más antiguo de los evangelios, empieza diciendo así “¡Es el evangelio de Jesucristo!”. Esta frase con la que inicia el evangelio es una confesión. Evangelio, etimológicamente viene del griego **euangelion**, que fue una frase en griego, que se traducía como ¡Buenas nuevas del imperio! Siempre se usaba en situaciones tales como el cumpleaños del emperador, el fervor de sus victorias militares y los grandes anuncios del César. Por ejemplo, al empezar un escrito con una proclamación pública diciendo “Es un evangelio”, se sabía que tenía que ver con una buena noticia del César, ni más ni menos. De esta forma podemos entender el problema en que Jesús puso al imperio. Marcos empieza su evangelio tratando diciendo algo así, “¿Hay buenas nuevas de un señor? ¡Sí! Pero no tiene que ver con el César”. La primera palabra del evangelio de Marcos es un rechazo y una denuncia del César. Cristo significa ungido, pero ¿quiénes fueron los únicos ungidos en este tiempo?, los reyes y poderosos. ¡Jesucristo, evangelio! Desde la primera palabra del evangelio se inicia, ni más ni menos, en el contexto del imperio con una confesión que produce conflicto. Empezamos con una confesión de fe, y esta fe bíblica dice “¡Si Jesús es el señor, el César no lo es!” En el Antiguo Testamento ocurrió algo similar. Se decía en su contexto, “Yahvé es el señor, entonces Baal no lo es”, lo cual quiere decir también que el rey tampoco era el señor.

El hecho bíblico de la confesión de Jesús como señor es un anuncio y una denuncia total. Es confesar al Dios de la vida y rechazar al imperio y sus hilos de la muerte. Jerry había explicado que el contexto de los evangelios está muy relacionado con el contexto de los reformadores. Lutero, en sus escritos, ha hecho una descripción del contexto de su tiempo, asemejando al contexto de la Biblia y usando figuras del Antiguo Testamento. Él habla del contexto del cautiverio, de la antigua Babilonia. Al pensar en la confesión que hicieron los reformadores y en la que debemos hacer, todo esto significa que, en principio, no hay una

concepción de fe que no implique cambiar los sistemas de dominación actual. No hay ni la menor duda que, como creyentes cristianos de la línea protestante, que no existe una fe que hable de dones proféticos sin el contexto de la denuncia de los poderes de la muerte y el anuncio de la vida. No hay separación entre una fe personal y una fe profética, no son momentos diferentes. Reconocer y confesar a Jesucristo, tanto en el contexto de la Biblia, como en el contexto de los reformadores y en nuestro contexto, fue, es y será afirmar “que los poderosos de este mundo no tienen derecho a explotar este planeta y su gente”.

Entonces retomamos lo que Jerry ha dicho en varios momentos en relación a *La Confesión de Accra*, que surgió en un momento decisivo de la historia, donde como iglesias debíamos confesar nuestra fe frente a temas como la dominación económica y la crisis ecológica. Ustedes deben saber que uno de los autores principales de *La Confesión de Accra* fue la colectividad que se llama la Iglesia Presbiteriana de Colombia, representada por varios de sus líderes. Esta Confesión significa que confesamos la fe ante los problemas de la modernidad, donde aplicamos el poder transformador de la teología de la Reforma en el mundo y afirmamos que solo podemos ser reformados siendo una iglesia confesante.

Tenemos en común el hecho que vivimos la fe en un contexto donde no hay paz ni libertad, donde el sistema actual es un sistema de dominación, que margina a la mayoría de los seres humanos. En este contexto, no es posible ser otra clase de iglesia, excepto que ser una iglesia confesante. Este modo de ver la iglesia reformada tiene dos aspectos. Uno es que a lo largo de la historia podemos ver que los sistemas de opresión necesitan varios aspectos para funcionar bien. Para decirlo de otra forma, la dominación no puede funcionar solo con violencia y fuerza bruta, sino que ella necesita de las ciencias sociales modernas, de la economía, las cuales funcionan para controlar y dominar, sobre todo los aspectos subjetivos. No es solo golpear con fuerza para dominar, explotar y mantener sistemas, sino que el sistema busca tener la complicidad de las mismas víctimas. El sistema crea mecanismos para que los pobres lo acepten como natural. Por ejemplo, el día internacional de la mujer surgió como resultado de una violencia brutal contra las mujeres, pero, hoy el sistema económico nos hace olvidar eso y verlo comercialmente. Si queremos cambiar la violencia contra las mujeres, no debemos caer en la trampa del comercio y confesarlo, esto es, rechazar la violencia contra la mujer creando mecanismos de protección, justicia y reparación.

En este sentido los ejemplos que ha compartido Jerry en Sudáfrica nos ayudan a entender como la teología se pone al servicio de los poderosos. Por ejemplo, podemos ver muy claramente en la historia del occidente como la invasión española se realizó y fue justificada con el cristianismo. En esa invasión la opresión se fundamentó sobre elementos teológicos. ¡Captamos con más fuerza la misma idea, si es que tenemos una definición amplia de la religión! Casi no hay ejemplos donde una fuerza imperial (y estoy pensando en los milenios e imperios pasados tales como Asiria, Babilonia y todos), no necesite la religión para justificar la dominación. Por esta razón, como ya hemos dicho, la fe reformada recupera el mensaje que la proclamación del evangelio tiene que ver con la transformación de la sociedad. Así, la Iglesia tiene el deber especial de dismantelar los argumentos ideológicos que mantienen la opresión y en especial es aspectos metafísicos. Por ejemplo, el famoso libro sobre el capitalismo de Adam Smith, habla de cómo el mercado es una mano invisible que controla la sociedad y afirma que, aunque el modelo económico está matando gente, ¡hay que confiar en el mercado, porque el mercado es el que va a salvarnos, solo tenemos que someternos a las lógicas del mercado! La pregunta es ¿es el mercado una cosa? ¿existe el mercado? Si quiero hablar con el dueño del mercado ¿cómo marco el número de teléfono? ¿a dónde llamo para hablar? El mercado es una construcción de relaciones de poder y no tiene a un ser humano que lo regule, no tiene fuerza física, sino que es algo que debemos obedecer y hasta hacer sacrificios por este. Tenemos que sacrificar vidas para que este sistema funcione bien. Aquí surge el imperativo de lo que Jerry ha explicado, sobre lo que hicieron los reformadores. Nuestra tarea hoy es llevar y aplicar *La Confesión de Accra*, ya que hay una tarea específicamente teológica, la cual es resistir la dominación del mercado, que es el dios de este mundo.

Ayer, un psicólogo nos ayudó mucho a entender cómo funcionan los mecanismos de formación psicológicas de todos los espacios interpersonales, donde la subjetividad es importante, y por eso, si la psicología nos ayuda a que veamos cómo yo acepto algunas cosas que no son de mi propio interés, es decir, cómo el sistema usa los mecanismos de consentimiento que van en contra de la vida. En esto también entra la espiritualidad, ya que cada sistema de dominación tiene su espiritualidad con su manera de cautivarnos, para que cada uno ame el instrumento de su propia destrucción. Muchas veces pensamos que la espiritualidad no es importante, pero vemos que hasta los sistemas de dominación la utilizan para sus propios fines.

Entonces, hay que decir que, a partir de los días de la Reforma toda teología reformada es teología pública. Cuando llegó el protestantismo a América Latina llegó con sus misioneros de los Estados Unidos de América, París, Escocia y Canadá. Algunos de ellos llegaron con ideas conservadoras, otros llegaron con ideas más liberales, pero, ambos tenían en común la tarea de resistir a la dominación de la Iglesia Católica Romana con un modelo de cambio social. En este sentido, su teología respondía a intereses públicos, de un proyecto de sociedad liberal con sus matices que se reflejaban en un programa con filosofía política liberal y un concepto de educación, que podía contribuir a la formación de una clase burguesa con liderazgo en la sociedad, para ampliar la democracia. Esos misioneros tenían un modelo de sociedad y espiritualidad muy específico, para bien o para mal. Cuando los misioneros establecieron los colegios tuvieron en mente un modelo de cambio. ¡Eso era muy liberal, no revolucionario! Pero, ese modelo estaba ligado a un modelo europeo, donde era importante la clase media. Este modelo tenía las siguientes características: la educación de las niñas, todas las dinámicas para crear una conciencia de la persona como actor social. Y, digo solamente eso, para decir que la estrategia educativa no fue para denunciar el sistema, sino para hacer un aporte que permitiera cambiar la sociedad. Esto fue poner el poder de la educación al servicio del desarrollo de un pensamiento crítico para lograr reformas sociales.

Las iglesias reformadas en contextos específicos responden con confesiones sobre temas cruciales que vive la sociedad. Otro ejemplo muy fuerte de confesión bíblico-teológica del siglo XX para nosotros es *La Confesión de Barmen*. En esta Confesión las Iglesias reformadas alemanas, ellas toman posición sobre el gobierno de Hitler, con la cual se muestra la forma cómo “la fe reformada es relevante en contextos difíciles”. Ya conocemos el ejemplo de Suráfrica, donde Jerry ha dicho que, dicho ejemplo muestra claramente los dos lados de la realidad. Hubiera sido imposible pensar el Apartheid como un sistema de explotación sin la teología reformada, pero, gracias a esta teología se contribuyó para que cayera el sistema del Apartheid. La teología reformada tiene esta contradicción, puede justificar sistemas injustos o puede abrir caminos y ser fuente de liberación para quienes son excluidos. Tenemos una herramienta de construcción o un cuchillo que puede cortar, pero, ¡ojo!, que puede cortar en dos direcciones.

Esto lo podemos ver en la Alemania nazi, que fue un momento duro con el gobierno de Hitler. El sistema de socialismo nacional fue apoyado fuertemente por el partido que se llamaba “los cristianos alemanes”. No había posibilidad

de justificar a Hitler sin la teología nacionalista, la cual no fue no solamente reformada, pero tuvo un toque reformado. Esa teología nacionalista, usando el concepto de los dos reinos, usó todos los mecanismos hasta el punto que llegaron a decir de Hitler, que “somos un país y tenemos un señor”, (pero, ¿quién fue Hitler el señor que dio la vida?). Frente a estos cristianos alemanes surgió una Iglesia que estuvo en contra de ellos, que se llamó la Iglesia confesante. Cuando el sínodo de la Iglesia alemana se declaró en favor del socialismo nacional, la Iglesia confesante consideró que ella se puso en contra del Espíritu Santo. Entonces, en la clandestinidad, la Iglesia confesante hizo una confesión que todos conocemos hoy como *La Confesión de Barmen*. Esta Confesión, con un lenguaje bíblico, rechaza el nazismo. Los líderes de en la elaboración de esta Confesión son personas famosas tales como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, quien introdujeron en un momento de confesión lo que he dicho anteriormente, que tenía la característica de “un sí” y “un no”. Declarar que ¡Jesús es el señor! en el contexto de la Alemania de los años 30, quería decir ¡Hitler no lo es! Y, sabemos bien que eso le costó la vida a Dietrich Bonhoeffer, que había pensado en que las consecuencias de su confesión implicaba en ir hasta las últimas consecuencias.

Esta confesión fue muy importante en la teología reformada, ya que tiene un buen soporte bíblico, pero, hasta hoy en día hay problemas en las iglesias alemanas de aceptar a Bonhoeffer, porque algunas iglesias lo consideran un héroe, pero otras siguen cuestionando el hecho que él decidió no respetar las autoridades establecidas. Aquí se muestra como las iglesias reformadas conviven con una teología, que puede ser como un cuchillo que corta de ambos lados. Esto muestra lo difícil que es para las iglesias, decir o tomar en serio la confesión que dice ¡Jesús es el señor!, no solamente los domingos, sino todos los días de la vida, no solamente en el corazón, sino en todos los aspectos de la vida.

Hoy, *La Confesión de Barmen*, es considerada parte de la rica y profunda teología reformada. Hoy, todo el mundo dice que se ubica en la tradición de la iglesia confesante, pero, en el pasado muchas iglesias, tanto en los Estados Unidos de América, Canadá, Europa y en otros países, estuvieron en complicidad o dormidas por o con el imperio nazi y fueron muy lentas en llegar al momento crucial de reconocer plenamente esta Confesión.

Jerry ha hablado de *La Confesión de Belhar* y de otro documento conocido como el *Kairós*. Quiero profundizar sobre el contexto y los contenidos de estos

documentos. Nelson Mandela fue muy claro en que la incidencia de las iglesias fue fundamental para derrotar al sistema del Apartheid. Una cosa importante que él destaca es la resistencia teológica que hicieron las iglesias para tirar abajo este sistema. Le lectura bíblica y la teología reformada ha cambiado profundamente la situación, de modo que, hoy los mismos africanos blancos dicen que la teología que apoyaba al sistema del Apartheid ya no tiene vigencia. En tanto que se llegó a ese punto fundamental, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, nuestra familia, en su asamblea de Ottawa dijo que, no solamente había que apartarse del pecado, sino que era necesario defender el evangelio de una herejía, que no se podía defender teológicamente esa herejía sin estar lejos de Dios y la salvación. Es decir, en esa situación, apartarse no era suficiente. Hoy, cuando miramos los momentos más duros de la globalización económica, en la que todas las iglesias estuvieron en momentos de crisis debido a la gran pobreza y muerte que ha traído la globalización económica, estamos escuchando voces de África, de América Latina, y otros lugares que están diciendo que, “hoy estamos viviendo en un estado de confesión; es decir, una situación donde la fe está en juego, la dignidad de la fe está en juego”.

Las iglesias dicen que, así como ocurrió en el caso del racismo estructural, donde las iglesias tuvieron que definirse desde el punto de vista de la fe, para no ser cómplice de este sistema de injusticia sin perder su relación con Dios, así también hoy está el caso de la situación económica. Si el racismo es un pecado, ¿no lo es la explotación económica del mundo? ¡Si lo es!, ¡porque hoy el mercado se ha convertido en el señor! ¿Qué quiere decir eso? ¡Que ya no creemos que Jesús es el señor!, porque la confesión ¡Jesús es el señor!, tiene significados sociales implícitos. Esta confesión ¡Jesús es el señor! quiere decir, que todos tenga vida y vida en abundancia, sin decirlo con esas palabras. Yo puedo decir “Jesús es el señor” solamente si yo puedo convencer a la persona que está muriendo de hambre que crea en valores de justicia ¿Cómo voy a convencer a una persona que no tiene que comer que Jesús es un príncipe de paz? ¿cómo voy a convencer a una persona en esa situación que Dios quiere la vida en abundancia para el mundo? Cuando la persona vive en esclavitud, no tiene sentido nuestra confesión de fe, si no hacemos que sea verdad, como lo dijo un viejo calvinista, “hay que confesar que “Jesús es el señor” hasta que sea verdad”.

Hay otro ejemplo que Jerry ha mencionado sobre *La Confesión de Accra* que nos ayuda hoy, para que en nuestro tiempo la teología contribuya a quitar las justificaciones éticas, morales y religiosas al sistema. Tenemos una tarea muy específica en nuestras confesiones religiosas, la cual es mostrar que Dios

es el señor en términos reales, pero también pensando en nuevos imaginarios de proclamación del evangelio, anunciando el mundo lo que Dios quiere. Jerry se refirió a *La Confesión de Accra*, en la cual hemos concentrado la apuesta en dos cosas muy particulares: una es entender qué es el sistema neoliberal total en su arquitectura económica y financiera; y otra es su idea de proyecto de neoliberalismo, cuáles son sus valores. Todo esto es necesario para desmantelarlo, para construir una necesaria alternativa en la economía de la vida. En *La Confesión de Accra* no aceptamos más que nos digan, “bueno ustedes critican el capitalismo, muéstrénnos otro modelo”. Hay muchos modelos y las alternativas la van construyendo el pueblo y las comunidades. El problema es seguir creyendo en el sistema de dominación como si éste fuera un dogma de fe. Entonces, es necesario hacer la pregunta, ¿Creemos nosotros que el mercado es el señor o que Dios es el señor? Hay un tema que es finalmente determinante, que no podemos servir a Dios y a mamón. Esta es una afirmación clave de la teología reformada.

Cuando hoy pensamos en la transformación de la sociedad, pensamos en los grandes desafíos ecológicos, porque el planeta está muriendo, estamos matando al otro hermano, hablando de la labor futura, la palma africana. Podemos tomar tantos ejemplos de las industrias. Colombia es un ejemplo de las prácticas económicas no sostenibles, hay que cambiar fundamentalmente ese modelo. Además, hoy se está diciendo que, “hay que descolonizar los bienes comunes”, que ya están capturados y controlados por intereses del mercado. Por esta razón, las iglesias reformadas deben estar comprometidas con los proyectos de liberación de los bienes del planeta, para que dichos bienes sean para todos. Pero, ¿cómo llegamos a esa transformación? ¿cómo llegamos a este punto? Hay mucha preocupación por este tema. Una periodista de origen canadiense, Naomi Klein dice, “el problema no es el carbón, el problema es el capitalismo”. Pero, la buena nueva, dice ella, “es que este sistema económico fue hecho por nosotros mismos; y, por eso el sistema puede ser deshecho por nosotros mismos”. Pensar que cambiar todo es lo difícil, pero, cambiar el modelo económico es posible.

Culminamos diciendo que la integridad de toda la teología reformada, de cambio y transformación, viene de la concepción calvinista, de una confesión central revelada en la Biblia que dice, “Dios es primero”. Todo el misterio de muerte y resurrección de Jesús obedece a esta confesión, de poner primero a Dios. Lo que sigue de esto lo podemos hacer nuestra confesión, ¡Jesús es el señor! y su sacrificio en la cruz y su resurrección es para transformar el mundo.

-
-
-
-
-

Capítulo 4.

Capítulo 4.

Capítulo 4.

Capítulo 4.

Capítulo 4.

-
-
-
-
-



CAPÍTULO 4

La hermenéutica liberadora de Calvino y la lectura popular latinoamericana de la Biblia

Hans de Wit

Introducción

La historia de la Reforma es, quizá en primer lugar, la historia de un cambio de paradigma hermenéutico. Ella cambia radicalmente el lugar de la Biblia en la vida de los creyentes y las teologías de los reformadores.

Surge una nueva percepción de cómo puede y debe ser la relación entre el texto antiguo y el lector actual, de cómo el proceso de interpretación debe realizarse y de la importancia del trasfondo histórico de los textos. Los textos bíblicos no nacieron en un vacío, sino que son portadores de experiencias del encuentro entre el hombre y Dios, entre el ser humano y el Espíritu. Son portadores de experiencias dolorosas, de exilio, de esclavitud, de la ausencia de Dios, pero también de Su salvación y liberación. La Biblia no es un libro de meras promesas sobre el más allá, sino más bien de dolor y trauma.

Un hombre del siglo 16, junto con otros, jugó un papel central en ese proceso de cambio. Este fue un hombre buscado por las autoridades (francesas), refugiado (de París), expulsado (de Ginebra) y viudo. Perdió a su único hijo muy temprano después de nacer y perdió a su esposa pronto después de casarse.

El historiador y profesor de estudios de religión de la universidad de Harvard, Carlos Eire hace un esfuerzo para nosotros por reconstruir la vida de ese hombre en Ginebra. “Imagínate que estás viviendo en el exilio”, escribe Eire:

(...) en una ciudad que te es extraña y que no te gusta mucho. Poca gente parece quererte realmente. Muchos desconfían de ti y están haciendo todo

lo que esté a su alcance para echarte fuera de la ciudad, de vuelta a donde sea que vienes, que en tu caso es Noyon, en Picardía (Francia). El problema es que si vuelves a Noyon, serás asesinado por tus creencias (...)

Como si esto no fuera suficiente, sufres de varias dolencias, todas ellas serias. Estás plagado de migrañas, úlceras, piedras de riñones, indigestión, presión arterial alta, hemorroides de la peor forma, y de todos los remedios

ofrecidos por la medicina del siglo XVI. Especialmente recuerdas esa vez que las piedras y las hemorroides te golpeaban al mismo tiempo, y el médico prescribió la equitación como un medio de sacudida de las piedras.

Recuerdas haberle obedecido al doctor. Recuerdas la tortura impuesta a ti

por naturaleza y por los médicos (...) Ya has sido expulsado de la ciudad una vez y has regresado porque estás convencido de que Dios te quiere allí. Realmente odias el lugar y no tienes idea de cuánto tiempo permanecerás allí. No sabes, por supuesto, que morirás allí siendo un joven

a la edad de cincuenta y cinco años, en 1564, mientras todavía dictas cartas a los escribas y tus amigos te piden tomarlo con calma.”¹

1 Carlos Eire, “Calvin’s Geneva and the Psalms”, en *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, ed. Harold W. Attridge y Margot E. Fassler, SBL Symposium Series 25 (2003): 285-286. La traducción de la cita es nuestra, así como las citas siguientes. Las fuentes para esta reconstrucción biográfica son la correspondencia

Ese hombre es Juan Calvino (1509-1564), un teólogo francés para quien la Biblia y una nueva lectura de ella, una lectura desde el sufrimiento, desde el trauma, fue fundamental para su teología. En el prólogo a su Comentario al libro de los Salmos Calvino mismo relata cómo sus propias dolencias, enfermedades, persecución y expulsión le han ayudado en su comprensión de estos textos como portadores de experiencias traumáticas:

Ahora, si mis lectores derivan algún fruto y ventaja de la labor que dediqué escribiendo estos comentarios, quisiera que entendieran que la pequeña medida de experiencia que he tenido por los conflictos a través de los que el Señor me ha entrenado, me ha ayudado en gran medida, no solamente para aplicar al presente cualquiera instrucción que pudiera haber en estas composiciones divinas, sino también para más fácilmente comprender el propósito de cada uno de los autores.²

Es ese teólogo francés, exiliado y cansado, que cuando decide retirarse y jubilarse en Basilea, escucha de las experiencias horribles de los *protestantes* en Francia, y no se permite descansar y decide solidarizarse con ellos y escribir su opus magnum: la Institución de la religión cristiana.

Dejando mi país natal, Francia, me retiré a Alemania, expresamente con el propósito de poder allí disfrutar en algún oscuro rincón el descanso que yo siempre había deseado, y que me había sido negado por tanto tiempo. ¡Pero ay! Mientras yacía oculto en Basilea, hecho conocido sólo a unas pocas personas, muchas fieles y santas personas fueron quemadas vivas en Francia; y los informes de estas quemaduras llegaron a las naciones extranjeras, evocando el mayor repudio entre gran parte de los alemanes, cuya indignación se encendió contra los autores de esa tiranía... A menos que yo me opusiera a ellos al máximo de mi capacidad, mi silencio no podía ser reivindicado desde la acusación de cobardía y traición... Esta fue la consideración que me indujo a publicar mi Institución de la Religión

de Calvino mismo, en la que él da los detalles de estas enfermedades, pero también el testimonio del primer biógrafo de Calvino, Teodoro Beza, ofrecido en *Vita Calvini*.

2 J. Calvin & J. Anderson, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1 (Bellingham: Logos Bible Software, 2010), xxxix.

Cristiana.³

Dentro del marco de esta contribución sobre Calvino y la lectura popular de la Biblia, es importante señalar que el objetivo central de la Institución es hermenéutico, es contribuir a la buena, a la responsable lectura de la Biblia. “Además, ha sido mi propósito en este trabajo (La Institución, HdW)”, escribe Calvino, “para preparar e instruir a los candidatos en Sagrada Teología para la lectura de la Palabra divina, a fin de que puedan tener fácil acceso a ella y avanzar en ella sin tropezar” (...) “De esta manera (al tomar conocimiento de la Institución, HdW) el lector piadoso será salvado gran molestia y aburrimiento, siempre que enfoque la escritura armado con un conocimiento del presente trabajo, como una herramienta necesaria.”⁴

El producto final, la Institución misma, es una obra que los adversarios consideran una obra totalmente disidente. En la introducción, en el prólogo para el rey de Francia, Calvino da a conocer cómo los otros perciben su opus magnum:

Es como si esta doctrina no miró para ningún otro fin que el de arrebatarse los cetros de las manos de los reyes, para derribar todos los tribunales y sentencias, para subvertir todas las órdenes y los gobiernos civiles, para perturbar la paz y la tranquilidad del pueblo, para abolir todas las leyes, para dispersar todos señorías y posesiones — en breve, para volcar todo.⁵

La lectura de la Institución llevará a una lectura responsable de la Biblia, espera Calvino. En el prólogo a su Comentario al libro de los Salmos, Calvino nos enseña cómo sus comentarios se produjeron. Es un breve, pero importante comentario, profundamente hermenéutico, que nos lleva al tema central de esta contribución. Calvino describe como la lectura de estos textos, los Salmos, se inicia en la Ginebra sufrida en grupos pequeños de refugiados, en las casas.

Habiendo expuesto aquí, en nuestra pequeña escuela, el libro de los Salmos, hace unos tres años, pensé que había por este medio lo

3 J. Calvin & J. Anderson, J., *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, xlii.

4 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion 1 & 2*, vol. 1, ed. J. T. McNeill y trad. F. L. Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 4-5.

5 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, 10.

suficientemente cumplido mi deber, y había decidido no publicar al mundo lo que había enseñado familiarmente entre los de mi propio hogar.⁶

Pero aún no había llegado al final del libro, cuando ¡Ay! Me urgieron solicitudes cada vez nuevas de no permitir que mis conferencias, que algunas personas habían cuidadosamente, fielmente, y no sin gran trabajo, anotado, se perdieran para en el mundo.⁷

Cuando él presta oído a estos lectores y lectoras “comunes”, Calvino descubre que “esto no es una empresa superflua”, sino es un trabajo lleno de significado, pues se establece una circulación hermenéutica: el exégeta se convierte en facilitador y lee con “el pueblo”. Dice Calvino: “he creído desde mi propia experiencia, que a los lectores que no están tan ejercidos, aportaría una ayuda importante en la comprensión de los Salmos”.⁸

Biografía y contexto, cambio social y hermenéutica

Para el objetivo de este ensayo era necesario presentar ese resumen de los datos biográficos de Calvino y de su contexto. Queremos hacer un ejercicio de imaginación y pensamiento y preguntarnos qué es lo que vemos cuando comparamos la hermenéutica de Calvino con la hermenéutica de liberación que nace en los años 70 y 80 del siglo pasado en América Latina. ¿Hay paralelos? ¿Hay coincidencia? ¿Hay objetivos, programas y énfasis compartidos?

Veremos que en América Latina se ha enfatizado mucho en la íntima relación entre biografía, status social, cambio social y lectura de la Biblia. Es difícil describir y analizar lo que en América Latina se comenzó a llamar “movimiento bíblico” o “renacimiento bíblico”, sin tomar en cuenta el momento histórico en que nació y el status social de los participantes de este movimiento (los pobres). Ahora bien, para alcanzar nuestro objetivo y comparar bien, era necesario describir algo de la vida del reformador, el contexto y el lugar social desde dónde él escribe y cómo se relaciona con todo eso. Argumentaremos que con Calvino se inicia un cambio de paradigma hermenéutico.

6 J. Calvin & J. Anderson, J., *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, xxxv.

7 J. Calvin & J. Anderson, J., *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, xxxv-xxxvi.

8 J. Calvin & J. Anderson, J., *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, xxxvi.

Argumentaremos también que tanto la nueva lectura de la Biblia de la época de la Reforma, como la que fue de la mano con y es producto de la teología de liberación latinoamericana, son, al menos en parte, lecturas de resistencia.

El teólogo Sudafricano Louis Jonker, analizando la respuesta de las iglesias (reformadas) en la época del Apartheid, distingue tres diferentes respuestas de ese encuentro entre teología y cambio social. Hay respuestas de acomodación, hay actitudes apologéticas, hay lecturas de resistencia.⁹ Con Jonker queremos considerar la respuesta de la Reforma, así como la respuesta de la teología y hermenéutica latinoamericanas como respuestas de resistencia.¹⁰

Ya hemos dicho que para poder establecer la analogía que buscamos, es necesario penetrar un poco más en el mundo de la persona de Calvino. Pero hay una razón más. Cuando hablamos de Calvino, e incluyo aquí enfáticamente a los reformados mismos, no estamos acostumbrados a pensar en un exsacerdote católico, un refugiado, constantemente enfermo, viudo y perseguido. Fácilmente se nos olvida imaginarnos el mundo convulsionado en el que le tocó teologizar y leer la Biblia. Ofrecer estos datos biográficos es a la vez un llamado a los reformados a releer y (re) descubrir el origen y la riqueza de su tradición hermenéutica.

Ahora bien, ese hombre que sabía de trauma y que por eso entendía, más que otros, que se debía hacer justicia, a lo que en la patrística se llamaba el “sensus literalis” de los textos bíblicos, o sea el *primer* significado de los textos. Su significado *existencial*, propaga y fundamenta una nueva manera de leer la

-
- 9 Los cambios sociales no solo influyen en la manera en que se lee la Biblia, sino también se da un proceso inverso: los procesos de transformación social están siendo afectados por la hermenéutica bíblica que las comunidades practican en su práctica de lectura. Un buen ejemplo de esta interacción entre cambio social y respuesta hermenéutica son las llamadas hermenéuticas del genitivo, como la teología de la liberación. Frente a las dictaduras, opresión, conciencia de coloniaje, se desarrolla una nueva hermenéutica (de resistencia) que a su vez influye y tiene impacto en las iglesias, academias, prácticas socio-religiosas, etc. El antiguo paradigma ya no da respuesta a las nuevas preguntas y se tiene que cambiar. Hay nuevas claves heurísticas, nuevos métodos (sociología, semiótica, lectura marxista, etc.).
- 10 Louis C. Jonker, “From Adequate Biblical Interpretation to Transformative Intercultural Hermeneutics”, en *Intercultural Biblical Hermeneutics Series 3* (Amsterdam – Elkhart: Foundation Dom Hélder Câmara Chair, VU University Amsterdam – Institute of Mennonite Studies, 2015), part III: Social Transformation and Biblical Interpretation.

Biblia, con énfasis en lo comunitario, en lo popular¹¹ y existencial. Ese hombre es Calvino, uno de los grandes reformadores y fundador del movimiento calvinista que hasta ahora cuenta con millones de adherentes en todo el mundo.

La lectura popular de la Biblia

En los años 70 del siglo pasado comienza en América Latina, especialmente en el mundo católico, también una reforma hermenéutica. La Biblia se comienza a leer contextualmente, desde la experiencia del corazón sufrido — son los años oscuros de muchas dictaduras —, desde el trauma, desde la experiencia de los pobres. Son ahora los pobres quienes se consideran sujetos del proceso de lectura. Ellos y ellas reconocen su propia historia y sufrimiento en las narraciones bíblicas. Ya no es el experto quien “explica” y “enseña” lo que el texto dice, sino se lee la Biblia en comunidad. Cada uno y cada una puede participar y decir lo que él o ella descubre en los textos. Es lo que se ha llamado la “lectura popular de la Biblia”.

Éste fue un movimiento que se consideró nuevo en la historia de América Latina. Ahora bien, lo que me propongo a hacer en esta contribución es mostrar que muchos de los elementos fundantes del movimiento bíblico latinoamericano — mayoritariamente católico — ya estuvieron presentes cuando los reformadores comenzaron a reflexionar sobre, cómo se debía leer la Biblia y quién podía hacerlo. Fue un proceso en el que Calvino jugó un papel elemental.

Calvino y la lectura popular de la Biblia

Más que en los otros reformadores (Lutero, Zuinglio, Melancton), en la teología y hermenéutica de Calvino y en la tradición que le sigue, ocurre un avance radical con respecto al lugar del “pueblo”, “los pobres” o los laicos en el proceso de lectura de la Biblia. No es una exageración hablar aquí de una revolución hermenéutica. Todos los ingredientes básicos de la posterior *Lectura Popular Latinoamericana* de la Biblia se pueden encontrar en las escrituras y la práctica exegética de Calvino. En América Latina se ha prestado poca atención a ese hecho. La mayoría de los hermeneutas latinoamericanos con afinidad

11 Una fuente importante para el conocimiento del lugar del “lector común” de la Biblia en la época de Calvino, donde el cambio radical de paradigma hermenéutico toma forma, es la disertación doctoral de Mark Labberton, “Ordinary Bible Reading. The Reformed Tradition and Reader-Oriented Criticism” (Tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 1990).

con los principios de la *Lectura Popular* son católicos. En los escritos de Carlos Mesters, uno de los fundadores del llamado movimiento bíblico en América Latina, se buscará en vano referencias a la Reforma. Mesters mira hacia atrás a la patrística y sus padres. Lo mismo encontramos en las obras de exégetas latinoamericanos como Pablo Richard y muchos otros, que, para sostener su pensamiento hermenéutico, a menudo apelan al cuádruple sentido de la Escritura conocida de la patrística.¹²

Repito, quiero invitar al lector y a la lectora de esta contribución a acompañarme en un ejercicio de pensamiento e imaginación. Quiero tomar algunos elementos claves de un muy conocido artículo del biblista Pablo Richard, publicado en el primer número de la importante revista bíblica RIBLA¹³ y quiero que nos imaginemos que fuera escrito por Calvino. Sacaré las referencias a América Latina, las reemplazaré por elementos del contexto de Calvino y usaré conceptos centrales de la hermenéutica de Calvino, adaptando el texto a cómo creo que Calvino pudiera haber escrito sobre su

12 El clásico adagio del siglo XIII era: *Littera gesta docet / quid credas allegoria / moralis quid agas / quo tendas, anagogia*: tradición, fe, ética y escatología. Según los rabinos y los padres de la iglesia podemos distinguir un aspecto histórico, un aspecto moral o ético y un aspecto místico o religioso. Esta distinción, en ésta forma proveniente del neoplatonismo, corresponde con aspectos fundamentales del proceso de lectura que el ser humano mismo realiza (espiritualidad, aplicación y actualización del texto, ética, psicología, etc.). Ya en los primeros siglos de la era cristiana, exégetas cristianos como Orígenes y Dídimo el Ciego van aplicando un esquema triple o cuádruple a la interpretación de los textos bíblicos. Se hablará de los *sensus literalis*, histórico, anagógico, alegórico, místico, spiritualis, etc. Calvino se opone a la interpretación medieval alegórica. Calvino se opone fuertemente a la lectura alegórica de Orígenes: 'Las alegorías de Origenes y otros tales deben ser rechazadas. A través de un ardid las insertó en la iglesia el Diablo, para hacer ambigua la enseñanza de la Escritura, sin seguridad y certeza. El sentido histórico del texto es el *sensus verus* (el verdadero sentido). Calvino es mucho más sistemático que Lutero. Sus trabajos carecen de la pasión que se encuentra en los comentarios de Lutero. Lo nuevo en la exégesis de Calvino es su manera de leer el Antiguo Testamento. Su interpretación del A.T. no es tan exageradamente cristológica que en otros autores. Hay muchos pasajes del A.T., sostiene Calvino, que implícitamente pueden ser leídos como referencia a Cristo, pero no por eso pierden su valor histórico. Se resiste contra la interpretación cristológica exagerada del A.T. Comentarios como los de Calvino son realmente nuevos. Es impresionante ver cómo y con cuánta disciplina y rigor metodológico el texto bíblico fue tomado, analizado e interpretado en sus varios aspectos fundamentales. Mucho de lo que en la hermenéutica y semiótica modernas se ha formulado, recibe su primera forma de expresión en aquel tiempo. Tanto la gramática, como el aspecto referencial (el contexto, la realidad socio-política a que el texto se refiere), como la capacidad del texto de generar una nueva práctica (aspecto pragmático) fueron valorados y "explotados" por exégetas como Calvino. Ver para todo eso mi libro *En la Dispersión el Texto es Patria. Una introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna* (San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002), el capítulo sobre los reformadores.

13 *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*.

hermenéutica y el lugar de los pobres y laicos en el proceso de interpretación del texto bíblico¹⁴:

La Lectura Popular de la Biblia es una práctica de lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades de Fe insertas en medios populares en Ginebra y Estrasburgo, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres y refugiados y en función del discernimiento y de la comunicación de la Palabra de Dios. La hermenéutica liberadora de Calvino es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia. Queremos mencionar tres aspectos de esta hermenéutica: su raíz, el objetivo, la ruptura hermenéutica. Primero: La raíz del proceso hermenéutico. Un nuevo sujeto histórico y una nueva experiencia espiritual están en la raíz de la lectura popular de la Biblia y de la Hermenéutica de Liberación de la Reforma. Esta raíz es simultáneamente política y espiritual y es lo que explica

14 El fragmento original adaptado aquí se encuentra en Pablo Richard, "Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación", *RIBLA* 1 (1988): 28. "La *Lectura Popular de la Biblia* es una práctica de lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades Eclesiales de Base insertas en medios populares en América Latina, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual de original la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres y en función del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la liberación es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia. En el presente artículo buscamos en primer lugar analizar todos los momentos constitutivos de la práctica de lectura popular de la Biblia, y, segundo lugar, elaborar una teoría liberadora a partir de esa práctica de lectura popular de la Biblia. Este trabajo tendrá tres capítulos.

Primero: *Raíz del proceso hermenéutico*: aquí describiremos el nuevo sujeto histórico y la nueva experiencia espiritual que está en la raíz de la lectura popular de la Biblia y de la Hermenéutica de la Liberación. Esta raíz es simultáneamente política y espiritual y es lo que explica el carácter radical de todo este nuevo proceso hermenéutico en América Latina. En este capítulo hablaremos por consiguiente de la ruptura política y de la ruptura espiritual que está en la base de ruptura hermenéutica que constituye la llamada Hermenéutica de la Liberación.

Segundo: *Objetivo del proceso hermenéutico*: aquí analizaremos la razón de ser de la lectura popular de la Biblia; el para qué de esta Hermenéutica de la liberación. El Pueblo pobre de Dios lee la Biblia para discernir y comunicar la Palabra de Dios y al hacerlo recupera el sentido espiritual de la Biblia. Profundizaremos aquí en este sentido espiritual y su relación dialéctica con el sentido literal. Veremos igualmente cómo este rescate del sentido espiritual de la Biblia responde a una necesidad urgente del pueblo pobre y creyente, lo que explica la rápida y eficaz difusión de la lectura popular de la Biblia.

Tercero: *La ruptura hermenéutica*: este es el capítulo más analítico y conflictivo y nos introduce en la dinámica interna del proceso hermenéutico liberador en América Latina. La ruptura política y espiritual descritas en los capítulos anteriores nos llevan ahora a esta ruptura hermenéutica. Veremos la lucha o conflicto de lecturas o teorías hermenéuticas hoy en América Latina desde la perspectiva de la liberación política y espiritual de los pobres."

el carácter radical de todo este nuevo proceso hermenéutico en Ginebra, Estrasburgo y muchos otros lugares en Europa. Una ruptura con la iglesia dominante – la iglesia católica – y una ruptura espiritual están en la base de la ruptura hermenéutica que constituye la llamada Hermenéutica de Liberación de la Reforma. Segundo: El objetivo del proceso hermenéutico. La razón de ser de la lectura popular de la Biblia, el para qué de esta Hermenéutica de Liberación de la Reforma es sencillamente el hecho de que el Pueblo pobre de Dios lee la Biblia para discernir y comunicar la Palabra de Dios y al hacerlo recupera el sentido espiritual de la Biblia. Hay en esta lectura popular una profunda dialéctica entre ese sentido espiritual y el sentido literal. La Reforma ve una dialéctica entre el estudio de la palabra y una lectura desde el corazón herido, entre un análisis profundo del texto y la experiencia de los lectores comunes como una condición absoluta para una verdadera y sincera, responsable y espiritual lectura de la Biblia. Este rescate del sentido espiritual de la Biblia responde a una necesidad urgente del pueblo pobre y creyente, lo que explica la rápida y eficaz difusión de la lectura popular reformada de la Biblia en nuestros días del siglo 16. Tercero: la ruptura hermenéutica. La devolución de la Biblia al pueblo — a todos los creyentes — constituye una verdadera ruptura hermenéutica liberadora. Ruptura hermenéutica porque cambia radicalmente lo que se piensa sobre quiénes deben tener acceso a y autoridad sobre los textos bíblicos. La hermenéutica liberadora de la Reforma representa una verdadera lucha porque desacredita la autoridad del magisterio como única fuente de autoridad hermenéutica. Ella entrega, o mejor dicho devuelve la Biblia al pueblo, a los laicos, a los pobres y los considera una fuente imprescindible para descubrir las dimensiones sociales y políticas verdaderas de la revelación divina atestiguada en el camino de Jesús y las historias de la Sagrada Escritura. Son solamente los pobres, el pueblo, los laicos, que podrán devolverle a la iglesia su verdadera espiritualidad.

En este texto, supuestamente de Calvino, todos los ingredientes que tocan el corazón político, teológico y espiritual de la reforma calvinista, están presentes. Los resumo esquemáticamente de la siguiente manera:

- Dios habla en la Escritura por la palabra y el Espíritu. Si nuestra lectura de la Sagrada Escritura carece de una dimensión espiritual no podrá captar la profundidad de la revelación divina.

- Dios habla *todavía* (lo contextual y la tarea de actualizar el texto)
- La Biblia es transparente y comprensible (los principios de la *perspicuitas* [transparencia] y *claritas* [claridad]).¹⁵
- Los lectores no profesionales – en las heridas Ginebra y Estrasburgo de Calvino son los refugiados, los perseguidos, los pobres¹⁶ – deben tener acceso a las Escrituras. El proceso de lectura debe ser democratizado: las comunidades de base calvinistas en Ginebra deben poder participar.¹⁷ Una traducción al vernáculo es urgente (el arte de la impresión ha ayudado mucho al proceso de la democratización de la lectura de la Biblia).¹⁸

15 Son los dos conceptos que acompañan y fundamentan la lectura comunitaria de la Escritura. La Biblia no fue escrita en jeroglíficos, sino en idioma accesible. El principio de la claridad de la Escritura, escribe Karl Barth, es un principio teológico que toca nociones fundamentales de la teología bíblica y expresa que la Escritura está abierta a todos y puede ser leída y comprendida por todos. Ver: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/2 (Zurich: 1945), 606-637.

16 Serena Jones lee el comentario de Calvino a los Salmos como procesamiento de trauma. Ese comentario hermoso, casi biográfico de Calvino a los Salmos (1557), es un ejemplo modelo de la hermenéutica de la Reforma. Además de la conversación con el texto y la tradición, lo contextual está plenamente presente. Jones demuestra cómo este comentario de Calvino sobre los Salmos quiere ser una respuesta a la experiencia de violencia extrema y la crisis social de la comunidad en la Ginebra de 1550. Ver: Serena Jones, “Soul Anatomy. Calvin’s Commentary on the Psalms”, en *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, ed. Harold W. Attridge y Margot E. Fassler, SBL Symposium Series 25 (2003): 265-284.

17 Una linda y frecuentemente usada cita del Prefacio a la Biblia de Ginebra es: “Ay de Uds. que se llaman obispos y pastores de los pobres, aseguren que las ovejas de Jesucristo no serán privados de su propio prado, y que no sea prohibido a ningún cristiano leer, digerir y escuchar libremente y en su propio idioma el Santo Evangelio.” (J. Calvín, “Preface to the Geneva Bible,” en *Corpus Reformatorum*, ed. por G. Baum, E. Cunitz y E. Reus, vol. IX (Brunswick y Berlin: Schwetschke, 1863-1890). Otra cita de la Institución, “¿A quiénes llaman los papistas (los católicos) incultos y (creen) que su ignorancia solamente permite enseñarles a través de imágenes? Son precisamente aquellos que el Señor reconoce como sus discípulos, aquellos a quienes Él honra por la revelación de su filosofía celestial, precisamente aquellos a quienes quiere introducir en los secretos salvíficos de su Reino.” (*Institutes of the Christian Religion*, I, 7). También: “La gente en la iglesia no es “una manada de cerdos... que es la tiranía del papado””. Conocimiento de la ley de Dios no se limita a unos pocos... pertenece a todos los hijos de Dios. Mantener la Biblia fuera del alcance de los creyentes comunes, no darles acceso a las Escrituras, es un insulto a la fe, sostiene Calvino.

18 La disponibilidad de libros costeables y el nivel de habilidad literaria en los días de Calvino, es una cuestión de controversia, pero en el Estrasburgo donde el Calvino de 1538-1541 ejercía, probablemente hubo un porcentaje bastante grande entre la población urbana que sabía leer y estos lectores parecen haber leído una sorprendente variedad de libros, pero el libro que más se encontraba en manos de los laicos fue la Biblia o partes de ella. En su tesis sobre *Ordinary Bible Reading* en el tiempo de Calvino, Mark Labberton constata que la lectura comunitaria debe verse como una importante noción teológica de la Reforma. Hay una descentralización de la lectura bíblica “experta.” Lectura

- Lectores profesionales ('exégetas') también pueden participar en el proceso de lectura, pero los lectores comunes deben poder escuchar críticamente los sermones de los expertos y ver si tocan sus experiencias de la vida cotidiana. Esa dialéctica y complementariedad entre el lector común y el exégeta, cuya importancia los exegetas de América Latina enfatizan tanto, y con razón, se expresa en la obra de Calvino como la conexión fundamental entre la palabra (la expresión textual de la Biblia, la Biblia como texto) y el Espíritu (es una actitud de entrega absolutamente necesario para realmente poder comprender los textos).¹⁹
- Calvino insiste en que se deba entregar o incluso devolver la Biblia a los lectores comunes. "Devolver la Biblia a sus propietarios originales" es una expresión que se encuentra frecuentemente en la literatura exegética latinoamericana. Se habla de la "devolución de la Biblia a su dueño legítimo, el pueblo de pobres." La Biblia es "memoria histórica de los pobres", sostiene Richard en un artículo publicado en los años 80 y muy frecuentemente citado. Los pobres han producido la Biblia y por eso son los propietarios legítimos.
- La *lectura comunitaria* de la Biblia es elemental para Calvino. Leer la Biblia sin comunidad, es separar a Cristo de su cuerpo. La iglesia es ante todo una *comunidad de lectores* de la Biblia. Y al pastor se llama en la tradición calvinista: *Verbi Divini Minister*, servidor de la palabra divina. Todos los cristianos que leen la Biblia lo hacen como miembros de la comunidad que la iglesia es. Pero es el Espíritu Santo, y aquí Calvino es muy enfático, quien permite que haya diferentes lecturas de la Biblia y que la iglesia no es el dueño del significado de las Escrituras. Eso está totalmente en línea con lo que más tarde en círculos católicos se escribirá sobre la devolución de la Biblia a sus legítimos

cotidiana y comunitaria son principios caros a la Reforma. Labberton demuestra cómo en el Estrasburgo de Calvino, después del 1540, el porcentaje de personas letradas en la población urbana crece dramáticamente. "De haber sido una actividad, profesional, leer llegó a ser una actividad aficionada, privada y democrática", sostiene Labberton. (10-13).

19 El biblista Carlos Mesters, considerado como el padre del movimiento bíblico latinoamericano, representa su modelo hermenéutico como un triángulo. Los puntos del triángulo representan texto, contexto y comunidad. En el centro del triángulo está: "Escuchar la voz de Dios hoy". Ahora bien, eso es exactamente lo que Calvino tiene en mente. El texto tiene un trasfondo histórico, debe ser leído en la comunidad y el Espíritu da la capacidad de comprender y apropiarse del texto como palabra viva y contextual de Dios. Para Mesters ver Hans de Wit, *Leerlingen van de Armen* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1991), passim.

propietarios: la Biblia no es de la Academia, ni de la Iglesia, sino pertenece a una tercera categoría, es decir el pueblo (de los pobres).²⁰ La afirmación de Pablo Richard, a quien acabamos de citar, fácilmente podría haber sido una copia textual de lo que Calvino pensaba al respecto. La oposición de Calvino a la iglesia dominante (católica) que se adueñó de las Escrituras es tan feroz que, en Francia, en Suiza y en muchos otros lugares de Europa, no solamente *se critica* la iglesia dominante, *¡sino se funda una nueva!* El derecho a una interpretación personal y contextual de la Biblia es fuertemente enfatizado por Calvino cuando respalda y aboga por el llamado derecho al juicio individual en la interpretación de la Biblia: cualquier persona puede aplicar a sí mismo lo que Dios ha entregado a todos.²¹ Aquí vemos, formulado en términos de la hermenéutica de la Reforma del siglo 16, el principio de lo que más tarde por el exégeta argentino Severino Croatto, haciéndose eco de conceptos del filósofo francés Paul Ricoeur y otros, es llamado *la reserva de sentido* de los textos bíblicos. Los textos de la Biblia contienen muchas veces más y otro significado que el que la Iglesia ofrece. También de esta manera

20 Pablo Richard, “La Biblia: Memoria histórica de los Pobres”, *Servir* XVII 98 (1982): 143-150. Desde luego que se pueden hacer muchas observaciones críticas respecto de esta (hipó) tesis tan masiva. Hermenéuticamente hablando debemos decir que textos cuyo autor ya se murió ya no tienen propietario. No hay otro lugar en que se pueda encontrar al autor o su intención, sino en el texto. El texto llegó a ser “intención del autor”. Hablar de una relación de propiedad entre textos y sus lectores fácilmente puede llevar a (nuevos) fundamentalismos. Calvino no habla mucho de si el origen del texto bíblico se encuentra entre los pobres. Calvino acepta la autoría de los autores cuyos nombres están vinculados con los libros. Moisés es el autor del pentateuco.

21 Es instructiva la siguiente cita que subraya enfáticamente la importancia de la lectura popular de la Escritura: “Es por esto que decimos que la luz que brilla en él (el texto bíblico, HdW) sólo viene a los humildes. Los papistas son tontos cuando concluyen que una interpretación individual no es válida. Están tomando ventaja del testimonio de Pedro para dar a sus concilios el derecho exclusivo de interpretar las Escrituras”, en: J. Haroutunian & L. P. Smith, *Calvin: Commentaries* (Philadelphia: Westminster Press, 1958), 88. La misma conexión hermenéutica que Calvino hace entre “los humildes” y el acceso a y la comprensión de la Escritura la encontramos en la siguiente cita (comentando el Salmo 119): “Afirmando que los pequeños están iluminados, David da a entender que sólo cuando el hombre, despojado de toda confianza en sí mismo, se somete con mente humilde y dócil a Dios, estará en buen estado para llegar a ser erudito competente en el estudio de la ley divina. Deje que los papistas se burlen, como están acostumbrados a hacer, pero nosotros queremos que las Escrituras sean leídas por todos los hombres sin excepción”, en: J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms* (trans. J. Anderson; 5 vols.; Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845; Grand Rapids: Eerdmans, 1949), tomo V, p.10. El comentario a los Salmos de Calvino ha sido una labor de enormes proporciones, compuesto por cinco volúmenes. Calvino lo escribió originalmente en latín y lo publicó, cerca del final de su vida en Ginebra en 1557. El texto fue traducido al francés y publicado en 1563; ya en 1571 lo encontramos traducido al inglés y distribuyéndose ampliamente. Gran parte del comentario se originó como conferencias que Calvino dictó en Ginebra entre 1553 y 1557.

el concepto de la contextualidad – el juicio y la experiencia individuales – es clave en la hermenéutica de Calvino.

- Lo espiritual, así reiteramos, es un elemento fundante en la hermenéutica de Calvino. Cuando Calvino habla de la actitud espiritual y la presencia del Espíritu no se refiere a algo exclusivamente pietista, algo por encima de la historia sufrida del pueblo de Israel, sino a una dedicación, a una entrega, a una actitud llena del deseo de oír la Voz, por encima de la letra. Se debe leer el texto contextualmente, es decir como una carta dirigida al lector y la lectora de *ahora*. Sólo el Espíritu da a los lectores la capacidad de descubrir y reconocer el texto como la Voz de Dios. La Biblia comienza a reemplazar y ocupar el lugar del sacramento de la presencia real como se practica en la misa.²² Lo que se ve en muchas comunidades de base en América Latina – el enorme respeto por la Biblia – se había comenzado a practicar en la época de la Reforma. No solamente la misa, la eucaristía o la santa cena, sino la lectura de la Biblia como experiencia espiritual cumbre. En su conocido libro *What is Scripture* (¿Qué es Escritura?) W. Cantwell Smith define Sagrada Escritura precisamente en estos términos: como actividad humana, de respuesta, de entrega, de dedicación, de obediencia.²³
- Importante es la teoría de acomodación en Calvino: Dios se adapta en su hablar a la gente común (el pueblo, el lector común, los pobres). Esto se manifiesta en toda la Biblia. No es la elocuencia ni el estilo que dan importancia al mensaje bíblico, sino su contenido. La teoría de acomodación tiene dimensiones fuertemente contextuales e igualitarias. ¡Se democratiza la lectura bíblica! Adaptación, no sólo a la élite, sino a todos los creyentes comunes. En la Lectura Popular no se habla de acomodación, pero la idea está muy presente. Se habla entonces de Dios como Compañero, Guía, Amigo, etc.
- La hermenéutica de Calvino es una hermenéutica de confianza. No de sospecha. La sospecha que se detecta en los comentarios de Calvino se

22 Esto (la Biblia) fue lo que los reformadores pusieron en el lugar de la misa como momento culminante de la experiencia espiritual. En el lugar de la participación (de rodillas) del sacramento de la presencia real en la Iglesia (la eucaristía y la transubstanciación), pusieron el encuentro con el Espíritu Santo en el lenguaje comprensible de la gente en la página impresa del santo texto.

23 W. Cantwell Smith, *What is Scripture?* (London: SCM Press, 1993).

dirige en primer lugar hacia el Magisterio, hacia la iglesia. El principio de la *perspicuitas* (transparencia de los textos) subraya que los textos no son demasiado difíciles para ser entendidos por los no-profesionales. Es especial ver cómo este particular – la confianza en los textos – también entre los hermeneutas latinoamericanos es un elemento central. Esto es comprensible: ¿por qué leer la Biblia con los pobres como si fuera un libro lleno de meras cosas incomprensibles? Que haya textos oscuros o pasajes incomprensibles en las Escrituras, no es debido a las Escrituras mismas, sino se debe más bien a (los límites de) nuestro comprender. La Biblia misma, el texto de la Biblia y sus historias, no son un problema en la hermenéutica del Reformador y tampoco, hablando en general, en la de los promotores de la lectura popular. El famoso círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo es exactamente eso: no es el texto de la Biblia, sino los resultados de la investigación exegética a los que uno se debe acercar con suspicacia.²⁴ El problema no es el texto, sino son ciertos exégetas que no han visto o han descuidado alguna información importante en el texto y ... que no quisieron escuchar las voces de los y las pobres.²⁵

- Calvino ha escrito comentarios a casi todos los libros de la Biblia. En ellos, y de una manera desconocida para su época, presta atención a los detalles de los textos. Llama la atención ver cómo esta práctica entre exégetas del hemisferio sur se ha convertido en principio hermenéutico y heurístico y en estrategia de resistencia contra métodos exegéticos dominantes.
- Leer la Biblia bien, acercarse a la Escritura de una manera buena y responsable, implicaba para Calvino también una examinación exhaustiva del texto, de su contexto histórico y literario. La aproximación minuciosa, histórica y lingüística al texto está al servicio de la confirmación de la importancia de una lectura laica, histórica y social, y bien en oposición a la interpretación alegórica dominante que era el dominio de los lectores profesionales. La feroz oposición de Calvino (y Lutero) a la alegoría²⁶ – la que desconecta el texto de su trasfondo contextual y socio-histórico – es al

24 Juan Luis Segundo, *La Liberación de la Teología* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975).

25 Lecturas feministas y postcoloniales de la Biblia llegan, por supuesto, a conclusiones totalmente diferentes.

26 La interpretación alegórica se consideraba el dominio de los lectores profesionales católicos, entendiéndose por alegoría lo que no fue intentado como alegoría (el paso por el Mar Rojo como bautismo).

mismo tiempo y una vez más una abogacía por una lectura contextual de los textos: comprender los textos en su contexto socio-histórico original, no como la representación de acontecimientos meta-históricos, sino terrenales y testimonio de lucha, exilio, sufrimiento, exclusión. Se podría decir que Calvino practica una lectura sociológica de los textos *avant la lettre* – una lectura tan favorita entre ciertos exégetas de América Latina.

- Una última observación sobre la relación entre lectores profesionales y comunes en Calvino. La relación entre el lector profesional y el lector común – el pueblo – es complementaria para Calvino, como observamos antes. El lector profesional debe ser “un intelectual orgánico” y, en la línea de Carlos Mesters, estar sentado a los pies de los pobres, escuchar a la gente, pero a la vez no descuidar la tarea de instruir al pueblo y, por su conocimiento específico, ayudar a la comprensión de las Escrituras, especialmente cuando el texto es complejo. No hay razón de carácter epistemológico que prohíba al exégeta dejar determinar su agenda por las preguntas y experiencias de los pobres y excluidos. El exégeta sudafricano Gerald West lo formula bien cuando dice que la agenda del lector profesional socialmente comprometido debe estar “parcialmente constituido” por los intereses de la comunidad interpretativa (de pobres).

Es instructivo y de alguna manera divertido ver cómo todos los elementos para una Lectura Popular de la Biblia ya fueron preparados y practicados en el proyecto de la Reforma calvinista. Creo que los “reformados” y calvinistas podemos estar orgullosos de esto, apreciarlo y continuar practicándolo. Parece que nuestros hermanos católicos, que en general no tienen mucha idea de la hermenéutica de la Reforma calvinista, no son los primeros en hablar de la lectura popular de la Biblia.

Conclusión

Termino con dos advertencias. En primer lugar, debemos decir que Calvino para su teoría hermenéutica saca un alto puntaje, por decirlo así. No es una exageración hablar de un cambio de paradigma. Calvino produce un vuelco hermenéutico y lo que dice sobre la buena y responsable lectura de la Biblia es liberador, revolucionario, nuevo. Debemos decir que, incluso cuando aplicamos a Calvino criterios modernos para medir si una interpretación (de la

Biblia) es adecuada y responsable, su teoría hermenéutica pasa la prueba. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la práctica exegética de Calvino nos obliga a matizar esta conclusión. Cuando analizamos detenidamente el extenso comentario de Calvino a Juan 4, la historia del encuentro de Jesús con la mujer Samaritana, vemos que de los criterios que se suelen usar solamente algunos se aplican.²⁷ Calvino entra en diálogo con intérpretes anteriores, toma su propia postura en base a argumentos, conoce bien la Patrística, aplica los textos siempre al propio momento histórico, es retóricamente muy dotado, se toma el tiempo para leer la historia, conoce los idiomas originales, etc. Pero lo que no es capaz de hacer es salir de su propia tradición dogmática de lectura dominante. Impone sobre la historia de la mujer de Samaria el esquema: pecado, arrepentimiento, conversión, gracia. Significa que para esa mujer anónima de Sicar, de la cual no sabemos mucho y sobre la biografía de ella la historia misma no cuenta mucho, no hay ninguna oportunidad de ser sino mala. Se descubre que, por más revolucionaria que sea su hermenéutica, el teólogo reformado se escapa muy poco de las normas vigentes de su época y de la tradición de lectura anterior con su obsesión con los cinco maridos. La mujer samaritana no tiene ninguna oportunidad de ser otra persona que pecadora. No, ella es prostituta y no una sola vez, sino toda una vida.²⁸ ¿No podría haber sido víctima de violencia doméstica, o una viuda, o alguien como dice un grupo de mujeres colombianas que lee esta historia: La mujer samaritana nos recuerda que en nuestras comunidades existen mujeres que, por su falta de preparación y por el contexto en que se desarrollan, no tienen acceso a un trabajo, a la educación y deben buscar un hombre y someterse a él para poder cubrir sus necesidades básicas como es tener alimentos y poder dar de comer a sus hijos. La mujer samaritana es un reflejo de una problemática social, ya que ella declara haber tenido cinco maridos y con sus respuestas agresivas ante las preguntas de Jesús nos hace notar su aislamiento y reafirma que es

27 En el libro que ya citamos, Louis Jonker, "From Adequate Biblical Interpretation to Transformative Intercultural Hermeneutics", él menciona 7 criterios para medir la relativa adecuación de la exégesis: Conciencia histórica, legitimidad, fecundidad (cómo funciona una interpretación se relacionan con antiguas tradiciones interpretativas), sofisticación (claves interpretativas y estrategias que se utilizan en una interpretación particular), pertinencia y validez (la interpretación realiza un análisis exhaustivo del contexto contemporáneo de recepción), la transparencia y la inclusividad, la retórica de la eficacia (qué efecto tiene el objetivo de interpretación, en particular en el contexto de recepción), 151-160.

28 "Ya he demostrado que Cristo no la reprueba para una sola instancia de la fornicación, sino que puso delante de ella, en pocas palabras, muchos pecados de toda su vida" dice Calvino en su comentario.

una mujer que no necesariamente ha sido escuchada, ni ha sido comprendida, ni ha sido amada por estos sus cinco maridos. Su aislamiento y soledad frente a una sociedad que la juzga y la somete es consecuencia de lo anterior.²⁹

Para Calvino fue imposible, a pesar de sus herramientas exegéticas sofisticadas, llegar a pensar en lecturas alternativas, lecturas menos calvinistas, menos machistas. Y uno se pregunta ¿qué hubiera pasado si Calvino hubiera leído este texto y otros textos bíblicos en que figuran mujeres con un grupo de mujeres refugiadas de su Estrasburgo o Ginebra?

En segundo lugar, que en la tradición posterior de la Reforma que es heredera de las ideas de Calvino y su hermenéutica – e incluso en el trabajo de Calvino mismo – la relación entre Biblia y “lectura popular” llega a ser una historia llena de tensión, polémica y lucha. A menudo se ha señalado que el interés de Calvino –alimentado por el Renacimiento y Humanismo tardíos–, en un acercamiento científico a los textos bíblicos ha sido la base para las posteriores aproximaciones histórico-críticas a los textos. Desde mediados del siglo 18 ha sido en particular esta aproximación científica, el llamado análisis histórico-crítico o “alta crítica”, desmenuzando los textos en capas históricas, que comenzó a reclamar el monopolio de la comprensión de la Escritura. Fue ella la que fue responsable por el menosprecio por la Lectura Popular y con eso creó una distancia abismal entre Biblia y lector común. Tampoco debemos olvidar que la “lectura espontánea de la Escritura” fácilmente puede llevar a lecturas egocéntricas, narcisistas, fundamentalistas. Es por eso tan importante recordar la advertencia de Calvino que debe haber un equilibrio, una complementariedad, entre la lectura espontánea y la científica. Si no la hay, ambas se empobrecerán considerablemente.

Referencias

- Barth, K. (1945). *Kirchliche Dogmatik, I/2*. Zurich: n.e.
- Eire, C. (2003). “Calvin’s Geneva and the Psalms”. En *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, editado por Harold W. Attridge y Margot E. Fassler. SBL Symposium Series 25. (pp. 285-291). Atlanta.
- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion 1 & 2*, editado por J. T. McNeill y traducido por F. L. Battles. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

²⁹ Ver para este y otros muchos comentarios y lecturas alternativas de Juan 4: Hans de Wit, *Por un solo Gesto de Amor* (Buenos Aires: ISEDET 2010), passim.

- _____. "Preface to the Geneva Bible". En *Corpus Reformatorum, Vol. IX*, editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reus. Brunswick y Berlin: Schwetschke, 1863-1890.
- _____. *Commentary on the Book of Psalms. Vol. 5*. Traducido por J. Anderson, 5 Vols. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- Calvin, J. & Anderson, J. *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1. Bellingham: Logos Bible Software, 2010.
- Haroutunian, J. & L. P. Smith, L.P. *Calvin: Commentaries*. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- Jones, Serena. "Soul Anatomy. Calvin's Commentary on the Psalms". En *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, editado por Harold W. Attridge y Margot E. Fassler. SBL Symposium Series 25. Atlanta, 2003 (pp. 265-284).
- Jonker, Louis C. "From Adequate Biblical Interpretation to Transformative Intercultural Hermeneutics". En *Intercultural Biblical Hermeneutics Series 3*. Amsterdam – Elkhart: Foundation Dom Helder Câmara Chair, VU University Amsterdam – Institute of Mennonite Studies, 2015 (pp. 167-224).
- Labberton, Marck. "Ordinary Bible Reading. The Reformed Tradition and Reader-Oriented Criticism". Tesis Doctoral, Universidad de Cambridge, 1990.
- Richard, Pablo. La Biblia: Memoria histórica de los Pobres. *Servir* XVII 98 (1982): 143-150.
- _____. "Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación." *RIBLA* 1 (1988): 28-44.
- Segundo, Juan Luís. *La Liberación de la Teología* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975).
- Smith, W. Cantwell. *What is Scripture?* London: SCM Press, 1993.
- De Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.
- _____. *Leerlingen van de Armen*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1991.
- _____. *Por un solo Gesto de Amor*. Buenos Aires: ISEDET, 2010.



Capítulo 5.

Capítulo 5.

Capítulo 5.

Capítulo 5.

Capítulo 5.



Capítulo 5

Sobre la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica de Juan Calvino: Un análisis desde preocupaciones contemporáneas

César G. Carhuachín

Introducción

Juan Calvino (1509-1564) es uno de los principales reformadores del siglo XVI junto a Martín Lutero (1483-1546) y Ulrico Zuinglio (1484-1531), aunque los estos dos últimos pertenecen a la primera generación de los reformadores. Para una comprensión contextual de su reforma en Ginebra, es necesario entender la nueva educación renacentista y el humanismo cristiano que permeaba a Europa, además de la situación sociopolítica, teológica y eclesial de las reformas lideradas y defendidas por Lutero en el sur de Alemania y Zuinglio en Zurich, Suiza. La obra de Calvino, *Institución de la religión cristiana* (1988), que fue publicada por primera vez en 1536, es un trabajo teológico, que no solo sistematiza la comprensión reformada sobre la fe, sino que además busca completar el desarrollo de algunos temas teológicos no desarrollados completamente por los otros reformadores.

Juan Calvino nació el 10 de julio de 1509 en Noyon, Francia. Su padre Gerard, quien fue secretario del obispo y procurador del capítulo de la catedral, tuvo una gran influencia en su educación. Su madre Joan, murió cuando él tenía 5 años. Su padre, quien se volvió a casar, envió al niño Juan a recibir la educación elemental a la noble familia de los Mommors. Además, su padre, quien quiso que Juan fuese sacerdote, usó todas sus influencias para enviar al joven Juan de 12 años a estudiar al College de La Marche, en Paris, donde tuvo como maestro a Mathurin Cordier (1479-1564). Al año siguiente ingresó al College de Montaigu de fuerte tradición escolástica, donde enseñaba Nicolis Beda un opositor al movimiento reformado en curso en Wittenberg y Zurich. Después de 7 años de estudios, en 1528, con apenas 19 años, Juan Calvino obtuvo allí el grado de *Maestría en Artes*.

Para este tiempo, su padre cambió de opinión sobre la carrera de Juan Calvino y quiso que sea abogado, ya que esa carrera sería más redituable para la familia. Por esa razón, en 1528 su padre lo mandó a estudiar leyes a Orleans y en 1529 a Bourges, donde estudió con los famosos juristas de ese tiempo, Pierre de l'Estoile y Andrea Alciati, respectivamente. El primero seguía la aproximación tradicional, mientras que el segundo tenía una aproximación humanista. En 1532, Calvino obtuvo su *Licencia en Leyes*. En estos años Calvino conoció a reformistas que influenciaron en su vida, tales como Melchor Volmar y Roberto Olivetano, quienes lo introdujeron al estudio de las Escrituras en las lenguas originales. Durante éstos años, Calvino se mostró más identificado con el espíritu renacentista, humanista y reformista de Erasmo de Rottherham (1466-1536) y Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536) –conocido éste último también como Jacobus Faber Stapulensis.

El Renacimiento fue el movimiento intelectual que bebió de las fuentes de la literatura y el arte clásico que surgió en Italia en los siglos XIV y XV, que se inspiró en los siglos XII y XIII. “Su arte tiene profundas raíces en el arte gótico, su actitud hacia el mundo toma tanto de San Francisco como de Cicerón; y su literatura se inspira en parte en los cantares medievales que los trovadores llevaban de región en región” (González, 1978, pp. 145-146). El humanismo cristiano que envolvió a Calvino fue entendido en dos sentidos; por un lado, a colocar la criatura humana en el centro del universo, y a hacer resaltar su valor; y, por otro lado, al estudio de las humanidades. González lo entiende más bien como “un movimiento literario que se caracterizó por el estudio cuidadoso de las letras clásicas, y por su imitación” (p. 146).

Sin embargo, la conexión de Calvino del espíritu renacentista y humanista a la fe reformada no es muy claro. Pero, es posible afirmar que, su identificación con Erasmo -quien apoyaba la reforma de la Iglesia, pero no la de Lutero ni la de Zuinglio, porque ellos se separaron de la Iglesia Católica Romana (ICR)- y su estudio de las Escrituras en el contexto europeo de más de doce años de reformas eclesiásticas, guiaron de manera predecible a Calvino (s.f.) a una “conversión repentina”, de las “supersticiones del papado” a la fe reformada, tal como él mismo lo relata en “Prefacio” al *Commentary on the Book of Psalms, Vol. 1.* (p. 22). Su conversión fue similar a la de Zuinglio, pero diferente a la de Lutero. Años más tarde, en octubre de 1534, cuando el rey de Francia Francisco I estableció una política en contra de la Reforma, Calvino, después de renunciar a los beneficios eclesiásticos que su padre había preparado, se exilió en Basilea. Este hecho reveló su identificación con la fe reformada como un hecho previo a esa fecha.

No obstante, la conexión histórica entre las reformas de estos reformadores, hay que decir que el contexto socio-histórico, eclesiástico y teológico creado por los más de doce años de las reformas de Lutero y Zuinglio, realmente no produjo la reforma de Juan Calvino en Ginebra, sino que, en cierta medida, éste preparó y favoreció el camino para ella. Cuando Calvino nació en 1509, Zuinglio y Lutero ya ejercían el sacerdocio desde 1506 y 1507, respectivamente. Cuando Calvino comienza sus estudios de teología en 1521, tanto Lutero y Zuinglio ya estaban posicionados como reformadores en Alemania y en la Confederación suiza, respectivamente, habiendo asumido doctrinas similares de manera independiente desde 1516, aunque Lutero influenció sobre Zuinglio años después en algunos temas. Cuando Calvino terminaba sus estudios de leyes en 1531, Lutero y Zuinglio ya habían establecido sus reformas en Alemania y en la Confederación suiza y el sur alemán, respectivamente. Además, en las ciudades suizas de Zurich, Berna, Basilea, Straussburgo y Ginebra, el movimiento de la Reforma ya tenía fuertes líderes y seguidores.

Esta breve introducción muestra la plataforma y el contexto sobre y desde los cuales se realiza la reforma de Calvino. Ahora se explicará cómo se entendía la exégesis bíblica en el tiempo de Calvino, para luego ilustrar la forma en que Calvino realiza su exégesis bíblica y su hermenéutica teológica. Finalmente, se reflexionará sobre los desafíos que éstas presentan al contexto actual y sobre los desafíos que presenta el contexto actual a la exégesis bíblica y hermenéutica teológica de Calvino.

La hermenéutica bíblica en la Edad Media (siglos V-XIV) es entendida hoy como una hermenéutica de tipo doctrinal y religiosa y ubicada en la historia de la hermenéutica como un elemento constitutivo de su protohistoria. La interpretación de las Escrituras estaba sujeta a la doctrina de la ICR. En las Reformas del siglo XVI (católica, magisterial y radical), se mantuvo este tipo de hermenéutica, aunque cambiaron los sujetos intérpretes de las Escrituras, del magisterio eclesiástico a la Iglesia (entendida ésta última como el conjunto de fieles).

El surgimiento de la hermenéutica como ciencia ocurre en el siglo XVII con Baruch Spinoza en 1670, con su *Tratado teológico político* (1997). Por eso, atribuir a la Reforma del siglo XVI un tipo de hermenéutica distinta a la doctrinal y confesional es equívoco. Desde el siglo XIX la exégesis bíblica es entendida como un método de análisis de tipo crítico, histórico y literario aplicado a las Escrituras, que está desvinculado de la dirección doctrinal y religiosa de una confesión. Desde una comprensión filosófica, se puede afirmar que la exégesis bíblica es un tipo de hermenéutica limitada a los textos bíblicos, sean estos canónicos o no, para comprender aquello que los autores bíblicos quisieron decir. Con estos presupuestos sobre la hermenéutica bíblica se abordará la exégesis bíblica de Juan Calvino.

Calvino, así como Lutero y Zuinglio, afirmó el principio de **Sola Scriptura**, es decir, que las Escrituras son necesarias y suficientes para el conocimiento de la salvación y la doctrina verdadera para la Iglesia. Con este presupuesto epistemológico, Calvino (1988) fundamentó sus enseñanzas sobre la Biblia únicamente y afirmó que fuera de la Biblia, la Iglesia no tiene autoridad, por más que la Iglesia tenga el Espíritu y se gobierne por éste (IV.VIII.13). De ese modo, para Calvino, la Escritura es la prueba por la que tiene que pasar cualquier idea sugerida en la Iglesia. Y, si bien él reconoció la validez de las decisiones conciliares, él también afirmó el carácter falible de estos al decir: “Mas niego que siempre sea cierto que la interpretación de la Escritura admitida en el concilio sea por el hecho mismo cierta” (IV.IX.13).

Así, para Calvino, el lugar que ocupa las Escrituras en la teología y la Iglesia es central y su función dentro de ellas es de carácter autoritativo. La cuestión a resolver fue: ¿cómo entender las Escrituras por ellas mismas sin necesidad de una explicación externa? ¿cuál es el sentido de los textos? ¿quiénes deben tener acceso al estudio de las Escrituras? ¿qué función cumplen los elementos externos que están permeados en los textos? Estas son las preguntas que trataremos de responder en este trabajo desde la perspectiva del reformador francés.

Exégesis bíblica de Calvino

*Primero, Calvino asume el sentido literal (**literalis**) de las Escrituras como el sentido más adecuado para comprender el significado de los textos bíblicos y rechaza el sentido alegórico (**allegoricam**) como mandatorio, que fue uno de los métodos principales de interpretación de la ICR en el siglo XVI.*

El reformador francés afirma el sentido literal y simple de las Escrituras y rechaza el sentido alegórico al decir: “Sepamos entonces que, el verdadero significado de la Escritura es el natural y simple (**verum sensum scripturae, qui germanus est et simplex**), y abracémosla y sostengámosla resolutivamente” (...) “No solo rechazemos como dudosa, sino pongamos aparte como corrupciones mortales aquellas pretendidas exposiciones las cuales nos alejan del sentido literal (**a literati sensu**)”, revelan su alejamiento de la interpretación alegórica como mandatoria (Calvin, 1965, p. 85). En su *The Epistle Dedicatory to Simon Grynaeus* (1539) del libro de Romanos, Calvino (s.f.) sostiene que “(...) la principal excelencia de un expositor consiste en brevedad lucida” (p. 10), para dar un sentido simple al texto. De allí se concluye que para Calvino el sentido literal es su significado natural y simple.

Sin embargo, a pesar de rechazar el sentido alegórico como mandatorio, él aceptó el sentido espiritual del texto. Pero, él comprendió el sentido espiritual del texto de manera diferente a la ICR. Mientras que para la ICR el sentido espiritual era el alegórico, para Calvino, el sentido espiritual era aquel sentido más allá del que los autores humanos conocían al escribir. Un ejemplo del sentido espiritual del texto es la interpretación de Calvino (1988) sobre ciertos textos del AT como del tabernáculo israelita que refieren figuradamente a Cristo:

Por tanto, para que los sacramentos nos propongan alguna promesa de Dios, es necesario que nos muestren a Cristo. Esto lo significaba aquel celestial modelo del tabernáculo y del culto legal que fue mostrado a Moisés en el monte (Éx. 25,40). Solamente hay una diferencia: que los sacramentos mosaicos figuraban a Cristo prometido, cuando aún se le esperaba; mientras que nuestros sacramentos testifican que ya ha venido (IV.XIV.20).

Pero, el sentido literal de la interpretación bíblica de Calvino debe diferenciarse de la interpretación literalista, la que está vinculada a la tradición

fundamentalista. La interpretación literalista se comprende hoy como: a) una desvinculación del texto de su historia y de la historia en la que éste se produjo; b) una desapropiación del carácter literario del texto mismo; c) una afirmación del significado literal del texto; y, d) una negación de los múltiples sentidos del texto bíblico para el mundo. Para Calvino, el sentido literal está relacionado con el significado original del texto, es aquello que el texto realmente dice en sentido histórico, para lo cual hay que captar la mente del autor. Por eso, la Iglesia, dice Calvino, no tiene autoridad para imponer el sentido alegórico para formular nuevas enseñanzas de aquellas que están claramente en la Biblia (IV.IX.13).

Un ejemplo del cambio epistemológico de Calvino (1988) sobre el sentido alegórico es hallado en su afirmación que el sentido alegórico no es el sentido espiritual. El sentido espiritual del texto es su sentido literal o evidente. De esa manera, él redefine la noción de sentido espiritual como el sentido literal. Ejemplos de este sentido son sus interpretaciones de los personajes y objetos claves en el Antiguo Testamento (AT) como figuras o tipos de Cristo (II.XI-XIII): “Por ello no puede haber impedimento alguno en que las promesas del Antiguo y del Nuevo Testamento sean las mismas, y Cristo el único fundamento de ellas” (II.XI.1).

El rechazo de Calvino al sentido alegórico para comprender las Escrituras obedece a tres razones: a) una razón teológica, el sentido alegórico o espiritual fue usado para justificar algunas de las doctrinas de la ICR a las cuales él se opuso; b) una razón hermenéutica, el sentido alegórico, que fue parte de la cuadriga agustiniana, que incluía un sentido literal, alegórico, moral, anagógico del texto, no fue preferido por el humanismo cristiano a la cual él adscribía; y, c) una razón epistemológica, el sentido alegórico fue entendido como el significado espiritual del texto por la ICR, la cual se constituyó como la autorizada para su explicación, de esa manera controló el significado de las Escrituras.

Segundo, Calvino asume una exégesis de carácter filológica, analizando la forma lingüística y gramatical del texto bíblico en sus idiomas originales como el método heurístico para comprender el sentido natural y literal del mismo, desplazando así la interpretación teológica autoritativa de la ICR, la cual estuvo fundamentada en el texto latino conocido como la Vulgata.

Afirmando la exégesis humanista de su tiempo, Calvino sostuvo que el sentido natural (**naturales**) del texto bíblico resulta del funcionamiento normal

de la lengua y su gramática, para lo cual era necesario emplear las técnicas de la filología. En su explicación de Romanos 3, que “el hombre es justificado por la sola fe”, Calvino (1988) argumenta que el agregado del adverbio “sola” equivale al sentido natural del texto de la gratuidad de la salvación (III.XI.19). Él agrega: “(...) Pablo afirma en este pasaje que la justificación es tan gratuita, que él la hace tan evidente, que ésta por ningún medio puede ser asociada con el mérito de las obras” (Calvin, n.f, p. 93).

Calvino recepciona la exégesis filológica renacentista y humanista, de la cual Erasmo fue su principal representante en la primera mitad del siglo XVI. Erasmo aplicó esa técnica a su *Novum Instrumentum* publicado en 1516, que fue la primera edición del Nuevo Testamento en griego. En ella, Erasmo hace revisiones y correcciones al texto latino desde el texto griego, desde las variantes, la traducción e interpretación del texto. El título completo de su obra explica su propósito: *Novum Instrumentum, Recognitum et emendatum ad Graecam veritatem* (Chaparro Gomez, 2014, pp. 159-160). Este tipo de exégesis filológica, fue realizada anteriormente por Lorenzo Vallas (1407-1457), que fue un filósofo, filólogo italiano y uno de los primeros exégetas renacentistas. Él hizo un análisis filológico del Nuevo Testamento, sometiéndolo a un análisis racional sin consideración de las doctrinas metafísicas de la Iglesia, expresado en su *Adnotationes in Novum Testamentum* de 1447, lo que ha sido adecuadamente interpretado por Ciriaco Morón Arroyo (1986) como un discurso sobre el método. En ésta, Valla incluye anotaciones filológicas y lingüísticas, que mostraban los errores en la Vulgata. Erasmo leyó esta obra de Valla en 1504.

De esa manera, Calvino enfatiza el análisis lingüístico y gramatical y recupera los textos griegos y latinos para la comprensión de la enseñanza bíblica. En consecuencia, él afirma que los textos bíblicos pueden y deben ser interpretados sin la necesidad de la interpretación autoritativa de la ICR, es decir, sin ajustarlos al Magisterio ni a la Tradición. Pietrantonio (1984) explica el razonamiento del sentido literal: “Si el *sensus literalis* de un texto y su exposición por los padres de la Iglesia no están de acuerdo, no se debe forzar al texto hasta que encaje en las explicaciones aprobadas escolásticamente, sino que la enseñanza de la Iglesia se debe ajustar al intento natural del texto bíblico” (p. 29). En este sentido, Walter Brueggemann (2007) ha señalado, que, para los reformadores, “la Biblia tiene voz propia, la cual debe ser oída en su radicalidad liberadora” (p. 21).

Otro ejemplo del análisis lingüístico y gramatical del texto bíblico por Calvino (s.f.) es su explicación de 1 Juan 5,7, en la cual muestra el uso de la crítica textual y la traducción preferida al verso debido a la fluidez en la lectura.

La totalidad de este verso ha sido omitido por algunos. Jerónimo piensa que esto ha ocurrido por un esquema completo antes que, por un completo error, y que de hecho solo ocurre en parte de las (copias) latinas. Pero, aunque así tampoco las copias griegas concuerdan, yo no me atrevo a afirmar alguna cosa sobre el tema. Sin embargo, puesto que el pasaje fluye mejor cuando esta cláusula es añadida, y así como yo veo que ésta es hallada en las mejores copias y las más aprobadas, yo me inclino a recibirla como la lectura verdadera. (p. 159).

El análisis lingüístico y gramatical del texto bíblico en sus idiomas originales para comprender su sentido natural y literal hecho por Calvino, no debe interpretarse sólo como una recepción de la exégesis renacentista, sino también como expresión concreta de sus preocupaciones de carácter hermenéutico, teológico y epistemológico, las que estaban en conflicto directo con la interpretación bíblica oficial de la ICR. A saber, éstas son: a) que el texto tiene cierta autonomía en aquello que dice y que es necesario interpretarlo dentro de sí mismo; b) que la Iglesia tiene que sujetarse a las enseñanzas de la Biblia y no la Biblia a las doctrinas de la Iglesia; y, c) que la enseñanza de la necesidad de la interpretación de la Biblia por la Iglesia es una mera creación del escolasticismo y no encontrada en las Escrituras; y por lo tanto, era desechable.

De esta manera, Calvino recepciona la exégesis filológica renacentista y se aleja de la noemática agustiniana de los cuatro sentidos que fue la norma de interpretación en la Edad Media.

Tercero, Calvino muestra una recepción del humanismo en su heurística y al mismo tiempo sostiene una exégesis de las Escrituras iluminada por el Espíritu Santo, la cual él entiende como el testimonio y la función insustituible del Espíritu en el entendimiento de la verdad que está en la Escritura.

Calvino comprende el testimonio divino como dual: externo e interno. De modo que, si las Escrituras son ante todo revelación bíblica y el testimonio externo, el Espíritu Santo es el testimonio interno, que ilumina, clarifica y guía

para comprender la verdad revelada. Éste testimonio divino dual, se entiende mejor desde la antropología teológica de Calvino (1988), quien sostuvo que el ser humano es pecador por naturaleza y en consecuencia está corrompido completamente. Sin la gracia de Dios es imposible que el ser humano conozca y entienda a Dios. Es decir, para conocer y entender a Dios el ser humano necesita de Dios mismo (I.I.1).

Esta tradición escolástica fue seguida por Calvino, particularmente, la enseñanza de San Agustín (1969) sobre la necesidad de Dios en el ser humano cambiante (*Soliloquios*, 1.4-5), de la iluminación del Espíritu Santo para la comprensión de las ideas divinas las cuales son “inconmutables” porque son verdaderas. San Agustín (1995), hablando del alma racional en su obra *Ochenta y tres cuestiones diversas* dice que:

(...) en la medida que se hubiese unido a Él por la caridad, en esa medida ella contempla inundada e iluminada por El con aquella Luz inteligible, no por medio de los ojos corporales sino por la luz principal de su propio ser con la cual sobresale, es decir, por medio de su inteligencia (...) (q. 46).

Al igual que San Agustín, Calvino (1988) afirma la función insustituible del Espíritu Santo en el entendimiento de la verdad que está en la Escritura: No hay hombre alguno, a no ser que el Espíritu Santo le haya instruido interiormente, que descanse de veras en la Escritura; y aunque ella lleva consigo el crédito que se le debe para ser admitida sin objeción alguna y no esta sujeta a pruebas ni argumentos, no obstante alcanza la certidumbre que merece por el testimonio del Espíritu Santo (I.VII.6).

La exégesis bíblica iluminada por el Espíritu Santo que propone Calvino, puede entenderse como una doble dependencia suya de la teología agustiniana: a) por su antropología teológica, como **miseria hominis**, es decir, el hombre por sí mismo es incapaz de comprender a Dios; y, b) por su pneumatología como **iluminatio**, es decir, la seguridad presente incondicional que sustenta la capacidad de la persona de alcanzar la verdad (Gilson, 1997, p. 21).

Un ejemplo de esto se encuentra en su explicación de 2 Tim. 3,17, cuando Calvino (s.f.) responde a la pregunta ¿cómo sabemos lo que significa aquello que es dicho en las Escrituras?:

(...) Yo respondo... Dios es hecho conocido a ser el autor de ella por la revelación del mismo Espíritu. Moisés y los profetas no pronunciaron al azar lo que nosotros hemos recibido de sus manos, sino hablando en la sugerencia de Dios, ellos testificaron valientemente y sin miedo lo que fue realmente cierto, que fue la boca del Señor la que habló. El mismo Espíritu, quien hizo a Moisés y a los profetas seguros de sus llamados, ahora también testifica a nuestros corazones, que él los ha empleados como sus siervos para instruirnos (p. 145).

En este sentido, Hayes (2006), refiriéndose a esta exégesis reformada, dice acertadamente: “La lectura del individuo de la Biblia debería encontrar y comprometer personalmente las escrituras en una manera existencial, siendo dirigida por el Espíritu Santo quien ha inspirado los escritos bíblicos en su codificación original” (p. 458).

Cuarto, Calvino establece lectura de la Biblia en el idioma vernáculo del pueblo bajo el presupuesto socio-teológico que todos los creyentes tienen que conocer y aprender de la fe cristiana directamente de las enseñanzas de la Biblia, alejándose él de la Vulgata, que fue la versión oficial de las Escrituras porque ella estaba en latín y era una lengua que el pueblo no dominaba.

Así, como los primeros reformadores (Lutero y Zuinglio) y los pre-reformadores (Juan Wycliff, 1330-1384 y Juan Huss, 1370-1415), Calvino también enseñó que cada creyente podía y tenía que leer la Biblia en su propio idioma y que sería mejor si cada creyente puede leerla en sus idiomas originales. Para él, la lectura de la Biblia en sus idiomas originales fue de carácter obligatorio para los clérigos.

Con estas dos convicciones, Calvino promovió el estudio de las Escrituras al escribir el *Prefacio* a la Biblia traducida de los idiomas originales al francés en 1535 en Neuchâtel (Suiza), que fue su primer escrito después de adherir a la fe reformada. Esta traducción fue hecha por su primo Pedro Roberto Olivetano (1506-1538) y que fue conocida como *La Bible d'Olivétan* (1535), aunque la firma al *Prefacio* “V.F.C.”, hizo pensar como su autor a Wolfgang Koepfel Fabri o Capito debido a que la versión latina de su nombre equivale a V.F.C. y en Viret, Farel y Calvino como sus autores.

En el primer *Prefacio* a esa Biblia (hubo tres “prefacios”), Calvino destaca la autoridad de la Biblia y pide que se hagan buenas traducciones en el idioma del

pueblo (De Greef, 2004, p. 41), celebra la traducción de las Escrituras al idioma vernáculo y destaca la autoridad suprema de Jesucristo sobre las naciones, emperadores, reyes y príncipes (en su dedicatoria). Ésto último proclamaba que para leer las Escrituras no era necesario algún permiso porque Jesucristo es la autoridad suprema. *La Bible d' Olivétan*, no solo tuvo el propósito de estar al alcance del pueblo de habla francesa, sino también educarles en cómo leer el contenido de ella por medio de sus anotaciones exegéticas.

Calvino, quien es conocido como “el exégeta de la Reforma”, debido a que escribió comentarios a casi todos los libros de la Biblia, tuvo una academia en Ginebra la cual fue inspirada en la “Profecía” de Zuinglio (Calvino, 1971, p. 149), donde él enseñaba directamente de las Escrituras. Calvino hizo del aprendizaje directo de las Escrituras una práctica mandatoria para todos los creyentes. En su comentario a Jer. 26,4-5, Calvino (s.f.) dice:

(...), este pasaje nos enseña que todos aquellos que rechazan el deber diario de aprender de las Escrituras son hombres impíos y extinguen tanto como ellos pueden la gracia del Espíritu. (...) aquellos que piensan que no es su deber en este tiempo buscar conocimiento en la escuela de Cristo y aprovechar del aprendizaje de su palabra, sin duda desprecian a Dios en sus corazones y no ponen ningún valor sobre la ley ni los profetas ni el Evangelio (p. 205).

En su ***L'Ordre du College de Geneue*** de 1559 (***Leges Academiae Genevensis***), publicada por Rob Estienne (1559), Calvino establece la enseñanza a los jóvenes del hebreo, griego y latín para la adecuada interpretación de las Escrituras.

El establecimiento del estudio directo de la Biblia para todos por medio de la traducción de la Biblia al francés y el estudio directo de la Biblia en hebreo y griego para los teólogos, resultó en un pueblo alfabetizado (se hizo la educación escolar obligatoria) y unos líderes reformados estudiosos de las lenguas bíblicas. El pueblo, pasó del analfabetismo y de no leer la Biblia debido al temor impuesto por el clero a que no la entendiese adecuadamente, a leer la Biblia por sí mismo y a empoderarse por medio de la lectura individual de la Biblia.

Quinto, Calvino hace una exégesis bíblica en la que introduce, de manera ambivalente, la realidad del contexto histórico y cultural de los autores de

las Escrituras como vinculado al contenido del relato bíblico, el cual debe ser identificado para comprender aquello que los autores dicen en las Escrituras.

Si bien Calvino introduce una exégesis que identifica la realidad del contexto histórico y cultural de los autores de las Escrituras, es necesario aclarar que él no hace críticas de géneros y formas ni de las tradiciones como sí lo hace la exégesis bíblica contemporánea. Sin embargo, él introduce la realidad del contexto histórico cultural de los autores como de conocimiento necesario para comprender lo que los autores tenían en mente al escribir sus textos.

Un ejemplo es su explicación de Gén. 1,16 en la que, sostiene que, en el relato de la creación de los planetas, estrellas y del sol y la luna en Génesis 1, Moisés no pretende ofrecer una explicación filosófica del tema, sino que describió de manera popular lo que ya todas las personas, comunes y sin educación ya percibían con sus sentidos (Calvin, 1948).

(...) yo he dicho, que Moisés no hace aquí una disertación como un filósofo sobre los secretos de la naturaleza, como puede ser vista en estas palabras. Primero, él asigna un lugar en la expansión de los cielos a los planetas y estrellas, pero los astrónomos hacen una distinción de esferas y al mismo tiempo, ellos enseñan que las estrellas fijas tienen sus propios lugares en el firmamento. Moisés hace referencia a dos grandes luminarias, pero los astrónomos prueban, por razones conclusivas, que la estrella de Saturno, que en el relato de su gran distancia aparece como la última de todas, es más grande que la luna. Aquí yace la diferencia; Moisés escribió en un estilo popular cosas que todas las personas comunes sin instrucción, dotadas con sentido común son capaces de entender, sin embargo, los astrónomos investigan con gran trabajo cualquier cosa que la sagacidad de la mente humana puede comprender (p. 37).

Otro ejemplo es la explicación de Calvino (s.f.) sobre la ubicación geográfica de Tarsis en el capítulo 1 de Jonás, sobre la cual ha habido diferentes explicaciones, inclusive esa discusión continúa en la actualidad. Él dice:

En referencia a la palabra *Tharsis* o *Tharsisa*, yo no tengo la menor duda que esa significa Cilicia. Hay algunos que piensan que esa es la ciudad de Tarso, pero ellos están equivocados, porque éste el nombre de una nación. Ellos

también están equivocados quienes la traducen como Mar, porque Jonás intenta, no solo ir al mar sino también cruzarlo hasta Cilicia, la cual esta opuesta al Mar de Siria. Pero los judíos llamaban a esa el Mar de Tarshish tal como ella aparece en muchos pasajes, porque hubo muchas navegaciones a ese lugar. Así entonces, esa nación transmarina fue para ellos más conocida que cualquier otra, puesto que ellos llevaban allá sus mercaderías y a su regreso compraban sus productos, ellos llamaron a ese Mar de Tarshish, como ésta es bien sabido porque estaba cerca de éste (p. 13-14).

Esta introducción a la realidad del contexto histórico y cultural de los autores de las Escrituras es ambivalente en Calvino. Tal como los ejemplos mencionados lo muestran, él reconoce dicho contexto, pero no lo incorpora finalmente en su exégesis de manera sistemática, tal como puede verse en sus explicaciones a textos como: “La mujer no llevará ropa de hombre ni el hombre se pondrá vestidos de mujer (...)” en Dt. 22,5a; “Y el sol se detuvo y la luna se paró (...)” en Jos. 10,13a; “Vamos a echar suertes para saber quién de nosotros es el culpable de este castigo (...)” en Jon. 1,7b; y, “Les repartieron las suertes y la suerte cayó sobre Matías (...)” en Hch. 1,26a, a los cuales responde desde su moral social, su literalismo bíblico y su teología de la soberanía de Dios, respectivamente. El motivo de su ambivalencia claramente está en su norma de exégesis literal y en sus interpretaciones de tipo teológicas que veremos a continuación.

Hermenéutica teológica de Calvino

La hermenéutica teológica refiere a la manera cómo se interpreta la doctrina, cómo se explican y presentan los dogmas cristianos. La diferencia entre la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica es que la primera refiere a la interpretación de los textos bíblicos, mientras que la segunda refiere a la interpretación de la teología, las doctrinas. Con este presupuesto epistemológico abordaremos la hermenéutica teológica de Calvino.

*Primero, Calvino hace una hermenéutica teológica desde el presupuesto epistemológico de **Sola Scriptura**, como el fundamento suficiente para los contenidos de la teología y la moral cristiana, pero con la refrendación de la Tradición de la Iglesia.*

Calvino trata sobre la fundamentación y la estructuración de las doctrinas cristianas desde una hermenéutica renacentista, dando prioridad a las fuentes

en sus lenguas originales y a las obras literarias antiguas (las Escrituras y la Tradición, respectivamente). El recepciona las enseñanzas de su maestro, el renacentista, humanista y reformador católico Jacques Lefèvre l'Étaples, quien buscó una mayor claridad en las enseñanzas cristianas por medio del estudio cuidadoso de las Escrituras para comprender el significado verdadero.

El arduo trabajo de Lefèvre l'Étaples resultó en su versión corregida de *La Vulgata*, que le llevó 19 años (1509-1528) en una traducción de la Biblia al francés ***La sainte Bible en francais translatée selon la pure et entiere traduction de saint Hierome, conferee et entierement revistee selon les plus corrects exemplaires*** en 1530. El trabajo de Lefèvre l'Étaples se caracterizó por la sencillez y claridad en sus traducciones, dejando de lado las discusiones y explicaciones extensas porque ellas ensombrecían y desviaban el significado del texto. Él también produjo una serie de traducciones, comentarios e introducciones a casi todas las obras Aristóteles, a quien se leía en ese tiempo a través de sus intérpretes y comentaristas; y sobre a varios Padres de la Iglesia (Riesco, 1970).

Calvino recepciona también la teología reformada de Lutero y Zuinglio sobre la **Sola Scriptura** como la fuente para la teología. De esa manera, él interpreta las doctrinas cristianas como verdaderas o las corrige y/o crea otras doctrinas fundamentándose solamente en las Escrituras, sin consideración de los libros deutero-canónicos, pero buscando refrendación en la Tradición de la Iglesia (Padres de la Iglesia y Concilios). Calvino vincula a éstos últimos en su método heurístico, como una forma de refrendar su comprensión. Por eso, se puede decir que la hermenéutica teológica de Calvino es católica, pero no romana. La **Sola Scriptura** funciona en Calvino como clave hermenéutica, para distinguir cuáles son las doctrinas verdaderas de las no-bíblicas en las enseñanzas patrísticas y conciliares. De modo que, para Calvino, las Escrituras no sólo son la fuente de la teología, sino también la medida por la cual se determina la legitimidad de cualquier teología y conducta cristiana. Esta es la novedad en Calvino, la supremacía de las Escrituras, no solo es fuente para la teología sino también para la conducta cristiana.

Un ejemplo sobre cómo **Sola Scriptura** y la Tradición están en la aproximación heurística de Calvino (1988) la encontramos en su definición de sacramento, donde él usa las Escrituras para determinar cuáles sacramentos son verdaderos entre los siete que sostenía la ICR:

“(…) es una señal externa con la que el Señor sella en nuestra conciencia las promesas de su buena voluntad para con nosotros, a fin de sostener la flaqueza de nuestra fe, y de que atestigüemos por nuestra parte, delante de Él, de los ángeles y de los hombres, la piedad y reverencia que le profesamos”. “(…) es un testimonio de la gracia de Dios para con nosotros, confirmado con una señal externa y con el testimonio de nuestra parte de la reverencia que le profesamos” (IV.XIV.1).

Su fundamentación bíblica la encuentra en los textos de Ef. 1,9; 3,2-3; Col. 1,26-27 y 1 Tim. 3,16, donde él encuentra que se traduce el término “misterio” como “sacramento”, cuando se refiere a misterio, secreto de las cosas sagradas. Su refrendo en la Tradición, Calvino la realiza con la definición de sacramento de San Agustín: “Sacramento es una señal visible de una cosa sagrada”; o bien, que es una forma visible de una gracia invisible”; y, con la explicación la necesidad de la señal externa por nuestra corporeidad de San Crisóstomo: “Porque si fuésemos incorpóreos, como dice San Crisóstomo, Él nos presentaría estas cosas directamente y sin figuras” (IV.XIV.1).

Otro ejemplo lo encontramos en su enseñanza sobre la cantidad de sacramentos. Para él sólo hay dos instituidos por Jesús: el Bautismo y la Cena del Señor (IV.XIV.20) y son suficientes (IV.XVIII.20). A los otros cinco sacramentos de la ICR, a saber, la Confirmación, la Confesión, el Matrimonio, el Sacerdocio y la Extremaunción, Calvino los consideró “falsedad y engaño” (IV.XIX.1), porque éstos son contrarios a las Escrituras (IV.XIX.3). Para su refrendo en la Tradición, Calvino cita a San Agustín (IV.XIX.3):

Hablando con Jenaro, (San Agustín) dice así: “Quiero que sepas que nuestro Señor Jesucristo, como Él mismo lo ha dicho en el evangelio, nos ha sometido a un yugo muy suave y a una carga ligera. Y por eso ha establecido en la Iglesia cristiana sacramentos pocos en número, fáciles de guardar y muy excelentes en la significación, con los cuales ha reunido la asamblea del nuevo pueblo; como son el Bautismo, consagrado en nombre de la Trinidad, y la comunión del cuerpo y sangre del Señor (...).

Otro ejemplo lo encontramos en su reconfiguración de los libros del canon de la Biblia. Calvino (1988) cuestionó la canonicidad de los libros de Macabeos, de Tobías y otros semejantes (Carhuachín, 2017, p. 33). Para su

refrenda en la Tradición, Calvino cita a San Jerónimo, resultando en su rechazo de los mismos como libros canónicos (III.V.8, XV.4; IV.IX.14): “Y si nos atenemos a la autoridad de san Jerónimo, los libros de los Macabeos, de Tobías, el Eclesiástico y otros semejantes se deben tener por apócrifos (...)”

Las obras bíblicas y teológicas de Calvino mantienen este método: la fundamentación en **Sola Scriptura** y su refrendación en la Tradición de la Iglesia, como recepción del espíritu renacentista que trata con textos griegos y latinos.

Segundo, Calvino hace una hermenéutica de la doctrina de tipo dogmática, dominante e intolerante (ortodoxa), siguiendo la teología medieval de la ICR y la nueva teología de la Reforma Magisterial (RM) caracterizadas por su rechazo a la divergencia doctrinal, expresada por el rechazo a las doctrinas de los anabaptistas y otros grupos de la Reforma Radical (RR).

El tratamiento de Calvino sobre la libertad de creencias para los grupos y las personas, fue desigual. Él afirmó la libertad de los cristianos para desplazar al Magisterio de la ICR en la **regula fidei** de la interpretación de las Escrituras, así como también del **sensus fidelium** del cual participan junto al pueblo cristiano. Él sostuvo que los cristianos tenían que fundamentarse en las Escrituras para aprender de la teología con la refrendación de la Tradición, pero, él no reconoció ni otorgó la misma libertad para otros grupos, que siguiendo el mismo método de estudio llegaban a conclusiones diferentes a los de la RM. El rechazo de Calvino a las otras doctrinas se muestra en sus múltiples referencias a la ICR, a los grupos radicales (RR) y a otras personas que no confesaban las doctrinas reformadas.

Cada uno de estos grupos, la ICR, la RM y la RR, surgieron, desarrollaron conceptos y métodos distintos de reforma eclesiástica. La RM (luteranos, presbiterianos, reformados y anglicanos) surgió desde los clérigos (**magisterium**), estuvo aliada al poder temporal (el Estado) y buscó efectivamente la reforma de la ICR (**reformatio**). La RR (anabaptistas, menonitas, etc.) surgió desde las congregaciones, estuvo separada del poder temporal y buscó radicalmente crear un nuevo tipo de iglesia desvinculada de la ICR (**restitutio, restauratio**) (William, 1983; Ruether, 1971). La Reforma de la ICR fue un concepto propuesto por Hubert Jedin (1946), quien reinterpretó el concepto de “Contrarreforma católica” de tradición alemana, como una

Reforma católica, la cual sostiene González (1980), “resulta ser anterior a la protestante” (p. 20), particularmente por lo que ocurría en España con Isabel y Enrique V. Esta Reforma de la ICR ocurría en parte con la aparición de las órdenes religiosas que buscaban una nueva espiritualidad y en los Concilios de Pavia (1423) y Basilea (1431-1449).

Calvino y sus seguidores, así también como Lutero y Zuinglio, defendieron la causa y las doctrinas protestantes ante la ICR y la RR. Williams (1983) ha dicho que la RM vio como enemigo a la derecha al Papa y como enemigo a la izquierda a los grupos de la RR, nombrando sus enseñanzas despectivamente como “libertinismo”, “anabaptismo” y “fanatismo” (p. 11). Describiendo a la RM, en la cual está Calvino, Williams (1983) dice que: “(...) la **corpora christiana** reformados, religio-territoriales, intolerantes en su gran mayoría, que acabaron por sustituirse, sobre un suelo confesionalmente ensangrentado, a la antigua cristiandad internacional, la del papa y los concilios, cristiandad no mucho menos diversificada, y en algunos períodos ciertamente más tolerante” (p. 12).

Respecto a la ICR, Calvino llama a sus representantes y seguidores, “papistas”, “escolásticos”, “sofistas” y sobornianos”, para señalar a “los romanistas”, a “los teólogos medievales”, a “los teólogos medievales y contemporáneos” y a “los docentes” de la “oscurantista” universidad de París (Parker, 1995, p. 3).

Un ejemplo de la intolerancia religiosa medieval de Calvino hacia algunas enseñanzas diferentes a las de la RM es el caso de Miguel Servet de Navarra (Calvino (1988, II.XIV.5-8), a quien él llama “un monstruo”, que defendía: a) la autonomía de la razón y la conciencia; b) el anabaptismo; c) el pacifismo; d) el psicopaniquismo (sueño del alma); e) un trinitarismo modificado; y, f) un sentido apocalíptico de misión masiva, pero irénico (que pregona la paz a ultranza), a los judíos y musulmanes, lo cual se combinaba con su susceptibilidad profética a las implicaciones éticas de la providencia de Dios en las recurrentes victorias del sultán Solimán, el Magnífico (1520-1566) sobre una cristiandad moribunda (Williams, 1983, p. 15). Por estas creencias heterodoxas, Servet, no sólo fue condenado por la ICR en Viena, sino que también fue refutado por Calvino con numerosas citas bíblicas y argumentos. Finalmente, él fue arrestado y acusado en Ginebra. En búsqueda de acuerdo sobre la condena a Servet, Calvino consultó con otras ciudades de la Confederación suiza. Finalmente, Servet fue castigado con la muerte en 1553 (Williams, 1983, pp. 670-678).

Otro ejemplo de la intolerancia medieval de Calvino hacia enseñanzas diferentes a las de la RM, se muestra en el ataque reiterado a las enseñanzas anabaptistas durante 1531-1544, a quienes Calvino comparó con una “manada de puercos”. Su *Institución de la religión cristiana* (1988) tiene más de diez secciones sobre los anabaptistas y en cada una de ellas él rechaza sus creencias. A éste se suma la persecución político-religiosa de Ginebra a ellos con la aprobación de Calvino.

Estos ejemplos ilustran que Calvino rechazaba y condenaba las doctrinas que él consideraba heterodoxas. Su teología dogmática (ortodoxa) dominante e intolerante tenían que adoptarse de manera obligatoria por los habitantes de la ciudad, tal como quiso hacerse con la disciplina de *The Geneva Confession* (1536) y la *Breve instrucción cristiana* de 1536 (1966), sobre las cuales hubo oposición entre los miembros del Concilio de Ginebra, porque Calvino demandaba que éste obligue a sus habitantes a cumplirla (Walker, 1909, pp. 184-186). Estas acciones han sido interpretadas por Williams (1983) como el resultado de la obligación de Calvino a organizarse en medio de un ambiente hostil, para lo cual él proponía un Estado cristiano (Williams, 1983, p. 6). En otras palabras, para comprender su doctrina y reforma es necesario comprender su contexto histórico.

Tercero, Calvino hace una hermenéutica de la revelación desde el concepto de la historia de la salvación, en la que Dios encamina pedagógicamente a la humanidad a la revelación central que es su Hijo Jesucristo.

El tratamiento de Calvino de la revelación se hace desde la historia de la salvación. La revelación para Calvino (1988) Dios la ha provisto gradualmente, de manera natural en el alma de los seres humanos, en las Escrituras y en la persona de Jesucristo (I.II.1 y I.III.1), siendo este último el centro de la revelación. Él dice:

Porque, como es conocido (Dios) en un principio simplemente como Creador, ya por la obra del mundo como por la doctrina general de la Escritura, y después de esto se nos muestra como Redentor en la persona De Jesucristo, de aquí que nacen dos maneras de conocerlo (...). Nosotros sin discusión alguna, afirmamos que los hombres tienen un cierto sentimiento de la divinidad en sí mismos; y esto, por un instinto natural. Porque, a fin de que nadie se excusase so pretexto de ignorancia, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad (...).

La interpretación de Calvino de estos tres tipos de revelación, de Dios Creador, Redentor y Sustentador, se sujeta al principio de acomodación, que puede ser entendido como la pieza principal a la hora de comprender la producción teológica de Calvino. Berkhof (1992) dice que: “Calvino ve que, en orden a unir la distancia de nuestra ignorancia y desobediencia, Dios se ha acomodado a sí mismo a los límites de la capacidad humana y se relaciona a la humanidad como un padre, maestro y médico” (p. 324).

El pecado en los seres humanos ha afectado su comprensión de Dios, por cuya razón es necesaria la palabra revelada dada en el AT y el NT. Así, Calvino (1988) interpreta la revelación bíblica en el AT y NT, como una guiando a la otra, el AT conduciendo al NT. Si bien ambos testamentos tienen semejanzas tienen también diferencias, si bien ellos encierran pactos de una misma sustancia y verdad (II.X.2 y II.XI.1-14). Sus semejanzas están en que: a) Dios adoptó a los judíos en la esperanza de una inmortalidad; b) el pacto con el que los judíos fueron asociados a Dios fue únicamente por la misericordia de Dios; y c) los judíos tuvieron y conocieron a Cristo Mediador, por el cual debían de ser reconciliados con Dios y ser hechos partícipes de sus promesas. Y, al hablar de las semejanzas y diferencias entre ambos testamentos, Calvino (1988) sostiene que las diferencias:

(...) más se refieren a la diversa manera que Dios ha observado el revelar su doctrina, que a la sustancia de la misma. Por ello no puede haber impedimento alguno en que las promesas del Antiguo y del Nuevo Testamento sean las mismas, y Cristo el único fundamento de ellas (II.XI.1).

En este sentido, Calvino (1988) interpreta los personajes y objetos claves en el AT como figuras o tipos de Cristo para el NT (II.XI-XIII), en donde en el contexto del canon, la ley es un medio de la pedagogía divina que conduce a Cristo. Esta prefiguración es el sentido evidente del texto, siguiendo la teología de la **historia salutis** promesa-cumplimiento, providencia y revelación.

El Dios trino se revela a la humanidad en estos tres tipos de revelación, encaminando una a la otra. En este sentido, Johnson y Leith (1993) señalan que Calvino positivamente sostiene que la Biblia está siempre sujeta a la obra del Espíritu Santo, quien “continuamente está trabajando en ella cuando está disponible para la gente”. Esto quiere decir que la Biblia debía ser interpretada por “la analogía de la fe”, de acuerdo a “lo que los creyentes han sido enseñados” a través de los años

por el “sentido común” de “un solo libro inspirado” bajo “la guía del Espíritu Santo”. Sin embargo, Calvino niega que vaya a venir alguna revelación nueva y diferente a lo que ya ha sido dado en las Escrituras (pp. 19-20), sino que lo revelado en las Escrituras será testimoniado por el Espíritu Santo a quienes la leen con fe.

Cuarto, Calvino hace una hermenéutica de Dios desde la antigua cosmovisión patriarcal del emperador, quien es soberano y tiene poder absoluto sobre toda su creación, y cuya voluntad sobre el destino de los seres humanos es inapelable.

La hermenéutica teológica de Calvino (1988) fue permeada por el contexto socio-político del poder temporal de su tiempo. Justamente la recepción a las diferentes tradiciones de ese contexto, tales como el espíritu renacentista, el humanismo cristiano, la teología reformada, las nuevas formas de Estado y las formas de gobierno, hicieron posible los nuevos aportes de Calvino a la fe cristiana, pero también lo mantuvieron y limitaron en algunos temas.

La comprensión de Calvino (1988) sobre Dios es la de un Creador y Gobernador todopoderoso del mundo, que mantiene y cuida de su creación con su providencia (I.XVI), para lo cual Dios se sirve de su creación y dirige los acontecimientos particulares, sin dejar nada al azar. Como un emperador, Dios hace lo que le plazca, de modo que en su gobierno soberano se sirve de los impíos y doblaga su voluntad para que ejecuten sus designios quedando sin embargo él limpio de toda mancha (I.XVIII.1). Dios tiene dominio supremo sobre el corazón y el pensamiento de todos, de modo que su voluntad es la causa de todas las cosas. De modo que, Dios, no sólo “(...) muestra su eficacia en los elegidos (...)”, sino que también “(...) fuerza a los réprobos a hacer lo que desea” (I.XVIII.2).

Para explicar la cuestión sobre ¿cómo entonces Dios no puede ser malo o quedar limpio de toda culpa? ante tal concepto de Dios, Calvino (1988) responde:

Y ésta es la razón de haber establecido la distinción entre hacer y permitir, pues a muchos parecía un nudo insoluble el que Satanás y los demás impíos estén bajo la mano y la autoridad de Dios de tal manera que Él encamina la malicia de ellos al fin que se propone, y que se sirva de sus pecados y abominaciones para llevar a cabo Sus designios” (I.XVIII.1).

La hermenéutica de la doctrina de Dios como el soberano absoluto, quien controla toda su creación, cuya voluntad sobre el destino de los seres humanos es inapelable, sin dejar nada al azar, no libera el concepto de Dios de la tradición mayestática de Dios, sino que lo contiene en sus raíces culturales de tipo patriarcal, sino que lo presenta de manera cuestionable, particularmente en la doctrina de Calvino (1988) sobre la predestinación de Dios:

Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o a muerte (III.XXI.5).

Su doctrina de la doble predestinación de Dios sobre los seres humanos desde su trasfondo cultural, que responde a la pregunta ¿por qué muchos rechazan la salvación cuando la voluntad universal de Dios es para salvación?, intenta justificar esa cosmovisión de Dios.

Porque hay un llamamiento universal con el que Dios, mediante la predicación externa de su Palabra, llama y convida a sí indistintamente a todos, incluso a aquellos a quienes se la propone para olor a muerte y materia de mayor condenación. Hay otro particular - del cual no hace partícipes a la mayoría, sino sólo a sus fieles - cuando por la iluminación interior de su Espíritu hace que la Palabra predicada arraigue en su corazón. También a veces hace partícipes de ella a aquellos a quienes solamente ilumina durante cierto tiempo, y después por así merecerlo su ingratitud, los desampara y los castiga con mayor ceguera (III.XXIV.8).

Esta cosmovisión de Dios ha sido releída por varios teólogos reformados como Karl Barth en *The Humanity of God* (1960), Jürgen Moltman en *Trinity and the Kingdom* (1981) y Daniel Migliore en *The Power of God* (1983), que reinterpretan a Dios desde la Trinidad para enfatizar nuevos distintivos para la Dios tales como la libertad, la justicia entendida como equidad y el amor. En este sentido, señala Shirley C. Guthrie (1996):

La soberanía de Dios no es la libertad de Dios para hacer cualquier cosa que Dios desee. La libertad de Dios siempre es con cada uno, en todas las

cosas y eventos, para ser el Señor Dios amante y justo. Dios es amor, y la libertad soberana de Dios es libertad para amar –no libertad para amar o no amar, para amar a algunos y no a otros, o algunas veces amar y otras veces no amar. La libertad de Dios es libertad de Dios solo para amar, a *todas las personas, siempre*” (p. 53).

Tomando la tradición trinitaria, Guthrie también relea el concepto de Dios desde el imperativo de una imagen de Dios con voluntad amorosa y misericordiosa:

Que Dios sea un Dios todopoderoso no significa que cada cosa que ocurre es la voluntad de Dios. Esto significa que el amor y la justicia de Dios será hecha. Muchas cosas ocurren que Dios no desea, ni hace, ni causa. Yo creo, por ejemplo, Dios no desea ni “envía” diluvios, terremotos, huracanes, cáncer o bebés nacidos con deformidades trágicas (...) Yo no creo que Dios desea o causa el camino y el tiempo particular en que ellos ocurren – especialmente cuando ellas envuelven negligencia humana o indiferencia en proteger el valor y la dignidad de nuestra propia vida y la de otros. Y, yo estoy *seguro* que Dios no quiere ninguna forma de pecado, maldad o injusticia, o cualquiera de los sufrimientos personal que resulten de ellos. Pecaminosidad, pecado, sufrimiento, maldad, injusticia y muerte son por definición, aquello que Dios no desea, aquello a lo que Dios está *en contra* y que trabaja para *vencerlo y destruirlo*” (p. 54).

De modo que hermenéutica de Dios realizada por Calvino ha sido revisada y necesita seguir revisándose desde el contexto latinoamericano. Cuatro conceptos propuestos por el autor han sido hechas basadas en las Escrituras y la cultura: Dios acompañante, Dios multiculturalizador, Dios pacificador y Dios mujer (Carhuachín, 2015).

Quinto, Calvino hace una hermenéutica del gobierno eclesiástico fundamentado en las Escrituras y la Tradición, desde la realidad sociopolítica e histórica de la Confederación suiza y la ciudad de Ginebra, que se iba imponiendo en las sociedades del siglo XV, para establecer una forma y un modelo republicano de Iglesia, desvinculándose así de la forma y el modelo monárquico y jerárquico de la ICR, que había incorporado la realidad sociopolítica e histórica antigua y medieval.

Calvino recepciona tanto la crítica humanista y reformista a la monarquía y al poder absoluto del Papa, así como también la concluyente postura de Lutero y Zuinglio de la necesidad política de desvincularse de la ICR para el establecimiento de una Iglesia reformada, tanto en teología como en estructura (pero con ciertos distanciamientos de estos dos últimos). La Reforma de Lutero no llegó a cambiar la forma de gobierno eclesiástico, porque él mantuvo la forma de gobierno episcopal. La Reforma de Zuinglio llevó la forma de gobierno eclesiástico a una forma republicana de democracia representativa, pero vinculada y dependiente del Concilio de Zurich, la cual representaba a los nobles y comerciantes. Por otro lado, la Reforma de los anabaptistas cambió la forma de gobierno eclesiástico al sujetarla a la congregación local, en una forma de democracia directa. Calvino se distanció tanto de Lutero, Zuinglio y los anabaptistas al enseñar una forma de gobierno eclesiástico republicano, de democracia representativa, con un cuerpo de gobierno eclesiástico propio llamado Concilio que era independiente del Concilio de Ginebra.

Calvino (1988) se opuso la forma de gobierno jerárquico de la ICR (Papa, cardenales, arzobispos y obispos), porque es “inusitado en la Escritura”, así como también por el abuso de las funciones, aunque él reconoce “(…) que el Concilio Niceno dispuso que hubiese patriarcas, que en dignidad y honor estuviesen incluso por encima de los arzobispos”; pero, él aclara: “(…) todo esto tenía como finalidad la conservación de la disciplina” (IV.IV.4). Su explicación desecha el sentido de autoridad mayor y menor en dicha estructura y enfatiza la funcionalidad de la Iglesia en situaciones de conflicto. Él dijo, refiriéndose a los grados mayores:

Estos grados se establecieron principalmente, a fin de que si acontecía algo en una Iglesia, que no pudiese ser solucionado por pocos, se remitiese al Sínodo provincial; y si el asunto era de tanta importancia y dificultad que era necesario pasar adelante, se daba parte de ello a los patriarcas, que reunían en Sínodo a todos los obispos. De ahí que no se podía apelar más que al Concilio general. Algunos denominaron esta clase de gobierno, “jerarquía”; impropriamente, a mi parecer, o por lo menos con un nombre inusitado en las Escrituras. Porque el Espíritu Santo ha querido evitar que, cuando se tratase del modo de gobernar la Iglesia, nadie inventase dominio o señorío alguno. Sin embargo, atendiendo a la realidad misma y dejándonos de palabras, veremos que los obispos antiguos no quisieron inventar una nueva forma de gobierno de la Iglesia, diversa de la que Dios había ordenado en su Palabra (IV.IV.4).

Interpretando Ef. 4,4-16, Calvino sostiene que los tres ministerios primeros; apóstoles, profetas y evangelistas, no son permanente, sino que “(...) los suscitó el Señor con su gracia al principio, cuando el Evangelio comenzó a ser predicado” (IV.III.4). Los dos últimos; pastores y maestros son ministerios permanentes, dados para la conservación de la Iglesia, “(...) de los cuales la Iglesia nunca podrá prescindir” (IV.III.4b), quienes forman el cuerpo gobernante eclesiástico llamado el consistorio. Él afirma: “(...) al principio cada iglesia tenía su consejo o consistorio de hombres piadosos, prudentes, graves y de buena vida, los cuales estaban revestidos de autoridad para corregir los vicios (...). Hay que concluir que el oficio de gobernar es necesario en la Iglesia en todo tiempo y edad” (IV.III.8). Pero, estos dos ministros tienen funciones diferentes:

La diferencia que establezco entre estos dos oficios es que los doctores no tienen a su cargo la disciplina, ni la administración de los sacramentos, ni hacer exhortaciones ni avisos; su cargo únicamente es exponer la Escritura, a fin de que se conserve y mantenga la pura y sana doctrina en la Iglesia; en cambio, el oficio y cargo pastoral abraza todas estas cosas (IV.III.4b).

Ante la pregunta si los pastores deben ser elegidos por toda la iglesia o solamente por los otros ministros y ancianos o por un hombre solo, Calvino, fundamentándose en Tit. 1,5 y 1 Tim. 5,22, responde que deben ser elegidos por toda la iglesia. Él interpreta que, tanto Tito como Timoteo “(...) han presidido las elecciones, a fin de guiar al pueblo con su buen consejo, y no para excluir, hacer y deshacer a su capricho” (IV.III.15). Explicando su interpretación él sostiene:

Refiere san Lucas que san Pablo y Bernabé eligieron ancianos en las iglesias; pero en seguida añade de qué modo se verificó: por voto, o por las voces del pueblo, como lo expresa el vocablo griego, que usa san Lucas. Por tanto, ellos dos elegían; pero el pueblo, según la costumbre del país, atestiguada por la historia, alzaba la mano para declarar a quién quería (IV.III.15)

Calvino hace referencia al término griego usado por Lucas **χειροτονήσαντες** en Hch. 14,23 y señala que “(...) los cronistas romanos relatan que el cónsul eligió nuevos magistrados u oficiales, escuchando las voces del pueblo y presidiendo la elección” (IV.III.15). Para su refrendación en la Tradición Calvino cita a San Cipriano, quien: “(...) afirmando que esto procede

de la autoridad de Dios, dice muy bien que el anciano debe ser elegido delante de todos y en presencia de todo el pueblo, a fin de ser aprobado como digno e idóneo por el testimonio de todos” (IV.III.15). Calvino (1988) concluye: “Por lo tanto, hemos de entender los pasajes citados de tal manera que en nada se menoscabe ni disminuya la común libertad y el derecho de la Iglesia”; y:

“Vemos, pues, que es legítima la vocación de los ministros por la Palabra de Dios, cuando las personas idóneas son elegidas con el consentimiento y aprobación del pueblo. Por lo demás, los pastores deben presidir la elección, a fin de que el pueblo no proceda a la ligera, por facciones o con tumultos” (IV.III.15).

Respecto a los presbíteros y los obispos, Calvino sostiene que los presbíteros mismos eligían a uno de entre ellos para que los presida bajo la forma de un moderador. En este sentido él afirma que:

Estos eligían uno de su compañía en cada ciudad, al cual daban especialmente el título de obispo, a fin de que la igualdad no fuese causa, como suele acontecer, de discusiones. Sin embargo, el obispo no era en modo alguno superior en dignidad y honor a sus compañeros, de tal manera que tuviese autoridad sobre ellos, sino que su oficio era como el del presidente de un consejo; o sea, proponer asuntos, pedir pareceres, guiar a los demás con oportunos avisos y amonestaciones, impedir con su autoridad que se produjesen desórdenes, y poner en ejecución lo que de común consentimiento se había determinado. Tal era el oficio del obispo entre los presbíteros (IV.IV.2).

En su refrendación en la Tradición Calvino cita el comentario de San Jerónimo a la epístola a Tito, quien sostiene que los presbíteros y obispos son lo mismo:

Lo mismo es presbítero que obispo; y antes de que por instigación del Diablo naciesen las discordias en la religión y se dijese entre los hombres: Yo soy de Pablo, yo de Cefas, las iglesias se regían por el común acuerdo de los presbíteros. Mas después, para suprimir toda ocasión de discusiones, todo el cargo se dio a uno. Por tanto, como los presbíteros saben por la costumbre introducida en la Iglesia, que están sometidos al obispo que

preside; así ni más ni menos, sepan los obispos que son superiores a los presbíteros más por costumbre que por institución divina, y que los obispos deben gobernar la Iglesia de común acuerdo con los presbíteros (IV.IV.2).

Calvino señala además que esa costumbre era muy antigua, según el testimonio de San Jerónimo, que dice: “(...) en Alejandría, desde el tiempo de san Marcos evangelista (hasta Eracleas y Dionisio), los presbíteros elegían siempre uno del grupo para que presidiese entre ellos, al cual llamaban obispo” (IV.IV.2).

Si bien, Calvino fundamenta su forma de gobierno eclesiástico en las Escrituras y la Tradición representada por los Padres de la Iglesia; el contexto sociopolítico de Calvino, de las incipientes formas de gobiernos de tipo de democracia representativa, como ocurría desde varias décadas en la Confederación suiza y Venecia y Florencia y a fines de la Edad Media; fue el referente histórico desde el cual él interpreta las Escrituras y la Tradición. Una breve presentación de la forma de gobierno de la Confederación suiza, de Ginebra y Zurich lo revela.

La organización política de la Confederación suiza a la que pertenecía la ciudad de Ginebra en el siglo XVI ilustra la nueva forma de gobierno en gestación desde el siglo XV. La Confederación se había establecido como una forma de gobierno con representación de los 13 cantones que la conformaban. A pesar que solo 4 de ellos surgieron como ciudades, Berna, Lucerna, Zurich y Basilea y que éstas eran más ricas que las demás, porque sumaron el comercio y la industria a la típica economía pastoril y agricultora de la Confederación, ninguno de ellos tuvo más votos que ningún otro canton. La Confederación -que no tenía un gobierno central- tomaba sus decisiones políticas y legislativas en una Asamblea General llamada “Dieta” formada por delegados de los cantones miembros. Los cantones eran los responsables de la ejecución de dichas leyes. De modo que el gobierno central o federal fue solo un sistema de tratados y acuerdos que tocaban mayormente las relaciones internacionales. Cada canton era independiente en temas de adoración y responsable del bienestar de sus ciudadanos (Vincent, 1901, pp. 1-7).

La organización política de Ginebra para el tiempo de la Reforma de Calvino en el siglo XVI, en cierta medida, ilustra esa nueva forma de gobierno, aunque

reflejaba más luces de la aristocracia que se impuso allí desde inicios del siglo XVI, que de la democracia popular en otras ciudades de la Confederación. Lo último se debía a los conflictos entre el obispo de Ginebra y el conde de Saboya por el control político de Ginebra. La ciudad de Ginebra para la Reforma de Calvino tenía 4 Concilios: un Gran Concilio, un Concilio Pequeño, un Concilio de 60 y un Concilio de 200. El Gran Concilio formado por ciudadanos, burgueses y habitantes que fueran jefes de familia -los primeros con la posibilidad de ser elegidos para los principales cargos públicos, los segundos participaban de éste por su carta de burguesía y los terceros, porque eran extranjeros que tenían derecho de vivir allí. El Gran Concilio incluyó también a 4 síndicos elegidos y 1 secretario, elegidos por ellos mismos, para servir en éste, así como también 2 comisarios cada uno por un periodo de 6 años. Su función fue tratar con los asuntos de la ciudad y aprobar cualquier política considerada de gran importancia para la ciudad.

El Concilio Pequeño estaba formado por 4 síndicos en el cargo, otros 4 síndicos antiguos, 8 consejeros, 1 tesorero y 1 secretario. La función principal de éste Consejo fue la administración de la ciudad, para lo cual se reunía 2 veces por semana (martes y viernes). Desde 1530, también tendría que elegir a los miembros del Concilio de los 200 y al Concilio de los 60. El Concilio de los 60, que desde 1502 fueron elegidos por los síndicos y el Gran Concilio con el fin de suplir al Gran Concilio ya que no era siempre fácil convocar a todos sus miembros. En 1526, Ginebra instituye un Concilio de los 200, que restó importancia al Gran Concilio, para que, al igual que ocurría con el Concilio de los 60, supla al Gran Concilio, ya que no era siempre fácil su convocatoria. Además, el Concilio de los 200 eligían a los síndicos, con ratificación del Gran Concilio, así como también a los miembros del Concilio Pequeño (Rivera-García, s.f., pp. 84-86). Desde 1528, Ginebra tendría el sistema de elección recíproca entre los 3 concilios limitados en número, el Pequeño, el de 60 y el de 200.

La organización política de la ciudad-estado de Zurich fue de una república municipal, con 12 representantes de los nobles y otros 12 de los comerciantes, que tenían 12 gremios, que no eran miembros individualmente elegidos sino representantes. Tenía 1 burgomaestre y 2 Concilios: el Gran Concilio y el Concilio Pequeño. El Concilio Pequeño tenía 50 miembros, pero solo la mitad de ellos servía al mismo tiempo. Tenía 2 burgomaestres elegidos cada año sirviendo 6 meses a la vez, pero el burgomaestre vacante estaba en el Concilio hasta el cierre del año. Todos los miembros del Concilio Pequeño eran delegados de los gremios con la

excepción de 6 miembros *at large* y 2 burgomaestres *ex-officio*. Los 25 miembros en turno, estaban dispuestos para cualquier reunión ejecutiva. La función particular del Concilio Pequeño fue ejecución de las políticas establecidas. El Gran Concilio de Zurich tenía 212 miembros, aunque fue llamado el Concilio de los 200. Tenía 2 partes del Concilio Pequeño, 18 delegados de los nobles y 12 de cada uno de los gremios. Tenía además 2 burgomaestres. El Gran Concilio legislaba sobre asunto políticos, modificaba la Constitución, decidía sobre las posesiones feudales, supervisaba y manejaba los asuntos eclesiásticos tales como la adoración y la conducta privada de los sacerdotes (Vincent, 1901, p. 13).

Esta nueva forma de gobierno, de democracia de tipo republicana fue recepcionada por Calvino en su articulada teológicamente en su forma de gobierno eclesiástico. En este sentido, H. Oliphant (1992), al referirse al tipo de Iglesia de Calvino, él sostiene que: “Calvino vio la iglesia como una república antes que como una monarquía” (p. 47).

Sexto, la hermenéutica teológica de Calvino sobre la sociedad refleja la perspectiva de tolerancia medieval de la RM, particularmente en lo referente a los refugiados en Ginebra.

Calvino estableció una política de refugio para quienes se adapten al sistema de Ginebra, lo cual incluyó a los perseguidos de las guerras en Francia, que eran principalmente los hugonotes, así como también de Inglaterra que perseguía a los protestantes. La población de Ginebra se duplicó en pocos años debido a los refugiados protestantes, que estimularon la economía de la ciudad.

Esta política de refugio para los simpatizantes de la Reforma Magisterial no fue la misma para los adherentes a la RR, como lo muestra el caso de Miguel Servet.

Conclusiones

A modo de conclusión se puede decir que, en primer lugar, la exégesis bíblica de Calvino recepciona el espíritu renacentista y al humanismo de su época. Su negación del sentido alegórico como el mandatorio en la afirmación del sentido literal en la interpretación bíblica, su exégesis filológica a los textos

antiguos en sus idiomas originales, la necesidad de la dependencia interna del Espíritu Santo para comprender el significado de las Escrituras y la disposición que las Escrituras sea leída por todos, en conjunto, éstas muestran una exégesis orientada teológicamente. Una exégesis pura y sin preocupaciones teológicas está ausente en las obras de Calvino. Su exégesis es doctrinal y confesional, como era típicamente el carácter de la exégesis de ese tiempo, pero en ella Calvino se identifica con la tradición teológica reformada.

La exégesis del Espíritu propuesta por Calvino es la primera evidencia de lo anterior. Justamente, él busca un elemento regulador externo al texto, frente al literalismo bíblico y al espiritualismo religioso que promovían sectores anabaptistas. Esta exégesis del Espíritu, que está vinculada a las Escrituras, testimoniando una de la otra, llegó a ser para Calvino un medio para combatir las doctrinas anabaptistas entre las cuales estaba “la espiritualización, emparentaba con el misticismo, es una tendencia que depende en gran medida de los dotes y la disposición individuales, y que por consiguiente hace su aparición en los más diversos ambientes eclesiales” (Williams, 1983, p. 949). La exégesis bíblica sujeta al Espíritu funciona como una liberación de la atadura al literalismo bíblico y del subjetivismo propio de la experiencia religiosa individual.

La exégesis de Calvino que exige la lectura de las Escrituras por todos, llegó a ser un elemento liberador en cuatro sentidos: a) sobre el intérprete; significó una afirmación del derecho de los cristianos a aprender de su fe por sí mismos; b) sobre las Escrituras, significó la afirmación que ellas tienen voz propia y que no necesitan de un intérprete para ser entendidas (esencial en el surgimiento futuro de la hermenéutica como ciencia); c) sobre el medio; significó el empoderamiento del pueblo por la necesidad de su alfabetización, que llegó a ser obligatoria; d) sobre la exégesis; significó una desapropiación de ella al Magisterio de la Iglesia de la prerrogativa de interpretación de las Escrituras.

De modo que, una valoración de la exégesis de Calvino exige la consideración de estos cuatro sentidos, los cuales tocan elementos antropológicos, políticos (la educación), las Escrituras y la sociedad (la Iglesia). Su exégesis contribuyó a la formación de la exégesis como ciencia y a la interpretación bíblica.

Por otro lado, la hermenéutica teológica de Calvino, fundamentada en las Escrituras y refrendada en la Tradición patristica, recepciona el método del quehacer teológico reformado de Lutero y Zuinglio. Este método se ha perdido en los tiempos actuales, ya sea por los límites de la Tradición patristica de responder a los tiempos contemporáneos o porque los contenidos de otras disciplinas modernas nutren más a la teología para responder a los desafíos de los tiempos contemporáneos o por el biblicismo de algunas tradiciones evangélica o porque en ciertas tradiciones pentecostales la voz del pastor o pastora tienen mayor peso en la explicación del texto que el texto mismo y el testimonio del Espíritu Santo en los creyentes. ¿Cuál son los límites del uso de la Tradición patristica y los concilios en la teología hoy? ¿Cómo los contenidos y métodos de otras disciplinas enriquecen y crean nuevas teologías? ¿Es inapelable la explicación pastoral de la Biblia sobre temas teológicos y morales? ¿Se sigue hoy con el empoderamiento del creyente como intérprete de las Escrituras y contribuyente a la teología?

La hermenéutica de la doctrina de tipo dogmática (ortodoxa), de la revelación como historia de la salvación y de Dios como el emperador soberano de poder absoluto, lejos de tener un carácter crítico, inclusivo y pacificador, más bien reprime el pensamiento divergente, promueve la lectura acrítica de las Escrituras y somete a las personas al poder de un Soberano (respectivamente). Los imperativos contemporáneos por la paz en contextos de violencia estructural, incluyendo la religiosa; exige una explicación de fe cristiana en términos de apertura como receptora de gracia divina; exige un diálogo con las otras confesiones cristianas y otras religiones a fin de escucharse unos a otros y aprender de cada uno para el enriquecimiento de la fe propia, haciendo asertiva el concepto de revelación universal a la humanidad toda y en todas las religiones del mundo; exige una reconceptualización de Dios, abandonando los conceptos patriarcales, de poder absoluto y voluntad inapelable, por nuevas concepciones de Dios tales como Dios-mujer, Dios-madre, Dios-amigo, Dios-amoroso, Dios-pacificador, Dios-solidario, Dios-acompañante y otras.

La hermenéutica del gobierno eclesiástico de Calvino, que llegó a ser el “bautizo” de las nuevas formas de gobierno democrático de tipo republicano surgidas en Europa en los siglos XV y XVI, ha llegado a ser también el distintivo entre las diversas expresiones contemporáneas de Iglesias reformadas. La promoción de la población, de manera representativa, en la toma de decisiones en el Concilio de la ciudad de Ginebra (como fue ocurriendo también en otras

ciudades de la Confederación suiza), fue interpretado y valorado por Calvino como positivo. Esa nueva forma de gobierno fue asumida para la Iglesia reformada en Ginebra. De esa manera, Calvino reafirma el empoderamiento de la población (cristiana) en la toma de decisiones en una de las instituciones más poderosas de la Edad Media, como fue la Iglesia. Es decir, esta contribución específica de Calvino encamina a la formación del Estado moderno en dos sentidos: a) en la legitimación de la forma de gobierno democrático de tipo representativo; y b) en la reafirmación del derecho de la población cristiana en decidir sobre el gobierno de la Iglesia.

Esto último sigue desafiando a los modelos democráticos hoy, tanto civiles como religiosos. En la esfera civil, los representantes democráticos del pueblo han pasado de ser representantes del pueblo y de defender sus intereses, a ser representantes de grandes empresas, corporaciones nacionales e internacionales, lo que permite cuestionar ¿a quién y qué intereses representan y defienden? Hay corrupción del sentido de representatividad, puesto que los representantes democráticos son elegidos por el pueblo y no por empresas ni corporaciones. En la esfera religiosa, es necesario mayor transparencia en los procesos administrativos, mayor representatividad de los creyentes de manera intencional (hombres y mujeres, jóvenes y adultos, etc.) en los cuerpos de gobierno, un balance justo de representantes laicos hombres y mujeres (presbíteros gobernantes) y clérigos en el gobierno de todos los cuerpos gobernantes.

Referencias

- San Agustín. (1969). *Obras Completas. Tomo I. Introducción general y primeros escritos*. Edición bilingüe. Preparada por el padre Victorino Capanaga. Cuarta edición. Madrid. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1995). *Obras Completas. Tomo XL. Escritos varios*. Edición bilingüe. Introducción, versión, notas e índice por Teodoro C. Madrid. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Berkhof, H. (1992). "Revelation." En: McKim (Ed.). *Encyclopedia of the Reformed Faith*. (pp. 322-325). Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, W. (2007). *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Tradujo Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca, España: Editorial Sígueme.
- Calvin, J. (s.f.). *Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*. Translated by the Rev. James Anderson. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.
- _____. (s.f.). *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis. Vol. 1*.

Traducido por John King. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

_____. (s.f.). *Commentaries on the Catholic Epistles*. Translated and Edited by the Rev. John Owen. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.

_____. (s.f.). *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Translated and Edited by the Rev. John Owen. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.

_____. (s.f.). *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*. Translated by the Rev. William Pringle. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.

_____. (s.f.). *Commentaries on the Prophet Jeremiah and the Lamentations. Vol. 3*. Translated and Edited by the Rev. John Owen. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.

_____. (s.f.). *Commentaries on the Twelve Minor Prophets. Vol. 3. Jonah, Micah, Nahum*. Translated and Edited by the Rev. John Owen. (CD-Room). Graceworks Multimedia Labs.

_____. (1965). *The Epistles of Paul The Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. Traducido por T.H.L. Parker y editado por David W. Torrance y Thomas F. Torrance. Grand Rapids, Michigan: Wm.

B. Eerdmans Publishing Co.

_____. (2003). The Geneva Confession of 1536. En: Arthur C. Cochrane (Ed.). *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. (pp. 120-126). Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

_____. (s.f.). The Second Sermon of the First Chapter. Ephesians 1:3-4. En: *Sermons of John Calvin*. Gracework Multimedia Labs.

Calvino, J. (1966). *Breve Instrucción cristiana*. Barcelona, España: Editorial de Literatura Reformada.

_____. (1971) *Calvino. Antología*. Editado por M. Gutierrez Marín. Barcelona, España: Producción Editoriales del Nordeste.

_____. (1988). *Institución de la religión cristiana*. Nueva edición revisada. Buenos Aires, Argentina: Nueva creación.

Carhuachín, C. (2017). Aportes de la Reforma a la interpretación bíblica. En: *Teología reformada y desafíos contemporáneos*. César Carhuachín y Miltón Mejía. (pp. 15-49). Barranquilla, Colombia: CUR/CLAI

_____. (2015). Imágenes pastorales en la Biblia. En: *Realitas*. Vol. 3, No. 1. pp. 21-24.

Chaparro Gomez, C. (2014). Erasmo de Rotterdam y Diego López de Zuñiga. Una polémica áspera y prolongada. En: *Ágora: Estudios Clásicos em Debate*, 16. pp. 157-187.

De Greef, W. (2004). Calvin's Writings. En: *The Cambridge Companion to John Calvin*. Editado por Donald K. McKim. New York, NY: Cambridge University Press.

- Estienee, R. (1559). L'Ordre du College de Geneue. Disponible en: https://books.google.com.co/books?id=OpYGAAAQAAJ&pg=PT5&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false
- Gilson, E. (1997). *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Traducción de Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova, Italia: Casa Editrice Marietti.
- González, J. (1978). *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo. Tomo 6. La era de los sueños frustrados*. Miami, Florida: Editorial Caribe.
- _____. (1980). *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo. Tomo 6. La era de los reformadores*. Miami, Florida: Editorial Caribe.
- Shirley C. Guthrie (1996). *Always Being Reformed. Faith for a Fragmented World*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Hayes, J. (2006). History of the Biblical Interpretation. En: Katherine Doob akenfeld. (Ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible, Vol. 1: A-C* (pp. 455-461). Nashville, TN: Abingdon Press.
- Jedin, H. (1946). *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch Zur Klärung der begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Luzern, Suiza.
- Morón Arroyo, C. (1986). Lorenzo Valla: Nuevo discurso del método. En: *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*. Vol. 4. (pp. 319-334). Madrid, España: F.U.E.
- Oliphant Old, H. (1992). Calvin, John (1509-1564). En: Donald K. McKim. (Ed.). *Encyclopedia of the Reformed Faith* (pp. 45-47). Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Parker, T.H.L. (1995). *Calvin. An Introduction to His Thought*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Pietrantonio, R. (1984). Lutero como profesor y hermenéuta de la Biblia. En: David Arcaute y otros (Eds.). *Lutero: Ayer y hoy*. (pp. 15-33). Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Aurora.
- Riesco, J. (1970). Jacobus Faber Stapulensis, Reformador parisiense, humanista y filósofo. En: *Salmanticensis*, 17, No 3. pp. 569-580.
- Rivera-García, A. (s.f.). Los orígenes de la república calvinista de Ginebra. (pp. 81-107).
- Ruether, R. R. (1971). *El reino de los extremistas. La experiencia occidental de la esperanza mesiánica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Aurora.
- Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico político*. Barcelona, España: Ediciones Altaya S. A.
- Walker, W. (1909). *John Calvin: The Organiser of Reformed Protestantism, 1509-1564*. New York, NY: The Knickerbocker Press.
- Williams, G.H. (1983). *La Reforma Radical*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

-
-
-
-

Capítulo 6.

Capítulo 6.

Capítulo 6.

Capítulo 6.

Capítulo 6.

-
-
-
-
-



Capítulo 6

Calvino como intérprete bíblico

Milcíades Púa Gómez

Introducción

Toda la interpretación de Calvino se basaba en su apelación al principio de que “la Escritura es la única y suficiente fuente de autoridad”.

Los reformadores consideraron que la interpretación bíblica era una tarea urgente y necesaria, y que la exposición y predicación de la Palabra no era un asunto separado de los cuidados del mundo en la acción pastoral.

Conocemos más de Calvino por su obra magna, la *Institución de la religión cristiana* y la dedicación durante toda su vida a corregir, ampliar o profundizar algún tema dentro de su obra. Sin embargo, Calvino era un pastor y se dedicaba a predicar por lo menos cinco días a la semana, además de la preparación de los catecúmenos y de la niñez para la confirmación. En su labor de exégeta él hizo comentarios de casi todos los libros de la Biblia. También tenemos sus sermones que eran una manera expositiva de la exégesis bíblica. En la preparación de estas actividades era riguroso consigo mismo, tal como leemos en el *Prefacio de los Salmos* (1557), Calvino hubiera preferido la quietud y aislamiento de un humanista erudito, pero fue compelido a la proclamación y explicación pública y privada de la Palabra.

En términos de interpretación bíblica, Calvino era un prisma de su tiempo, porque él incorporó a su aproximación a las Sagradas Escrituras las formas tradicionales de interpretación, pero con nuevas herramientas y perspectivas. Encontrar un “método” o un “pronunciamento teórico” sobre la interpretación bíblica en Calvino, no es fácil, muchas de sus afirmaciones en tal sentido se encuentran dispersas entre sus escritos.

La mayoría de los biógrafos de Calvino coinciden en que, si bien, él nunca prescribió un método único, hay elementos extraídos de sus comentarios que nos pueden indicar el método usado y aconsejado por Calvino en la enseñanza y exposición de las Sagradas Escrituras.

La primera guía la encontramos en su *Prefacio al comentario a los Romanos* (Calvino, 1977), que fue escrito en 1539 y publicado en 1540, que aparece también en *Calvini Opera* (10:402). En dicho escrito, que fue dedicado a su amigo Simon Grinee, Calvino expresa:

Recuerdo que hace tres años, al conversar sobre la mejor manera de interpretar la Escritura, y el método más adecuado para alcanzar esa mejor interpretación, aprobasteis uno que, a mí también me pareció ser el más apropiado. Ambos coincidimos que la principal virtud de un intérprete consiste en una lúcida brevedad (*perspicua brevitae*). En efecto, el trabajo de quien interpreta se basa en declarar y descubrir el pensamiento del autor (*mentem scriptoris*) y si no lo hiciere así se aleja de su objetivo y se sale un poco de sus atribuciones (*a scopo suo*) (p. 3).

Al abogar por **perspicua brevitae** Calvino podría tener en mente los voluminosos y eruditos comentarios de quienes le antecedieron, incluyendo otros reformadores y la influencia de la retórica del Renacimiento. De hecho, en la Dedicatoria a Simon Grinee; él hace un recorrido por los comentarios de quienes le antecedieron, poniendo como ejemplo; por un lado, la extensa obra de Bucer, al que elogia, pero la que considera difícil para personas que se inician; y por otro lado, la obra de Felipe Melancton, quien hizo su comentario a Romanos, tratando los puntos más sobresalientes y dejando pasar muchas cosas.

Cuatro elementos de interpretación de Calvino

Del análisis general de su labor exegética podemos derivar cuatro elementos para la interpretación, presentes en la obra de Calvino:

Primer elemento:

El primer objetivo de la interpretación bíblica es entender la mente del escritor y para eso, él usa las siguientes herramientas: a) el contexto socio-histórico o el trasfondo, es decir, la ubicación del autor bíblico; b) la búsqueda del sentido preciso de los términos en hebreo o griego, a lo que se dedica con especial atención; y c) tomar en cuenta la cronología y la geografía. Calvino sostuvo la comprensión de que los textos bíblicos fueron hechos por escritores humanos con inspiración divina y que esos escritores vivieron en contextos específicos que aportaron a su obra.

Respecto a la segunda, la búsqueda del sentido preciso de los términos en hebreo o griego, TépoX (2009) en su trabajo *Calvino. El exégeta de Reforma*, nos describe la sutileza de Calvino en el *Comentario a Zacarías 11:17*, que aquí citamos en extenso, porque lo consideramos de gran importancia para el análisis de su método de interpretación y porque evidencia lo que decimos.

Él dice que tomó dos cayados, uno llamado no´am y el otro hobelim. Quienes traducen este último como “destructores” ciertamente interpretan la palabra hebrea literalmente, si nos atenemos a la puntuación vocálica. Pero dado que hebel y su plural habálim significan “cuerdas” o “sogas” no me cabe duda que aquí el profeta quiere decir “cuerditas” o “cordones para atar”. Y me diréis: “¡Pero la gramática no lo permite!” Pues ¡como si Zacarías hubiera escrito los puntos vocálicos, que en aquel tiempo no se usaban! (p. 251).

Calvino se preocupó por tener a la mano los mejores manuscritos descubiertos en su tiempo. En sus comentarios, él muestra el análisis comparativo entre manuscritos, razona y afirma su opción personal por una u otra traducción. En forma general él procuraba hacer por sí mismo la traducción de los textos del hebreo y griego.

Segundo elemento:

Calvino estaba comprometido con una comunicación efectiva. Es decir, la exposición de las Escrituras debía ser útil y servir a la causa del Evangelio y de la Iglesia. En su carta a Grinee explica que, sabiendo que había muchos que le antecedieron, él menciona que la razón que lo llevó a escribir su propio comentario a Romanos fue el bien público de la iglesia. Bajo esta perspectiva, Calvino consideró que el principio **perspicuas brevitate** podría ser de gran utilidad y de allí, su combinación con el método teológico de acomodación, que según Calvino era el patrón seguido por Dios en su actividad revelatoria y por Jesucristo en su encarnación.

Tercer elemento:

A pesar del malentendido generalizado de que por el lema **Sola Scriptura** los protestantes querían prescindir de todas las tradiciones y escritos post-apostólicos, Calvino señala de manera firme que él valora mucho el trabajo bíblico de sus antiguos predecesores, incluyendo principalmente a los padres de la iglesia.

Cuarto elemento:

Hay una relación estrecha entre su obra como intérprete bíblico y teólogo sistemático, de hecho, él pretende sustentar todo lo expresado en su *Institución de la religión cristiana* con textos bíblicos.

Otros elementos para la interpretación en Calvino

Hay un segundo grupo de elementos en torno a la interpretación bíblica sobre los que Calvino reflexionó. Éste proviene de su obra, poco conocida, que no alcanzó a ser publicada en francés, como era su deseo: *Prefacio a las Homilías de Crisóstomo* (Thompson, 2004, p. 64). En ésta encontramos los siguientes principios:

Primer principio

El valor de la lectura de los padres de la Iglesia, por cuanto ellos nos ofrecen un panorama amplio sobre cómo la Iglesia de los primeros siglos interpretó las Escrituras y derivó de ello su comportamiento, guía y práctica. En medio del

conflicto de la Reforma entre la Escritura versus la Tradición, Calvino encuentra que los escritos de los padres de la Iglesia son una gran ayuda para la lectura y comprensión de las Sagradas Escrituras. Dichos escritos no debían ser aceptados de manera acrítica, pero despreciarlos podría ser un acto de ingratitud.

Segundo principio

En el *Prefacio a Romanos*, antes mencionado, Calvino subraya la importancia de la interpretación bíblica para educar a los menos ilustrados en las comunidades de Fe. En el fondo, la interpretación bíblica era parte de su agenda para la renovación y reforma general de la iglesia.

Calvino prefirió a Crisóstomo, según sostiene Thompson (2004) en su trabajo *Calvin as a Biblical Interpreter*, porque, aunque él consideraba que Crisóstomo tenía algunos defectos, estaba comprometido con la interpretación “literal” o “histórica” del texto, en contravía a la llamada interpretación “espiritual” o “allegórica” de muchos de los escritores patrísticos medievales. Calvino consideró la exégesis de Crisóstomo sencilla y plana **Simplici Verborum Sensi**. Pero, por otro lado, él se opuso a Orígenes, por su abuso de la llamada interpretación “espiritual”, especialmente la aseveración de éste a partir del texto de Romanos 7:14, “Porque nosotros sabemos que la ley es espiritual”, en el cual él manifestaba un desprecio por la interpretación literal (p. 64).

Al respecto de su interrelación con los padres de la iglesia, en el caso específico de Crisóstomo, aunque él elogió su método, sin embargo, se interesó más por las orientaciones morales que se derivaban de sus escritos, que por su trabajo exegético. En ese sentido, de acuerdo con Thompson (2004) se puede distinguir entre “uso e influencia”. En cuanto al uso, Calvino usaba la cita de los padres de la iglesia cuando en el desarrollo de su exégesis se levantaban discusiones dogmáticas. Los padres eran usados por Calvino como autoridades al servicio de sus polémicas teológicas o cuando los temas eran puramente exegéticos, Calvino citaba a los padres como socios en el debate con quienes mostraba su desacuerdo (p. 65).

Si bien es cierto que Calvino; como dijimos anteriormente, fue un prisma de su tiempo y que muchas veces su exégesis no se apartó de la comprensión doctrinal y dogmática, generalmente aceptada; y que también se critica en él su

mayor interés por la predicación y la exégesis como base para la proclamación, lo que Thompson (2004) llama su pasión por la aplicación (p. 71); también encontramos en él aspectos relevantes que hoy son usados por los llamados métodos histórico-críticos y que liberaron la exégesis de una comprensión cerrada. Para eso podemos mencionar unos ejemplos a continuación.

Un primer ejemplo lo encontramos en su comentario a Génesis 1:16. Haroutunian (1958), señala que Calvino nota que si hacemos un uso literal podemos incurrir en errores, leamos lo que dice al respecto:

La lumbrera mayor. Ya he dicho que Moisés no está analizando con agudeza como los filósofos, los secretos de la naturaleza; y estas palabras lo demuestran. Primero pone los planetas y las estrellas en la expansión del cielo. Los astrónomos distinguen varias esferas en el firmamento y nos enseñan que las estrellas fijas tienen allí su propio lugar. Moisés menciona dos grandes luminarias. Los astrónomos prueban con sólidos argumentos que la estrella Saturno, que a causa de la distancia parece pequeña es más grande que la Luna. **Todo eso demuestra que Moisés describió de manera popular lo que todos los hombres comunes y corrientes, y sin preparación ni educación perciben con sus sentidos ordinarios.** Los astrónomos, por otra parte, investigan con grandes trabajos todo lo que la agudeza del intelecto del hombre es capaz de descubrir. **Tal estudio ciertamente no debe ser desaprobado, ni se debe condenar a la ciencia** con la insolencia de algunos fanáticos que habitualmente rechazan todo cuanto les es desconocido (...) Cuando el astrónomo investiga el tamaño real de las estrellas y descubre que la Luna es más pequeña que Saturno, nos imparte conocimiento especializado. Pero el ojo ve las cosas de manera diferente, y Moisés se adapta al punto de vista ordinario (...) No hay razón para que los sabios se burlen de la ignorancia de Moisés, **pues él no busca explicarnos los cielos sino describirnos lo que está ante nuestros ojos.** (pp. 355-356). (negritas nuestras).

Como podemos observar que Calvino acepta elementos tradicionales como por ejemplo que Moisés escribió el Pentateuco, pero a su vez, él involucra elementos que podrían ser avanzados para su tiempo. También, se observa que, por un lado que él reconoce y valora el aporte de la ciencia, tal vez debido a la influencia del humanismo renacentista, y por otro lado, su interés en hacer

entendible el texto. En realidad, tal como dice Tépo (2009) en relación con el comentario a Génesis antes mencionado no es estrictamente un comentario exegético sino más bien una homilía (p. 243).

Un segundo ejemplo lo encontramos en su comentario a Génesis 2:18, incurre en lugares comunes: la mujer es “ayuda idónea”. Calvino lo interpreta como, “ya que ella era realmente un suplemento para el hombre”. Sin embargo, en medio de eso, hay afirmaciones avanzadas para su tiempo. Volvemos a citar a Tépo (2009), quien resume de manera interesante el comentario de Calvino al pasaje:

Admitimos que la frase hagamos al hombre es un dolor de cabeza para teólogos y exégetas por igual, por lo que Calvino no podría haber sido la excepción. Pero al margen de tal admisión, es evidente que la hermenéutica de Calvino encaja perfectamente dentro del sentido del texto: “la mujer es la ayuda idónea del hombre”, “lo que se dijo del hombre se aplica igualmente a la mujer”, “también la mujer... fue creada a imagen de Dios”, y la mujer es “la mitad del género humano”. Excelente comentario de un pasaje difícil ¡escrito más de cuatro siglos antes de que el feminismo se pusiera de moda! (p. 245).

Observamos en este comentario también, un elemento del método hermenéutico de Calvino y tiene que ver, ya no con la opinión de los sabios o de la ciencia, sino la interpretación popular, justamente porque él hace uso de un dicho popular para contrarrestarlo y expresar su posición:

Aceptamos, pues como una regla de la naturaleza, que la mujer es la ayuda idónea del hombre. Sabemos, por supuesto, aquel refrán popular, que dice que la mujer es un mal necesario. Pero debiéramos escuchar la voz de Dios que afirma que la mujer fue dada al hombre como **compañera y copartícipe** para ayudarlo a vivir realmente bien. (Haroutunian, 1958, p.364). (negritas nuestras)

Un tercer ejemplo lo encontramos, donde aparece esa especie de ambivalencia no consciente en Calvino, o sea, de la aceptación de los lugares comunes de interpretación de algunos textos y de la comprensión general que se tiene de los mismos. Esto se da en su *Comentario a la carta del apóstol San Pablo a Filemón*. En todo el comentario, Calvino (1977) reafirma la interpretación tradicional, que considera a Onésimo como un esclavo tráfuga y ladrón,

llo de vicios. En la expresión inicial de Calvino, parecería que él encuentra poco valor en la carta:

La singular elevación del pensamiento de Pablo, aunque pudiera considerarse de mayor provecho en sus otros escritos que trata de **asuntos de más importancia**, es confirmada también en esta epístola, en la cual, entretanto que se ocupa de **un asunto bajo y sin importancia**, se eleva a Dios con su acostumbrada exaltación (p. 3). (negritas nuestras)

En este comentario, Calvino acepta sin crítica, el orden social de la esclavitud, repite los prejuicios comunes acerca de los esclavos como ladrones, llenos de vicios y necesarios de ser domados en su carácter por el trato de los amos. Sin embargo, en este breve comentario, pese a que se desvive en elogios hacia Pablo, hay elementos a considerar y tienen que ver con la preminencia del amor, la necesidad que se tiene que ese amor. El amor que debe ser con mayor énfasis en la familia de la fe, debe extenderse a toda la humanidad. La transformación o conversión del “esclavo fugitivo” lo traslada a otro rango en el trato, esa es justamente la interpretación de “más que un esclavo, un hermano”.

Finalmente, podemos mirar algunos aspectos destacados en Calvino, que lo hicieron un personaje avanzado para su tiempo. Nos referimos a que siendo coherente con el principio de la necesidad del intérprete de liberarse del **Scopo Suo**, se resistía a forzar, por la influencia doctrinal, la interpretación del texto. Esto lo vemos en su comentario a Génesis 1:1 y 1:26, donde el plural **elohim** era usado por otros exégetas de su tiempo para reafirmar la doctrina de la Trinidad. Calvino se niega a ello.

Por otra parte, también contrario a muchos de sus contemporáneos, como lo expresa Thompson (2004) Calvino intentó respetar tanto la lectura “judía” como la “cristiana” de los textos del Antiguo Testamento (p. 69). Como en otros casos, en que cita a los padres de la Iglesia de memoria y bajo su propia interpretación sin mencionar la fuente de donde extraía su pensamiento, de igual manera lo hizo con la literatura rabínica, a la que evidentemente usaba como fuente.

Otro aspecto sobresaliente, según Thompson (2004) es el tratamiento de las profecías bíblicas, abogando por el sentido literal “doble” propuesto dos siglos antes por Nicolás de Lira, quien distinguió en los Salmos su referente

histórico-literal (David) y su referente profético-literal (Cristo) (p. 69). En realidad, Calvino añadió otro sentido y fue el escatológico, referido a la participación del creyente en el reinado de Cristo.

Conclusión

Podemos concluir que Calvino más que un exégeta era un pastor. Su exégesis era parte de la agenda para la transformación de la Iglesia, pero también ésta fue considerada un deber en la formación e ilustración de los sencillos. Calvino fue conducido por la pasión para la aplicación (Thompson, 2004, p. 71).

Referencias

Calvino, Juan, (1977). *Comentario a Las epístolas del Apóstol Pablo Timoteo, Tito y Filemón*. Grand Rapids, MI: Subcomisión Literatura Cristiana.

_____. *La epístola del Apóstol Pablo a los Romanos*. Grand Rapids, MI: Subcomisión Literatura Cristiana.

Tépox Varela, A. (2009). Calvino. El exegeta de la Reforma.” En: Leopoldo Cervantes-Ortiz (Ed.). *Juan Calvino, su vida y obra a 500 años de su nacimiento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.

Haroutuniam, Joseph (1958). *Calvin Commentaries*. Vol. XXIII. The Library of Christian Classics. Philadelphia: The Westminster Press.

Thompson, J.L. (2004). “Calvin as a Biblical Interpreter.” En: Donald McKim (Ed.). *The Cambridge companion to John Calvin*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Otras fuentes consultadas

Calvini Opera. (CO). Es la más grande y completa compilación de los escritos de Calvino. Funciona a manera de Database y puede ser consultada fácilmente en Internet.

Hoogstra, Jacob T. (1973). *Juan Calvino, profeta contemporáneo*. Barcelona, España: Editorial CLIE.

Parker, T.H.L. (1995). Calvin. *An Introduction to His Thought*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Van ’t Spijker, Willem. (2009). *Calvin. A Brief Guide to His Life and Thought*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

-
-
-
-
-

Capítulo 7.

Capítulo 7.

Capítulo 7.

Capítulo 7.

Capítulo 7.

-
-
-
-
-



CAPÍTULO 7

Reforma y género

Adelaida Jiménez Cortés

Introducción

En el marco de los 500 años de la Reforma protestante, reconocemos que la Reforma no solo fue un movimiento religioso, sino que ésta, logro trascender a lo educativo, político y económico. Es decir, la Reforma tocó desde la vida cotidiana de la gente hasta cada una de las esferas de las sociedades de aquel momento. Su espíritu fue la fuente de inspiración para plantear la posibilidad de albergar un nuevo pensamiento, unas nuevas transformaciones, que no solo deberían darse al interior de la iglesia católica, sino que se abrió la posibilidad para pensar en un proyecto de ciudad como fue el caso de Ginebra.

A través de la historia los reformadores han sido reconocidos, desde Lutero y Calvino, y por ende cada uno de sus discípulos. La historia de la Reforma, normalmente, se ha contado desde la mirada masculina, desde nuestros reformadores hombres. Pero, tenemos que reconocer que muy a pesar de que este espíritu de reforma impregna la vida de las mujeres, ellas quedaron refundidas en la historia. Hoy, después de nuestras lecturas hermenéuticas y desde la necesidad de buscarlas en la historia, encontramos que las mujeres se constituyeron como parte fundamental de este movimiento de la Reforma protestante. En esa búsqueda nos encontramos con: Catalina Von Bora, Idelette de Bure, Marie Dentiére, Margarita Navarra, Juana de Albret, Úrsula de Munsterberg, Renata de Ferrara y otras tantas mujeres que estuvieron ahí. Ellas, no solo estuvieron presentes en la vida de los reformadores, sino que también acompañaron el movimiento de Reforma protestante al punto que desafiaron los preceptos y normas establecidos que intentaban regular la vida de las personas en aquella sociedad.

Sin embargo, nos preguntamos ¿qué paso con el espíritu de la reforma? ¿por qué las iglesias de tradición reformada fueron construidas bajo principios androcéntricos, que poco a poco fortalecieron el sistema patriarcal? Si bien es cierto, hoy existe reconocimiento al papel protagónico de las mujeres dentro de los espacios de decisión política y pastoral, estos modelos patriarcalizados siguen enquistados en muchas iglesias del mundo entero.

Por esto, es importante que no solo miremos los grandes avances generados a partir de la Reforma, sino que realicemos una relectura de la Reforma desde el enfoque de género de tal manera que podamos comprender las causas y razones por las cuales las mujeres en muchos espacios de la sociedad y de la iglesia de tradición reformada continúan marginadas. Estos interrogantes serán abordados brevemente en este artículo de tal manera que podamos al final plantear algunos desafíos para continuar revisando nuestra historia de la Reforma desde el género.

Breve acercamiento a la Reforma

Es importante que la Reforma protestante sea leída y revisada en los momentos actuales desde el enfoque de género, pensando en

este enfoque como una herramienta hermenéutica, para rebuscar en la historia de la Reforma no contada, la vida de las mujeres, que en el pasado y presente están construyendo la historia de la iglesia. Pero, que a su vez nos permita darnos cuenta que las mujeres fueron confinadas por mucho tiempo a vivir en iglesias sumidas en un sistema patriarcal y en cuyas prácticas no se diferenciaron de la Iglesia católica, que fue tan cuestionada en el siglo XVI. Las mujeres vivieron en situaciones de marginación que en algunas iglesias contemporáneas se han superado, pero es importante reconocer que aún en muchas otras iglesias persisten las prácticas discriminatorias.

Entonces, cuando nos situamos en esta relectura de la Reforma, desde el enfoque de género, encontramos que los reformadores en cuanto al concepto de la mujer, su cuerpo y sexualidad; no se distanciaron del pensamiento de la patrística, sino todo lo contrario, ellos bebieron de esos pensamientos patrísticos, aunque esto puede sonar disonante. Es así, según Schott (2002): “La reforma protestante mantuvo el repudio del cuerpo lujurioso, tan pronunciado en Agustín y Tomás de Aquino. Los reformadores continúan las ideas de antigua preocupación católica por la purificación del cuerpo, del deseo sexual” (p. 59). Esto implicó un desarrollo de pensamiento fuerte en cuanto a la concepción de la mujer y el rol que ellas debían cumplir en la sociedad. Sin embargo, aunque Lutero y Calvino insisten en plantear una línea de pensamiento distante de las ideas de la Edad Media sobre los votos monásticos; y aparentemente esto favorecía otra concepción sobre el sexo y la vida conyugal; ellos no se distanciaron de los conceptos de la pureza sexual. Lo que ellos propusieron fue descartar el celibato como un medio ideal tanto para hombres como para mujeres.

Es por esto que Lutero, dentro de sus concepciones teológicas, se esforzó por plantear las diferencias entre la castidad impura; la cual según él se ejercía dentro de las ordenes monásticas; y la castidad pura que se podía desarrollar dentro del matrimonio. Quizás, fue por la castidad pura, que Lutero mantuvo siempre la motivación para que las personas que habían optado por una vida monástica se salieran de los conventos y se casaran. En este sentido, el casamiento, “(...) a su modo de ver, ofrece el “remedio” para la tendencia lascivia. Como Agustín y Tomás, Lutero también procura curarnos del sentimiento desagradable del deseo.” (Schott, 2002, p.61).

Estas ideas fueron fortalecidas en el devenir de la teología y de las prácticas de las personas en aquella época, pero que, al mismo tiempo, ellas influyeron en todos los conceptos que se referían a la sexualidad, a la virginidad, al deseo y a la mujer. Por lo tanto, el calvinismo “(...) personificaba un código sistemático de conducta que regulaba todos los momentos de la existencia. A través de una disciplina incansable, procuraba reforzar al hombre natural y al mundo, y eliminar todas las emociones y sentimientos no inspirados por la fe religiosa, a fin de servir a la gloria de Dios.” (Schott, 2002, p. 65).

Cuando revisamos estos pensamientos, notamos que tienen de manera implícita y explícita un mensaje claro para las mujeres; y más cuando se considera que las mujeres conseguían la castidad por obediencia a sus maridos. Esto lo va a reafirmar Lutero cuando plantea que así, “(...) como los hijos están sujetos a la autoridad de Dios, también todas las esposas están sujetas a la autoridad de sus maridos, lo que significa la gloria de Dios” (Schott, 2002, p. 65). Esta obediencia se plantea como una forma de sujeción en la cual no hay posibilidad de refutarla, ya que se plantea en términos de las relaciones de poder y control, de dominio del cuerpo. De ahí, el fortalecimiento del pensamiento medieval en la Reforma, en el énfasis del rol de las mujeres solamente para la reproducción al igual que fue planteado en los tiempos de la Edad Media. También, se ha de notar que de acuerdo a Backus (2009), “Calvino tenía la misma concepción del matrimonio de muchos ex-clérigos de su época. Una esposa era, básicamente, una especie de ama de llaves o una persona del sexo opuesto que ofrecía protección legal contra la promiscuidad sexual” (p.147).

En este sentido, podemos percibir también en los reformadores la idea que la llamada autoridad del marido sobre las mujeres era catalogada como sagrada. Esta idea estaba muy unida a la filosofía de los antiguos griegos y a la mentalidad de los padres de la iglesia. Por eso, según Schott (2002), “Lutero define así la función de las mujeres: Una mujer no tiene dominio completo sobre sí misma. Dios creó su cuerpo de modo que deba estar con un hombre para engendrar y criar hijos. Argumenta que el acto de dar a luz es el único aspecto redentor de la pecaminosidad de las mujeres y caracteriza al sexo femenino como lo más débil” (p.66).

Estos planteamientos en los tiempos de la Reforma dieron bases a una sociedad que se reafirmó en los principios androcéntricos, que no solo mantuvieron una imagen de la mujer como una persona inferior y débil, sino que contribuyeron desde este pensamiento teológico a fortalecer la estructura patriarcal en la familia, la iglesia y la sociedad.

Además, no solo este pensamiento hizo auge en aquella época, sino que cuando podemos leer sobre Calvino y Lutero sobre el sacerdocio universal de los creyentes, “A las mujeres especialmente se les prohíbe proclamar la palabra. Calvino cita a Tertuliano al justificar la exclusión de las mujeres del sacerdocio. Tertuliano, escribe, “sustentaba que no le era permitido a la mujer hablar en la iglesia, ni enseñar, ni oficiar. Ella no podía reivindicar para si las funciones de cualquier hombre, mucho menos la de un sacerdote.” (Schott, 2002, p.66). De esta manera, era evidente el concepto de la subordinación de la mujer, no solo al hombre sino también a la iglesia.

Finalmente, es importante enfatizar una vez más que el movimiento de la Reforma protestante y su espíritu reformador, es lo que ha hecho posible, desde los países donde ésta tuvo lugar y desde América Latina (que no tuvo esa oportunidad de reforma por el proceso de contrarreforma), la imposición de un pensamiento colonizador que impuso una única forma de conocimiento, unas prácticas de discriminación hacia los que esta sociedad androcéntrica considero débiles.

Es importante anotar que, pese a estas concepciones de la Reforma, hoy se vislumbran nuevas formas la lectura de la Biblia, nuevos movimientos que intenta, desde la hermenéutica latinoamericana seguir reformando el pensamiento y las prácticas cotidianas de vida de las personas y de sus comunidades. Y con esto, plantear la urgencia de seguir avanzando en la construcción de nuevas relaciones de género, desde las cuales se pueda analizar las estructuras androcéntricas, las practicas patriarcales fortalecidas desde la cultura y sustentadas de manera sutil e intencional, las que en nuestro tiempo aún persisten y a través de las cuales se continúa marginando a las mujeres en el ámbito de la iglesia y en los espacios de decisiones políticas. Para esto el enfoque de género nos puede ayudar a develar estas realidades que sufren las mujeres en los diversos espacios de la sociedad, aquello que nos ayude a generar nuevas reflexiones y prácticas de vida en nuestras comunidades de fe.

Desafíos para leer la Reforma desde el enfoque de género

Cuando pensamos en los desafíos que nos puede generar la relectura del movimiento de la Reforma protestante desde el género, encontramos que esto nos posibilita plantear diversos abordajes sobre, cómo se dan las relaciones de control y poder en los ámbitos del relacionamiento de los seres humanos dentro de la iglesia y la sociedad. Igualmente, el enfoque nos ayuda para analizar, dentro de la iglesia, la familia y la teología, estas construcciones sociales que se han impuesto desde el pensamiento de la patrística y la Reforma sobre los conceptos de mujer y hombre. Igualmente, cuando tomamos el género como una categoría de análisis, podemos revisar las normas religiosas, los sistemas morales fundamentados bajo las concepciones de la autoridad masculina y las relaciones de poder entre los seres humanos, las cuales históricamente se han dado bajo los principios de superioridad e inferioridad.

Entonces, uno de los desafíos es entender que el género es una construcción social y por eso, es una realidad que se puede cambiar. Es posible construir y buscar nuevas formas de concebir las relaciones sociales entre las personas, es posible abrazar, desde nuevas visiones teológicas reformadas, formas nuevas de concebir al ser humano en sociedad.

Otro de los desafíos es, desde la tradición reformada, tomar el enfoque de género como un lente para mirar dentro y fuera de las iglesias e instituciones educativas, para ver cómo se manifiestan las estructuras patriarcales y cómo se dan las relaciones de poder entre hombres y mujeres dentro de esos espacios. Este enfoque nos permite analizar, en nuestra tradición reformada, si se presentan prácticas discriminatorias; también nos permite analizar las epistemologías que están detrás de los conceptos de ser humano y sociedad; y nos ayuda a revisar el uso del lenguaje bíblico-teológico excluyente, que en muchos momentos se emplea para justificar la dominación y marginación de la mujer y su exclusión de los espacios de decisión política y pastoral.

Por otro lado, el enfoque de género puede aportar una mirada distinta a la Reforma, según Gebara (2002):

“Es el objetivo primordial de una reflexión sobre género es poner en claro, a través de esta categoría tan poco utilizada en la teología, todo

un sistema de relaciones de poder, basado en el papel social, político y religioso de nuestra realidad de seres sexuados” (p.111).

Por lo tanto, lo anterior cobra vigencia dentro de la propuesta de mirar la Reforma desde la perspectiva de género, porque precisamente las asignaciones de roles se dan, no solamente a partir de lo biológico, sino de aquello que la patrística y después la Reforma consideraron que era la sexualidad, dentro de su visión de un ser fragmentado, dejando de lado la integralidad del ser humano, conectado con la vida y el desarrollo pleno de la espiritualidad, la sexualidad y de su ser ético. En este sentido, estas ideas nos permiten concebir a un ser humano holísticamente. Eso se ratifica cuando comprendemos que:

“La palabra género, no solo tiene que ver con lo femenino y masculino, sino con los elementos que intervienen en estas relaciones, elementos que suponen sexo biológico. En este sentido, hablar de género quiere decir, entre otras cosas, hablar a partir de una forma particular de ser en el mundo, basada por un lado en el carácter biológico de nuestro ser, y por otro, en un carácter que más allá de lo biológico, porque es precisamente un hecho de cultura, de historia, de sociedad, de religión” (Gebara, 2002, p. 112).

Por lo anterior, también se torna para nosotros en desafío los planteamientos de Boff y Mararo (2004), cuando ellos hablan de despatriarcalización del imaginario y del lenguaje, cuando ellos explican que: “El ser entero pero inacabado busca acabarse y completarse. En esta búsqueda encuentra a Dios (...), sin embargo, el hecho cultural de esa realidad (...) se ha expresado en el contexto del patriarcado. Dios se presenta como masculino” (p. 66). Este hecho es muy relevante porque la religión y las representaciones religiosas se han erguido desde la idea del Dios único, del Dios poderoso, del Dios Señor. Estas formas que corresponden al patriarcado, traen un lenguaje, unos imaginarios extraídos de la cultura masculina, como lo menciona Boff y Mararo, promulgados por un cristianismo androcéntrico, lo cual genera el abandono de las ideas antiguas, en las cuales se privilegiaba la formación en relaciones más igualitarias a hombres y mujeres. Esas formas nos imponen el pensamiento de la patrística.

Finalmente, el enfoque nos ayuda a priorizar en la tarea de despatriarcalización de las relaciones de poder y de los imaginarios del lenguaje, porque estos son los que, desde los espacios institucionales como son la iglesia, la escuela y la familia, han sido usados para legitimar los sistemas de opresión, y de violencia hacia las mujeres, fundamentados además, en la visión de un Dios un único, un Dios de dominio y en la lectura tradicional o literal de los textos considerados sagrados. Entonces, tendríamos la oportunidad de pensar en otros imaginarios de Dios, en relaciones de justicia de género, en el uso del lenguaje inclusivo, en otras formas de hacer teología desde la interculturalidad, tal como lo expresa Boff y Mararo (2004), “El desafío actual consiste en ver cómo deben ser redefinidas las relaciones de género para que junto, con otras fuerzas, nos ayuden a construir una alternativa salvadora para la humanidad y para la propia tierra” (p. 18).

Atrévamos a releer la Reforma desde la perspectiva de género nos brinda la posibilidad de construir nuevas lecturas teológicas, bíblicas y a contruir nuevas concepciones epistemológicas de lo que es el ser humano y de su ser en el mundo, de sus relaciones con un contexto socio-cultural, donde como seres humanos se está implicado. Como menciona Tamez (1993):

“En Pablo hay una inquietud: El mundo en el que él vivió debe cambiar, y eso sólo es posible gracias a la justicia de Dios, que hace de los seres humanos “armas de justicia al servicio de Dios” (Romanos 6:13). Su anhelo es una comunidad en la cual no hay diferencias discriminatorias (Gálatas. 3:28), como se padecía en su sociedad” (p. 51).

Referencias

- Backus, I. (2009). “Mujeres alrededor de Calvino: Idelette de Bure y Marie Dentiére.” En: Leopoldo Cervantes Ortiz (comp.). *Juan Calvino, Su vida y obra a 500 años de su nacimiento*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Boff, L, y Muraro, R. (2002). *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Gebara, Ivone. (2002). “Introducción a un significado histórico del concepto de género.” En: Clara Luz Ajo y Marianela de la Paz (comp.). *Teología y Género*. (pp. 111-112). La Habana, Cuba: Editorial Caminos.

- Schott, R. (2002). “Las Ideas de la Reforma sobre las Mujeres y la Sexualidad.”
En: Clara Luz Ajo y Marianela de la Paz (comp.). *Teología y Género*. (pp. 58-71).
La Habana, Cuba: Editorial Caminos.
- Tamez, Elsa. (1993). *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los
excluidos*. Segunda edición. San José, Costa Rica: Editorial DEI.



Capítulo 8.

Capítulo 8.

Capítulo 8.

Capítulo 8.

Capítulo 8.



CAPÍTULO 8

Fe reformada y construcción de alternativas sociales

Milton Mejía

Introducción

Este ensayo es resultado de mi búsqueda personal como parte de una comunidad eclesial, al entender que ser cristiano reformado, no es solamente un asunto de pertenecer y actuar en una iglesia, sino que implica una forma de vivir en el mundo, en el cual buscamos como seres humanos junto con toda la naturaleza, disfrutar de la vida en abundancia y la paz. Esto es el deseo de Dios para su creación en el cual estamos incluidos los humanos.

Por esta razón, a partir mi tradición reformada protestante y de la experiencia de compartir y acompañar comunidades que resisten y construyen alternativas sociales en Colombia, este ensayo explora elementos teóricos y experienciales sobre la relación entre la fe y los procesos de transformación social, así como los desafíos que tenemos, al considerar la fuerza movilizadora de la fe para construir alternativas al sistema económico, social, político y cultural que trata de imponerse como hegemónico en nuestro mundo.

La Reforma protestante: una nueva forma de vivir la fe

En la Edad Media, la palabra **fides** no indicaba solamente la “fe” cristiana, sino también la “fidelidad” que debían practicar a diario los hombres que pertenecían a otros hombres. Si no existía esta **fides**, la sociedad medieval se disolvía ya que las relaciones sociales necesitaban un juramento de fidelidad. Esta “fe” la controlaba la Iglesia.

La iglesia no se limitaba solo a la condena divina en la confrontación contra quienes traicionaban la fe jurada. También podía, a voluntad desvincular a los hombres de sus juramentos y de sus deberes de fidelidad. Este tremendo poder fue reivindicado por la iglesia en relación con lo que se iban fuera de la “comuni3n”. Cuando los papas y obispos excomulgaban a un emperador o un rey, a un príncipe o una ciudad, toda la fidelidad y todos los pactos jurados quedaban suspendidos. El excomulgado era convertido en proscrito, al que todo el mundo podía golpear libremente. Por tanto, podemos decir que la fe cristiana y la sumisi3n a la autoridad de la iglesia, coronaban y relegaban verdaderamente todo el complicado edificio de la fidelidad medieval (Miegge, 2016, p. 21-22).

La Reforma iniciada por Martín Lutero permiti3 que este tipo de relaciones de sumisi3n a partir de la fe fueran cuestionadas, e hizo posible la emergencia de un nuevo paradigma en la historia del cristianismo y de la cultura occidental. Gracias a sus escritos y acciones, el cristianismo protestante rompi3 con el modelo de cristianismo cat3lico-romano medieval, configurando un nuevo paradigma que surgi3 con la Reforma protestante. A la fe, en todas las tradiciones, leyes y autoridades de la Iglesia romana surgidas hasta ese momento de la historia, Lutero le contrapone el primado de la Escritura:

(...) la Escritura sola” (sola Scriptura). A la fe en los miles de santos y mediadores oficiales entre Dios y el ser humano, Lutero contrapone el primado de Cristo: “Cristo solo” (solus Christus). Quien pasa a ser el centro de la Escritura y punto de orientación su interpretación. A la fe en todos los esfuerzos religiosos devotos del ser humano (“obras”) ordenados por la Iglesia para conseguir la salvación del alma, Lutero contrapone el primado de la gracia y de la fe: “la gracia sola” (sola gratia) de Dios, como se ha mostrado en la cruz y resurrección de Jesucristo, y la fe incondicional (sola fide) del ser humano en ese Dios (Londoño, 2016, pp. 237 y 239).

La Reforma protestante contribuyó para que la modernidad occidental liberara al ser humano de la tutela, sumisión y fidelidad a la Iglesia y sus dogmas, consolidando un paradigma donde el hombre y la mujer son libres para conocer y creer de acuerdo con lo que interprete de la realidad donde viven, a partir del método científico desarrollado durante la ilustración. De esta forma, las sociedades modernas occidentales son hijas de la razón ilustrada. Esto significa que la realidad solamente se legitima cuando pasa por el filtro de la razón, pasando la fe a un plano secundario. Desde esta perspectiva, según Boff, la fe no ha sido un factor determinante en la sociedad occidental. La fe cristiana fue relegada a la religión, la cual con la secularización debía desaparecer o ha sido ubicada al mundo privado. Por eso, él afirma en relación a la fe: “Mirándolo desde afuera, en lo público occidente socialmente no tiene fe” (Boff, 2006, s.p.). En esta perspectiva, no ha sido común hablar de fe en los procesos de transformación social, ya que ésta es concebida como propiedad de las religiones, solo para la vida privada de los creyentes, y también se la ha considerado como puro idealismo sin argumentos científicos y de la razón en los análisis de la sociedad.

Esta manera de entender la fe empezó a cambiar en Latinoamérica con el surgimiento de la teología de la liberación, que permitió que los cristianos de diversas iglesias, desde una relectura de la Biblia y un compromiso con su realidad participaran de procesos revolucionarios y transformación social, junto con otros sectores sociales y políticos. La teología de la liberación, de esta forma, hizo posible que muchas personas cristianas recuperaran la fe cristiana como motivación y fuerza para luchar contra la pobreza, resistir a la exclusión y contribuir con la búsqueda de la justicia y que permita la construcción de alternativas sociales. En esta perspectiva, la teología de la liberación recupera

la fe en el sentido que la vivieron los reformadores, y ella es entendida en la tradición protestante, como resistencia a todo poder humano que pretenda ser absoluto y de estar siempre en proceso de constante reforma.

Esto permite que hoy encontremos experiencias organizativas de comunidades e iglesias que consideran la fe como elemento valioso y necesario para construir alternativas sociales. Por esta razón, luego de conocer y compartir con algunas experiencias comunitarias, donde la fe tiene un lugar central en los procesos de resistencia y transformación social, puedo desarrollar una exploración teórica sobre este tema. Allí, he encontrado elementos que plantean argumentos y desafíos a las personas que afirmamos tener fe, para dialogar, aportar y articularnos con sectores sociales, que resisten al modelo hegemónico actual, el cual trata de imponerse como único, de modo que juntos ayudemos a construir alternativas sociales.

La fe aporta en la formación de la modernidad

En la historia, la relación entre la fe religiosa y la estructura de la sociedad, ha asumido diversas formas, según se han organizado los seres humanos social y políticamente. Al analizar esta relación, se observa que, en algunos casos, el análisis de la fe se centra en la perspectiva marxista clásica, que ve a la fe religiosa como una fuerza conservadora que contribuye a justificar y mantener determinado sistema de organización política y social.

Otros estudios parten, de lo que algunos consideran como la ciencia funcionalista. Uno de estos análisis es el de Max Weber, quien muestra como la influencia de ciertos ideales religiosos contribuyó a formar una mentalidad económica moderna, que permitió romper con el **ethos** económico de la Edad Media (1985, p. 18).

En su estudio, Weber analiza que, cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de los países europeos en lo que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve con notable frecuencia un fenómeno que había sido discutido en la prensa y en los congresos católicos en Alemania. Este fenómeno es “el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresa capitalista, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial” (1985, p. 27).

Al preguntarse cuál es la causa de este fenómeno, Weber responde: “El hecho obedece en parte a motivos históricos, que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que, la adscripción a una determinada confesión religiosa, no aparecen como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencias de los mismo” (1985, p. 28). Desde esta perspectiva él afirma:

Ciertamente, la ruptura con el tradicionalismo económico parece ser un momento excepcionalmente favorable para que el espíritu se incline a la duda ante la tradición religiosa y acabe por rebelarse contra las autoridades tradicionales. Pero conviene tener en cuenta un hecho que hoy suele ser olvidado: la reforma no significó únicamente la eliminación del poder eclesíástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada (1985, pp. 28-29).

De esta forma, Weber demuestra como los ideales religiosos de los diferentes grupos que participaron en el desarrollo histórico de la Reforma protestante contribuyeron a dar sentido a una ética y un estilo de vida ascética, que engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista y no sólo de éste, sino también de la misma civilización moderna. Este es: “la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional” (1985, p. 257). De esta forma la razón y la profesionalización han dominado en la modernidad occidental.

Además, Weber constata que el capitalismo victorioso no necesitó ya de este apoyo religioso, ya que éste descansa sobre fundamentos mecánicos, y la idea del “deber profesional” ronda de por vida en las sociedades de origen protestante como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. Al respecto él afirma: “El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica”. (1985, p. 259).

Al terminar su estudio, Weber analiza la forma como funciona el capitalismo en Estados Unidos de América, donde el afán de lucro está exento

de su sentido ético-religioso que le dieron origen, y más bien propende a asociarse con pasiones puramente mundanas, las que a menudo le dan un carácter semejante a un deporte. Ante la pérdida de esta perspectiva ética-religiosa él afirma:

Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución, surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá toda una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los últimos hombres de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón (1985, pp. 259-260).

Me interesa resaltar hasta aquí, la forma como Weber muestra el valor y la fuerza de las ideas religiosas y de la fe reformada protestante en la transformación social, que se dio en el nacimiento de la modernidad, así como también la advertencia de Weber del peligro cuando se pierde este elemento ético-religioso y en su lugar se pone una dinámica mecánica, materialista, secularizada y sin espíritu, en la vida de las personas, y en el funcionamiento de la sociedad, como creo que se ha instalado en las sociedades occidentales como el paradigma dominante en nuestro tiempo. Por esta razón, la perspectiva de valorar la experiencia, lo religioso y la fe, como una fuerza que contribuye en la transformación de la sociedad, están siendo revisadas por analistas y académicos, que habían hecho una crítica a la religión, la cual consideraban como fuerza conservadora.

Recuperar la fe como fuerza de transformación social

Uno de los analistas sociales que contribuye a valorar la fuerza de la fe en los procesos de transformación social es Pablo González, quien sostiene que la evolución de las ciencias y las creencias religiosas han vivido más o menos juntas, y constatan que la superioridad de las ciencias de occidente en conocimiento y transformación del mundo, no se entienden sin las creencias de los griegos del siglo VI a.C. o sin las creencias judeo-cristianas (2004, p. 359). Al respecto él afirma:

La religión cristiana, en sus versiones rebeldes, contribuyó por su parte con otro tipo de creencias profundas que influirían en las ciencias

humanas y en los paradigmas alternativos más radicales, incluyendo los del pensamiento crítico liberador y revolucionario que en el siglo XIX iniciarían Marx y Engels. El legado de los profetas de Judea que anunciaban el Reino de Dios en la tierra, adquirió una expresión ecuménica cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehová no sólo el Dios de los hebreos sino el de todos los pueblos del mundo, y creyeron, con esa convicción que sólo muestra su carácter en la expresión de la fe, que Jesús era hijo de Dios, y que la tarea mediadora del Hombre-Dios, y la de sus sucesores, consistiría en construir el mundo de Dios en la tierra sacando de los recintos sagrados a los comerciantes, y de la Tierra Santa a los romanos, prefiguraciones de todas las revoluciones, los burgueses y los colonialistas (2004, pp. 362-363).

Así, según González, mientras que las demás religiones daban importancia a la contemplación, la meditación, y la salvación personal, el cristianismo que originó Jesús y fue continuado por sus seguidores, propuso la salvación de todos los pueblos. De esta forma, sus creencias y la fuerza de la fe contribuyeron a que surgiera el paradigma científico alternativo más profundo, “el que viene del pensamiento crítico y el marxismo, un paradigma por cierto muy distinto frente al que domina a la —ciencia normal— o hegemónica con todas sus variantes”. (2004, p. 363).

De acuerdo con esto, hay dos paradigmas hegemónicos: el mecánico y el que se estructura alrededor de las tecno-ciencias. Junto con estos dos, hay un tercer paradigma alternativo que proviene de Marx y Engels, el cual ha estado presente, aunque algunos no lo reconocen como ciencia (Ibídem). Pero, para González, los movimientos alternativos, que asumen el pensamiento crítico, no han hecho suyo —críticamente— el conocimiento y el uso de los métodos complejos para afrontar el nuevo conocer-hacer de las fuerzas dominantes. (2004, p. 387).

En esta perspectiva, un aspecto de interés en este estudio es el tema de la relación entre estas nuevas ciencias, el pensamiento crítico y el conocimiento religioso o la fe en perspectiva, no solo religiosa sino humana. El tratamiento de esta relación implica superar problemas relacionados a traducir, dialogar, y eliminar falsas diferencias, entre quienes integran las fuerzas alternativas, ya que: “Una de las falsas luchas que promueve el poder conservador es la

lucha entre distintas religiones, otra es la lucha entre pensamiento crítico y el pensamiento religioso” (González, 2004, pp. 422-423).

González afirma que construir alternativas en este proceso requiere desentrañar simpatías y afinidades que dan fuerza, y que vienen de varias civilizaciones y tradiciones científicas, las cuales tienen distintas creencias, filosofías y saberes. En esta perspectiva él dice:

Realizar tamaña empresa desde la posición religiosa, filosófica o científica de la civilización en que uno vive con respecto a quienes vienen de otras posiciones es base esencial de un nuevo vademécum de la alternativa global. El punto de partida del mismo corresponde en el orden religioso a la redefinición política de las religiones por los creyentes de las mismas. Obliga a la reinterpretación de las creencias propias en tanto éstas respetan los dogmas teológicos de otros creyentes. El problema de la liberación de los creyentes y de los no creyentes deja de ser teológico en sus luchas contra la opresión y la explotación que ejercen los ricos y los poderosos, contra el yugo de los imperios y los tiranos. El universo de filosofías y creencias de los explotados, de los oprimidos, y de quienes marchan con ellos, impulsa un diálogo ecuménico con traducciones precisas en las palabras y los hechos. Ese diálogo tiene que darse también entre el pensamiento crítico y las religiones (2004, p. 423).

En esta visión de diálogo y de repensar la religión dentro de las sociedades modernas del conocimiento, necesitamos reflexionar y aportar para construir alternativas. Así, la cultura actual nos pone en la situación de elaborar un conocimiento más cercano a la experiencia religiosa y a la sociedad moderna. En esta perspectiva el conocimiento en relación con la fe empieza a ser valorada de la siguiente manera:

No es el conocimiento religioso conceptual hecho fe o teologizado que, vemos no satisface, sino el conocimiento que es total y únicamente experiencia, el conocimiento no conceptualizado porque no es mediatizado ni conoce mediante representaciones. Un conocimiento radical, integral y total, que es sentir, percibir y actuar. Este es el tipo de conocimiento que satisface religión y ciencia, contemplación y modernidad, porque se trata de verdadero conocimiento espiritual,

implica, sumerge y engloba la totalidad del ser humano y a la vez no es mítico y, por ende, dogmático, todo lo contrario, es pura experiencia, pura verificación, puro dato; como el arte convence por su propio ser. Cumple con la exigencia de la experiencia religiosa, porque se trata de un conocimiento específicamente religioso, no interesado ni egocentrado, no dual, silencioso. Cumple con la exigencia del paradigma científico actual porque es conocimiento, se construye como tal, en condiciones de creatividad y libertad total y es capaz de validar y valida sus hallazgos como realidades comprobadas y no ya creídas (Robles, 2001, p. 311).

De esta manera, el pensamiento crítico y alternativo actual está lejos de afirmar que las religiones de por sí son —el opio de pueblo—, dado que se reconoce y valora el recurso a la espiritualidad y la fe para las resistencias y la construcción de alternativas sociales. De acuerdo con esto la presencia de visiones religiosas, forma de entender las relaciones sociales, y de construir conocimiento, pueden ser una fuerza poderosa que articule a creyentes y no creyentes para luchar juntos por sus esperanzas y utopías. (González, 2004, p. 423).

F. Hinkelammert aporta criterios sobre el tipo de religión y fe, que en principio ayudan a construir alternativas sociales, que proceden de su forma como entiende la crítica que Marx hace a la religión. Él analiza la crítica a la religión formulada por el joven Marx y afirma que es posible hablar de un paradigma de crítica de la religión en estos términos:

1. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.
2. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” o tratado como tal (2010, p. 139).

El Marx posterior continúa su crítica a la religión, pero la transforma en crítica del fetichismo. De esta forma no hay ruptura o sólo un cambio de palabras, sino un énfasis diferente, deja de hablar de los dioses celestes y empieza a enfatizar los dioses terrestres, a los cuales llama fetiche. Así, se

concentra en criticar los fetiches del mercado, del dinero, y del capital. Pero esta crítica no se dirige a determinada religión. Su pretensión es hacer una crítica universal a todas las religiones que contribuyen a que:

(...) el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política y se dirige en contra de los dioses terrestres cuya presencia se puede experimentar, lo que le permite enfocar su crítica en la economía política (Hinkelammert, 2010, p. 140).

Según Hinkelammert, esta crítica de la religión en forma de crítica al fetichismo, penetra todas las obras posteriores de Marx, pero el marxismo posterior tiende a hacer desaparecer esta crítica del fetichismo de la economía política y ubicarla solamente en lo filosófico (2010, p. 147). Por esta razón él dice:

Hoy se trata de continuar desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. La crítica de la religión como crítica del fetichismo tendría que ser también desarrollada como crítica de los mitos del capitalismo actual y tendría que llegar a ser también una dimensión de la crítica de la economía política actual. El gran cambio que Marx inició, todavía está en camino (2010, p. 158).

A partir de este análisis, Hinkelammert advierte que la secularización que proclamó la modernidad no ha existido: “La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber”. (2010, p. 158). Esta desencantó algunos dioses para re-encantar el mundo con los dioses terrestres falsos del fetichismo del mercado, el dinero, y el capital. Así, vivimos un mundo encantado por estos dioses del mercado en los cuales la gran mayoría de personas ponen su fe, por lo cual, hace falta desencantarlo, para que podamos empezar a vivir una fe que anime la resistencia a estos dioses del mercado.

Poner el ser humano como ser supremo para el ser humano, implica este desencantamiento o desenmascarar a los dioses modernos del mercado para recuperar y vivir una fe en el Dios de Jesús. Esto implica un cambio radical en la relación de los seres humanos con el mercado, el dinero y el capital, que posibilita al ser humano concreto desencantar los dioses del mundo

capitalista. Se trata de quitar el valor sagrado al mercado en nombre del cual el ser humano es despreciado; y de hacer del mercado, el Estado, y de muchas instituciones, disponibles para actuar, y construir con ellas alternativas sociales al servicio del ser humano y la protección de la vida en todas sus formas. Se trata entonces de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encarcelan al ser humano y usurpan su libertad, su dignidad y el lugar del Dios que anuncia Jesús (Hinkelammert, 2010, p. 158).

Comunidades que resisten y crean alternativas desde la fe

En la experiencia he aprendido que quienes son capaces de desacralizar o desencantar al mundo de los dioses del mercado, el dinero y el capital, que destruyen la vida, son comunidades que resisten desde su fe humana y religiosa a las políticas gubernamentales. Estas políticas, en Colombia, durante las últimas décadas han promovido un modelo económico que propicia explotar en forma intensiva nuestra tierra y la naturaleza, y favorecer a empresas transnacionales ligadas a grupos económicos nacionales. Estas acentúan el conflicto por la tierra y la lucha por el territorio, y estimulan nuevos procesos de expropiación, despojo y desplazamiento forzado. Además, deteriora los procesos sociales, compromete la soberanía y seguridad alimentaria de la mayoría de la población. (Justicia y Paz Colombia, 2011).

En este contexto en Colombia, surgen comunidades en resistencia que integran su fe humana y religiosa para resistir y construir procesos de transformación social. Este trabajo se centra en las comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas de Cacarica, Jiguamiandó y Curvadadó, ubicadas en la región del Urabá chocoano. Estas comunidades evidencian algunas de las formas como a través del tiempo, la región y sus pobladores, han sido vistos por los intereses económicos de grupos nacionales y transnacionales.

En estas comunidades se evidencian temas tales como la guerra, el despojo al que son sometidos y el modelo que promueven intereses ligados al Estado, para producir crecimiento económico sacrificando vidas humanas. Para ello, los grupos políticos y económicos dominantes desarticulan procesos sociales organizativos, se apropian de fuentes de vida de la naturaleza, las que se convierten en mercancía que incrementa la riqueza de grupos nacionales e

internacionales. Estas comunidades reaccionan oponiéndose a tales prácticas y construyendo procesos concretos para reasumir sus vidas y las relaciones entre ellas, y para la protección de la biodiversidad de la naturaleza.

Al analizar la ubicación territorial de estas comunidades, ésta coincide con la presencia de paramilitares, de bandas criminales ligadas al narcotráfico, del ejército y las guerrillas. Ellas son zonas de explotación minera, mega proyectos agroindustriales de producción de biocombustible y zonas de grandes proyectos de intercambio comercial y turístico. Esto parece ser más que una simple coincidencia, porque éstas son zonas estratégicas para el Estado, para las empresas privadas nacionales e internacionales y para los grupos armados. En estos territorios existen una inmensa riqueza que está en disputa. Esto genera escenarios de enfrentamientos armados entre la fuerza pública y las guerrillas, persecución y asesinato de líderes sociales y el desplazamiento forzado de la población.

Esto, en razón de los recursos mineros, la biodiversidad, y las posibilidades comercial y turística de esta región, además de su posición geográficamente estratégica. Así, en las últimas décadas este territorio empezó a ser importante para los intereses económicos y los diversos poderes presentes en ese lugar. Por un lado, el interés de grupos nacionales e internacionales de expropiar el territorio a sus dueños, produjo desterritorializar con estrategias de guerra que parten de para institucionalizar el estado, e intentar cooptar la mente y el espíritu de sus habitantes ancestrales.

Ante esta realidad, campesinos, afrodescendientes e indígenas asimilan los efectos de las estrategias de guerra que se dirigen contra sus comunidades. Ellos, a partir de la fe en sus cosmovisiones ancestrales y creencias cristianas, se afirman en sus derechos y hacen visible su situación en la medida que — desde sus formas de pensar y actuar— se organizan. Dicho de otra forma, se acomodan, resisten y crean sentido sobre sus vidas y su territorio, traspasando fronteras de lo local a lo nacional-internacional; así generan solidaridad para su resistencia a la guerra y al modelo económico que se trata de imponer (Mera Montilla, 2006).

Así, en este contexto, los hombres y mujeres que pertenecen a estas comunidades, a partir de su diversidad cultural, religiosa y política se articulan

y organizan para resistir a este modelo económico y a los intereses de grupos económicos que los amenazan y desplazan para apropiarse de sus tierras. La resistencia de estas comunidades se inicia con el retorno a las tierras de las cuales fueron expulsados en forma violenta. Retornan a su territorio después de anunciar públicamente al gobierno su regreso, y comprometerlo por escrito con algunas medidas de protección.

De esta manera, ellos retornan a sus tierras con algunas garantías mínimas —en medio de la guerra— pero, con un proyecto social, cultural y económico definido, que ellos llaman proyecto de vida. El regreso a sus tierras y sus caseríos, lo hacen acompañados por personas de organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos e iglesias, quienes contribuyen a su protección para que ellos puedan permanecer en las tierras a donde han retornado.

Cuando estas comunidades regresan reconocen que vivirán la realidad de la guerra, el miedo y la angustia de la muerte. Ante esta situación las comunidades reafirman la fe en sus cosmovisiones, sus creencias religiosas y la dignidad como pueblos afrodescendientes, indígenas, y mestizos. Se acogen y reclaman el Derecho internacional humanitario, que les permite exigir a todos los grupos armados, a no ser involucrados en la guerra y a no movilizarse dentro de su territorio. Así, estas comunidades crean zonas humanitarias, que se convierten en espacios donde desarrollan su proyecto de vida comunitario, viven su fe política y religiosa de manera resiliente para transformar la situación de guerra en condiciones de vida digna para ellos y su territorio.

Desde estas zonas humanitarias, esas comunidades se acomodan ante los efectos de la guerra, los bloqueos económicos, las persecuciones, las desapariciones y los miedos que produce la presencia de sujetos guerreros que amedrentan a la población. Este proceso es fundamental para las comunidades, que buscan proteger el territorio y cuidar la biodiversidad. Esto les lleva a realizar jornadas para tumbar plantaciones de palma africana de la cual se deriva el agro-combustible y detener proyectos mineros y megaproyectos comerciales y turísticos (Mera Montilla, 2006).

En cuanto a sus proyectos de vida, estas comunidades son conscientes que necesitan construir procesos sociales a largo plazo, que incluyan al

menos estos aspectos: a) un proyecto cultural y social propio, que conlleve la diversidad étnica y cultural, como valor y principio a tutelar; b) un modelo económico para la vida y el bienestar general, que produzca felicidad y libertad a las personas; c) una institucionalidad y un derecho propios; d) la defensa de los recursos hídricos, mineros y de biodiversidad, como patrimonio colectivo y comunitario; e) la realización de plena autonomía, soberanía y libre autodeterminación de los pueblos, la cohesión social y la unidad con otras comunidades en resistencia; lo que implica una ética de resistencia y de construir una nueva subjetividad; y, f) hacer alianzas estratégicas y participar en redes sociales que trabajan para construir otro mundo posible. (Codacop, 2004, p. 132).

Algunos de estos aspectos son desarrollados por estas comunidades al intercambiar saberes, sus espiritualidades y experiencias productivas, que incluyen cultivar plantas medicinales, criar pollos, cerdos y otros animales sin alimentos de engorden, compartir sistemas naturales de cultivo, almacenar y deshidratar de forma orgánica frutas, piscicultura, conservar forestales y humedales e intercambiar semillas agroecológicas.

Esta forma de recuperar saberes ancestrales y dialogar sobre prácticas agroecológicas, fortalece su fe al hacer posible una alternativa social por medio del desarrollo de experiencias productivas, que permite consolidar un modelo de soberanía alimentaria. Además, ellos transforman la materia prima en alimento y lo comercializan e intercambian en forma interna y externa entre las organizaciones, y los grupos de consumidores organizados a través de encuentros de saberes. Así, ellos reconstruyen las relaciones entre las comunidades y con la naturaleza; y, elaboran un nuevo sentido de la espiritualidad, la economía y las condiciones que se necesitan para que grupos y personas vivan vidas más dignas y plenas.

Estas comunidades, también participan en la Red de alternativas a la impunidad y la globalización del mercado, que es un espacio de organizaciones y comunidades en resistencia civil que defienden la vida y el territorio. Ellas buscan empoderarse en torno a los aspectos agroecológico, político y jurídico, para hacer frente a políticas de extracción del estado colombiano, las multinacionales, y los sectores capitalistas con diferentes megaproyectos disfrazados de bienestar social.

Esta Red busca ser escenario de articulación de diversos sectores del campo y urbano, donde se diseñan, intercambian y fortalecen estrategias para proteger la cultura, mantener las tradiciones ancestrales y fortalecer el aprendizaje de las experiencias de producción agroecológica, cultural y de soberanía alimentaria como derecho fundamental de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas. De esta forma, en los últimos años, esas comunidades participan en encuentros de intercambio con otros procesos similares en Colombia y en la región de diversas ciudades de América Latina, de carácter interétnicos y participan en la minga de resistencias social y comunitaria, liderada por un sector de pueblos indígenas y sectores sociales.

Fe que articula resistencias y crea alternativas sociales

Hasta aquí pueden verse elementos teóricos y experienciales que resaltan ideales humanos, políticos y religiosos, desde donde se sustenta la fe presente en comunidades para resistir al orden establecido y construir nuevos sentidos que permiten participar a nivel personal y comunitario en procesos de transformación de la sociedad.

En estos, la fe cobra fuerza cuando analizamos su rol en estos procesos de resistencia y construcción de alternativas sociales. Gallardo (2006) afirma que la fe religiosa o espiritual —vista desde una perspectiva histórica y social— se constituye a partir de un sentimiento de trascendencia del ser humano: “Estos sentimientos parecen constitutivos de la especie y de sus comunidades, porque aparecen en todas sus sociedades” (p. 334).

El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo hace referencia a una “fe antropológica”, vista como una dimensión humana, la que tienen las personas religiosas y no religiosas. Él explica esta fe así:

(...) cada hombre, por ser libre, estructura el mundo de lo que, para él, va a tener sentido y valor, fiándose de otras existencias que son testimonios de cómo puede vivirse una existencia humana satisfactoria. Escoge dentro de ese acervo testimonial. Y todos lo hacen: los que, después, vamos a llamar virtuosos y criminales, mediocres o héroes. Esta opción estructuradora, aunque surja ligada a uno o varios testigos, es compleja. Como es compleja una existencia que tiene que enfrentar

siempre situaciones diferentes y elegir, en cada una de ellas, lo que sea lo más coherente posible con el valor que es tenido por supremo y que siempre está presente y activo en la mente (normalmente traducido más en imágenes que en términos abstractos). Tenemos así un valor o constelación de valores dominados por uno que la fe ha entronizado como absoluto (1994, s.p.).

Por su parte Leonardo Boff, dice que esta fe antropológica tiene su origen en la trascendencia del ser humano. Esta fe hace que: “seamos esencialmente seres de protestación, de acción de protesta. Protestamos continuamente. Nos negamos a aceptar la realidad en la que estamos inmersos, porque somos más y nos sentimos más grande que todo lo que nos rodea” (2002, p. 25). Además, él afirma que como seres humanos estamos siempre proyectándonos hacia fuera y construyendo nuestro futuro, ya que la trascendencia nos da una dimensión de apertura, de romper barreras, de superar prohibiciones y de ir más allá de los límites (Boff, 2002, p. 32). De esta forma, la dimensión de la trascendencia hace que seamos un nudo de relaciones que se puede comunicar en todas las direcciones y nos convierte en un ser creativo que piensa y construye alternativas. Él resume la trascendencia del ser humano así:

Y si no consigue pensar, se resiste y se rebela, se alza y protesta, ocupa tierra y funda otro orden, otro derecho difuso ligado a la vida, ligado a la libertad. No el derecho que encuadra, que privilegia y que afirma: —ésta es la norma; esto es lo correcto; esto es lo constitucional—. La vida, en especial cuando es sometida a coacción, busca e idea otras formas de ordenamiento de la realidad. Es su trascendencia la que le confiere esta libertad creativa. Libertad al menos para protestar y rebelarse (Boff, 2002, p. 43).

Generalmente, el origen de la trascendencia, que genera la fe se ha ubicado en las religiones, pero, según Boff, esto no siempre ha sido así. La trascendencia ha estado presente en toda la historia de la humanidad, que ha permitido al ser humano trascender los límites impuestos por sistemas sociales, políticos y por la naturaleza para poder vivir (2001, p. 35). Por esta razón, Gallardo dice que hay una fe religiosa ligada a las religiones y también hay una fe antropológica ligada a la trascendencia del ser humano. En esta perspectiva, la fe antropológica “consiste en un sentimiento de confianza y esperanza en que los seres humanos actuando como fuerza social pueden

crear mejores condiciones de existencia y gozar de mayor libertad, autonomía y autoestima” (2006, p. 337). Houtart amplía esta perspectiva de la siguiente manera:

La fe no se agota en sus funciones sociales. Ella excede también la posición del individuo en sus relaciones sociales y su proyecto de vida. Ella permite, al reunir todos estos aspectos, alimentar una esperanza personal y colectiva y vivir el presente en función de una utopía en construcción permanente (Houtart, 2001, p. 17).

A su vez, Robles afirma que esta fe no puede ser una fe de creer y aceptar verdades sean religiosas, científicas o de otra índole, sino que ella necesita ser experiencial de lo buscado y hallado más allá de todo conocimiento interesado y representacional. Esta fe se sustenta en que hoy sabemos que la historia no tiene sentido, no tiene un fin axiológico. “No hay una mano blanca que le imprima dirección, la oriente y la conduzca. Somos nosotros los que tenemos que darle un sentido, construir valores, darle una orientación y conducirla. Ninguna realidad, principio o fuerza meta-social lo hace por nosotros” (Robles, 2001, p. 253).

Desde esta perspectiva, somos los seres humanos quienes damos sentido y ponemos nuestra fe en la historia para hacer esta realidad. Por esta razón, concordamos con Hinkelammert y Mora cuando ellos proponen la necesidad de superar la división entre el humanismo ateo y el religioso en el pensamiento crítico. Ellos afirman al respecto:

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista (2011, p. 7).

En esta perspectiva de la fe, lo que está en juego es la vida del ser humano. San Ireneo ya expresó esta preocupación cuando dijo: “**Gloria dei, vivens home**”, la gloria de Dios es que el hombre viva. Así, quienes tienen fe religiosa y antropológica-humanista pueden actuar juntos, y cooperar en un

proyecto común de construir alternativas sociales, políticas y económicas, que permitan a las personas vivir de manera digna y así superar a las instituciones que humillan al ser humano. Esta fe permite participar en la construcción de alternativas que traen esperanza y utopía, de que otro mundo es posible, donde haya justicia y se respete la dignidad de la humanidad y de toda la creación de Dios.

Así, el sujeto de esta fe, sea religiosa o antropológica-humanista, es un ser encarnado en la historia que se desarrolla en la trama evolutiva de la vida, y esta inextricablemente ligado como persona a la experiencia social y de lo trascendente, a las tecnologías cognitivas, sociales, físico-químicas, biológicas y comunicacionales con las que convivimos: “El sujeto encarnado disfruta del poder de la creatividad y de la elección, pero debe hacerse cargo del mundo que ha creado.” (Najmanovich, 2005, pp. 41-42).

De acuerdo con esta forma de entender y vivir la fe cuando el sujeto se entiende y la sociedad se construye, desde la vivencia subjetiva de la libertad y la creatividad, surge la resistencia a toda estructura social que pretenda ser absoluta e intenta esclavizar para impedir el poder creador tanto de las personas como de los grupos sociales, quienes añoran que el mundo desarrolle esta capacidad de las personas y las comunidades.

De modo que, resistir a partir de esta forma de comprender la fe ante sistemas sociales injustos y construir alternativas, no es una idea que se use recientemente, ni es propia de un momento histórico particular. Ella se ha usado a lo largo de la historia humana por grupos al margen del poder del Estado o de los gobiernos, para oponerse en forma activa o pasiva a estructuras y políticas que les impiden ser libres, para crear nuevas relaciones en la sociedad. Podemos decir que esta fe fue la que descubrió Lutero y guio a los reformadores del siglo XVI para iniciar la transformación de la iglesia y que nos anima a estar siempre en proceso de Reforma.

Desafíos desde la fe para construir alternativas sociales

Desde esta perspectiva, recuperar la fe que vivieron los reformadores es indispensable para generar procesos de resistencia y de construcción de la esperanza de una sociedad donde haya vida abundante, tal como la anunció

Jesús. La recuperación de esa fe permite que personas desde motivaciones espirituales, humanas, y sociales, se junten en procesos que deslegitimen un sistema político y económico que produce pobreza y sufrimiento en las personas y destruye la naturaleza, para crear alternativas al mismo. Houtart plantea este desafío así:

Es por eso que la relación de la fe y la política nos llevan a buscar alternativas al sistema, no solamente de regulaciones, en los aspectos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en el planeta. Es decir, alternativas de la relación con la naturaleza: no podemos seguir viéndola como un lugar de explotación, sino de respeto como fuente de vida alternativa a la concepción de la economía: no podemos seguir privilegiando el valor de cambio, es decir, lo que vale como mercancía que es la base de la lógica capitalista: es necesario recuperar el valor de uso de todo lo que producimos, de los bienes y servicios. Hay que pensar en la organización social y política de la vida mundial y local con el fin de desarrollar una democracia generalizada en todas las relaciones humanas y todas las instituciones (2011, p. 39).

De esta forma, quienes explicitan su fe y espiritualidad, sea por motivos religiosos o sustentada en la trascendencia del ser humano, es necesario que la vivan como una fuerza creativa y aprendiente en medio de la incertidumbre en que vivimos, para que su fe contribuya en los procesos que construyen alternativas sociales. Una fe así, parte de la cotidianidad de la vida, no se guía por dogmas, ni se sustenta en el poder, sino que, desde la trascendencia religiosa o humana, ella da sentido la historia, donde las personas en comunidad aprenden a resistir a los sistemas que matan, para construir en el presente su esperanza de vida digna. Para lograr esto, quienes viven este tipo de fe inician procesos personales y comunitarios de transformación, que poco a poco van articulando en una gran red de resistencias de los diversos grupos afectados por un sistema social que deshumaniza las personas y destruye la naturaleza.

Así, puedo afirmar que la Reforma protestante fue posible por esta forma de entender y vivir la fe, que hizo posible que Lutero y muchas otras personas de su tiempo decidieron ser transformadas por la gracia de Dios para transformar la sociedad y generar un nuevo paradigma de vivir el evangelio en el mundo.

Este proceso nos desafía a valorar y profundizar en la fe, como elemento que articula las cosmovisiones y la experiencia de diversos pueblos, culturas y grupos sociales, a partir de los cuales aprendemos a construir alternativas sociales. Así, la fe ayudará a recuperar la sensibilidad y la creatividad que permita trabajar por nuestra esperanza y recrearnos como seres humanos, para reconstruir nuestras relaciones sociales y con la naturaleza, generando nuevos sentidos y conocimiento al servicio de la protección de la vida en todas sus manifestaciones.

Referencias

- Boff, L. (2006). *La fe del islam nos cuestiona*. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=156>
- _____. (2002). *Tiempo de trascendencia. El ser humano como un proyecto infinito*. Santander, España: Editorial Sal Terrae.
- Codacop (Corporación de Apoyo a Comunidades Populares). (2004). *Nuestras memorias de resistencia*. Bogotá, Colombia: Codacop.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona, España: Ediciones Antropos.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2011). *Elementos para la reconstitución del pensamiento crítico*. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/component/content/article/58-goticas-de-economia-critica/271-elementos-para-una-reconstitucion-del-pensamiento-critico.html>
- Houtart, F. (2011). La fe en la política. En: *Revista Justicia y Paz*, 17, Bogotá, Colombia.
- _____. (2006). *Sociología de la religión*. Tercera edición. Bogotá, Colombia: Proyecto Justicia y Vida/Ruth Casa Editorial.
- _____. (2001). *Mercado y religión*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Justicia y Paz en Colombia. (2011). *Declaración final Encuentro de paz Barrancabermeja. 12- 14 de agosto*. Barrancabermeja, Colombia: Justicia y Paz.
- Londoño, J. E. (2016). La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos. En: *Revista Reflexus*, 16.

- Mera Montilla, G. S. (2006). *Guerra, desterritorialización, resistencia y resignificación en las comunidades afrodescendientes del Cacarica, Jiguamiandó y Curvaradó, Bajo Atrato chochoano*.
- Miegge, M. (2016). *Martin Lutero. La reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Najmanovich, D. (2005). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Robles, J. A. (2001). *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Autónoma.
- Segundo, J. L. (1994). Revelación, fe y signos de los tiempos. En: *Revista Pasos, segunda época*, 56.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España: Ediciones Orbis.



Capítulo 9.

Capítulo 9.

Capítulo 9.

Capítulo 9.

Capítulo 9.



CAPÍTULO 9

La misión de Dios en un mundo caído entre ladrones: La educación teológica y la resistencia al imperio en koinonia con sus víctimas¹

Chris Ferguson

Antes que nada, le doy muchísimas gracias al Dios de la Vida por el largo y fiel aporte y la visión ecuménica del Senado de la Universidad de Serampore, en cuanto se acerca a los 200 años de la educación teológica creativa y contextualizada, sirviendo la misión de Dios en la India, inspirado y dando forma a la educación teológica alrededor del mundo, siempre enfocada en la misión.

Doy especialmente gracias y expreso mi personal y humilde agradecimiento profundo al maestro y al presidente por su liderazgo y visión. Agradezco también al registrador y al secretario del Senado por su duro trabajo y fiel praxis. No hay palabras suficientes para expresar mi humilde agradecimiento, por el abrumador honor y el inesperado privilegio que me fue concedido al hacerme la invitación para hablar ante esta convocación. La invitación ilustra la profundidad de conciencia y compromiso en el sabio y profético liderazgo del Senado al seguir atravesando fronteras entre diversos contextos, así firmemente arraigado en la pluralidad y particularidad de las culturas y los contextos de la India.

1 Discurso de Convocación de la 89na Convocación del Senado de la Universidad de Serampore, Facultad Teológica Trinidad, Dimapur. Traducido por la Dra. Alicia Winters, misionera jubilada de la PC(USA).

“El ladrón no viene sino para hurtar y matar y destruir: yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia” (Juan 10:10).

Introducción

Comenzamos confesando al Dios de la Vida:

Para nosotros, ver y comprender que todo lo que hacemos en la educación teológica está fundamentado en el Dios viviente y en la misión de Dios. Lo que hacemos es revelado y vivido en Jesús a través de su poder liberador. Buscamos a Dios y Dios nos lleva a la vida. Abrazar a Dios es abrazar la vida. Abrazar la vida es amar y servir a Dios. Jesús a quien proclamamos es la Vida del mundo. Y, nuestro mundo es un mundo de injusticia y sin paz, un mundo que enfrenta grandes amenazas a la vida.

Así que comenzamos apuntando a Dios y a la propia la misión de Dios en nuestro mundo quebrantado.

El Rabino Abraham Heschel, conocido teólogo judío-americano y líder en la lucha por los derechos civiles, a menudo contaba una historia sobre lo que le preocupaba a Dios, lo prioritario entre todos sus pensamientos. Heschel decía que la primera cosa que Dios hace en la mañana, antes del desayuno, era reunir toda la compañía del cielo y preguntar, “¿Dónde se halla en toda mi creación lo que necesite remendarse hoy?” Esta obsesión de Dios con “remendar el mundo” se llama en la tradición judía, “**Tikkun Olam.**” Toda la misión de Dios -actuar, amar, redimir, liberar, sanar y reconciliar-, tiene que ver con remendar -remendar al mundo del quebranto de la muerte y dominación para una creación vibrante con vida abundante.

La misión de Dios, tal como se revela en Jesucristo, en el poder del Espíritu Santo, es lo que reúne y llama a cada uno de nosotros hoy. Cada graduado aquí, cada iglesia, cada facultad y seminario está aquí renovado y equipado como siervos y agentes de la koinonia de la **Missio Dei.** Este es el urgente y completo propósito de nuestra educación teológica, equiparnos como koinonia misionera para remendar el mundo. Enfocamos todo lo que hacemos para compartir la obsesión de Dios de remendar el mundo, como se ve en Isaías 58:12, “Y serás llamado reparador de portillas, restaurador de calzadas para habitar.”

Esta urgente necesidad de enfocar la iglesia y la educación teológica, uniéndonos a Dios en la **Misio Dei**, está fuertemente enfatizada en la comunidad ecuménica. Esta urgente necesidad recibe inspiración y poder de las voces del sur global. En la nueva Declaración de misión del Consejo Mundial de Iglesias, titulada *Juntos por la vida: Misión y evangelismo en contextos cambiantes* (2012), se proclama en las afirmaciones finales:

Afirmamos que el propósito de la misión de Dios es plenitud de vida (Juan 10:10) y que este es el criterio para discernimiento en misión.” Por lo tanto, somos llamados a discernir el Espíritu de Dios dondequiera que haya vida en su plenitud, especialmente en la liberación de pueblos oprimidos, la curación y reconciliación de comunidades destrozadas, y la restauración de toda la creación. Somos desafiados a apreciar aquellos espíritus, presentes en diferentes culturas, que afirman la vida y también a estar en solidaridad con todos los que están involucrado en la misión de afirmar y preservar la vida. Además, discernimos y enfrentamos espíritus malos dondequiera que se experimentan las fuerzas de muerte y negación de vida (No. 2).

Y más adelante, en el mismo documento, se dice, “Afirmamos que la misión del Espíritu de Dios es renovar toda la creación. “De Jehová es la tierra y su plenitud” (Salmo 24:1)” (No. 5).

En un devastador cambio del concepto tradicional de misión en Occidente, el documento además proclama:

Afirmamos que los pueblos marginados son agentes de misión y ejercen un papel profético, el cual enfatiza la plenitud de vida para todos. Los marginados en la sociedad son los principales socios en la misión de Dios (...) Nosotros tenemos que escuchar las voces desde los márgenes para oír qué afirma la vida y qué destruye la vida. Debemos girar nuestra dirección de misión hacia las acciones de los marginados. Justicia, solidaridad e inclusividad son expresiones claves de la misión (...) (No. 7).

Este cambio incluye una clara condena de la injusticia económica, afirmando que, “La economía de Dios está basada en los valores de amor y justicia para todos y en la misión transformadora que resiste idolatría en la economía del mercado libre” (No. 8).

¿Qué quiere decir comprometerse con la **Misio Dei** como el latido del corazón y el propósito final de todo lo que hacemos en la educación teológica? Es dejar de centrarnos en el pastor y la iglesia para enfocarnos más bien en la vida de las personas, la creación y la tierra, tal como éstos se perciben desde los ojos y el lugar de aquellos que se encuentran en los márgenes del poder y el privilegio. Para la iglesia y las instituciones de la educación teológica, es hacer hincapié en la vida abundante, siguiendo a Jesús de Galilea donde **Tikkum Olam** nos obliga a poner liberación, reconciliación, sanación, justicia económica, género, ecología y paz como el corazón de nuestra fe en Dios.

A fin de despejarse de todo lo que no afirme la vida o libere de la muerte y la dominación, la educación teológica en su forma, estructura e intención, en su mandato y método, ha de ser misionera -la misión de Dios, el **Tikkum Olam**, vida abundante para toda la creación y todo lo que en ella está.

El enfoque y la fuerza del Espíritu liberador de Dios se encuentra dondequiera en la creación que la vida sea amenazada. En términos bíblicos, vemos que la vida y el Dios de la vida se invocan en medio de nuestro sufrimiento. Llamamos al Dios Viviente y nos dirigimos a este Dios siempre que haya sufrimiento, opresión y muerte. La tierra que sufre y los pueblos que sufren claman pidiendo vida desde las profundidades.

Cuando orientamos todo lo que hacemos en la educación teológica en la **Misio Dei**, nos vemos llamados a salir de nuestras zonas de comodidad, para hacer frente a las profundidades de injusticia, opresión y sufrimiento para toda la creación, las personas y el planeta, como nuestro lugar y enfoque.

Leer las señales de los tiempos: Enfrentar al imperio

“Sabéis distinguir el aspecto del cielo; ¡más las señales de los tiempos no podéis!” (Mateo 16:3b).

“Sabemos que toda la creación gime a una (...)” (Romanos 8:22)

Todos los que formamos parte del Senado del proyecto educativo de la Universidad de Serampore, comenzamos nuestra vuelta hacia Dios confrontando las profundidades. Como miembros de la familia ecuménica

global, estaríamos de acuerdo con Ross Kinsler en *Diversified Theological Education: Equipping all God's People*, que el análisis de contexto es el punto de partida necesario para la teología y la educación teológica (Kinsler R., 2008).

Todos sabemos que vivimos en tiempos de gran urgencia, injusticia económica, desigualdad, aumento de guerra, desplazamiento forzado, y violencia militarizada. En el año 2004 la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas (AMIR) leyó las señales de los tiempos: “Un mundo sacudido y destrozado por una globalización económica desenfundada.” Luego condenó el hecho que ¡Nos toca vivir en un mundo escandaloso! *La Confesión de Accra* nombró un mundo de extrema opresión de la tierra y del pueblo -la política de crecimiento sin límite entre los países industrializados, la búsqueda de ganancia de parte de corporaciones transnacionales que han saqueado la tierra y creado pobreza masiva y desigualdad que conduce a la muerte. La crisis está relacionada directamente con la globalización económica neoliberal. Esta es una ideología que pretende quedar sin alternativa, exigiendo un flujo sin fin de sacrificios de parte de los pobres y de la creación.

Al interpretar las señales de los tiempos, *La Confesión de Accra* dice que, “Al mirar por medio de los ojos del pueblo pobre y sufriente, vemos que el desorden actual del mundo está arraigado en un sistema económico extraordinariamente complejo e inmoral defendido por el Imperio” (No. 11).

Usando el análisis social y económico, adoptando la perspectiva de los oprimidos junto con una crítica bíblica basada en la teológica, *La Confesión de Accra* nombró, interpretó y desenmascaró la naturaleza del actual orden mundial de muerte como la ideología y las creencias teológicas del sistema de dominación. *La Confesión de Accra* dice que la ideología neoliberal “hace la falsa promesa que puede cambiar el mundo por medio de la creación de riquezas y prosperidad. Reclama soberanía sobre la vida e exige una lealtad total que viene a ser idolatría” (No. 10). Vivimos en tiempos de Imperio -en términos bíblicos, ¡Babilonia!

En “Soñando un mundo diferente”, la siguiente definición elabora el concepto de Imperio presentado en *La Confesión de Accra*:

Hablamos de Imperio, porque discernimos una reunión de los poderes económico, cultural, político y militar en nuestro mundo de hoy. Esto lo

constituye una realidad de dominio sin señores, creada por la humanidad. Se trata de una abarcadora realidad global que sirve, protege y defiende los intereses de poderosas corporaciones, naciones, elites e individuos privilegiados, mientras que explota la creación e imperiosamente excluye, esclaviza y hasta sacrifica la humanidad. Es un espíritu penetrante de interés propio, hasta codicia -la adoración del dinero, los bienes y las posesiones. Es un evangelio de consumismo, proclamado a través de poderosa propaganda y religiosamente justificado, creído y seguido. Es la colonización de la consciencia, los valores y las nociones de la vida humana, por la lógica imperial, un espíritu que carece de justicia compasiva y manifiesta desprecio para con los dones de la creación y de la familia de la vida.

Aquí tenemos la verdad básica de nuestra realidad. Desde el 2004 las cosas se han empeorado y se encuentran más militarizadas. El impacto de la sobre-extensión neoliberal ha provocado muchas crisis interconectadas y enmarañadas. Esto deja insostenibles los paradigmas y las premisas de la actual vida social, política, ecológica y económica.

Por lo tanto, si bien estamos de acuerdo que nuestra praxis de educación teológica debe comenzar con un análisis contextual para que asumamos nuestro papel de participantes en la **Misio Dei** de remendar el mundo, nos toca discernir dónde la vida sufre la mayor amenaza. No es una tarea fácil.

El actual contexto y kairós es difícil de discernir. Una cosa clara es que nos enfrentamos crisis globales sistémicas de un nivel sin precedentes, de modo que el análisis del contexto resulta más fácil dicho que hecho. Tal como dice Ulrich Duchrow en un artículo en la publicación de Oikotree, *Life-Enhancing Learning Together*, “Anteriormente, hubiéramos definido “contexto” en términos locales, nacionales y culturales. Hoy día estas características específicas son codeterminadas por un sistema global que de por sí tiene muchas diversas dimensiones: económicas, ecológicas, antropológicas, psicológicas, etc., y todas ellas han de verse desde una perspectiva tanto histórica como interdisciplinaria. Así que nos toca un problema complejo.”

Vivimos en tiempos de imperio movilizados por una civilización que ha ido plasmada por el capitalismo. Las crisis sistémicas están al nivel del dominante paradigma de esta civilización, el cual se ha mantenido durante

500 años. El alcance global de la dominación se ha aumentado hasta un punto no sostenible. Hay cuestiones conceptuales y limitaciones para hablar de civilización, pero sirve para forzarnos a considerar todas las dimensiones del sistema y lógica imperial que nos está destrozando. En una consulta en 2007, el Consejo para Misión Global del Consejo Mundial de Iglesias llegó a la siguiente conclusión:

Hoy nos enfrentamos con una civilización que mata la vida. Se manifiesta en la injusticia económica, la destrucción ecológica, la amenaza de Imperio y la escalada del conflicto religioso. Esto nos obliga urgentemente a explorar la posibilidad de una civilización que afirme la vida, las relaciones, la coexistencia, la armonía con la creación, y la solidaridad con aquellos que luchan por la justicia.

Ellos notan que esta búsqueda encuentra su significado al abrazar las cosmovisiones indígena y del milenio como también las epistemologías no-occidentales.

Duchrow argumenta que, “Vivimos en un sistema global que mata la vida a la cual somos llamados por nuestra propia base bíblica.” Yo diría, más bien, que somos llamados por la **Missio Dei** y por el hecho de seguir a Jesús de Galilea. Hacemos una relectura bíblica en el espíritu de tradiciones distintas de la occidental a fin de buscar alternativas que afirmen la vida y nos desafíen a desarrollar la educación teológica como corresponde.

Nuestro contexto definidor es el imperio global. Luchamos ahora para entender la plena dimensión de las muchas crisis a nivel global y sus implicaciones. Las estructuras están construidas para extraer ganancias, acumular riqueza y poder para los muy pocos a costo de y sufrimiento de muchos. El incomprensible escándalo es que 1% de la población del mundo controla más riqueza que el otro 99%. Hoy, hay más personas desplazadas a la fuerza y desposeídos de sus tierras y sustento que nunca antes en la historia humana. El modelo de desmedido crecimiento y explotación está destrozando la creación. Haciendo uso del paradigma bíblico, podemos decir que vivimos bajo el yugo de la opresión babilónica. La trágica verdad es que todo el pueblo de Dios vive, muere y sufre en un mundo caído entre ladrones.

Enfrentada a la urgencia de las mayorías sufrientes y la explotación de la creación, la iglesia, junto con aquellos que son llamados para la educación teológica y la tarea de una reflexión teológica crítica, profética, y realizadora de vida, debemos sacudirnos y volver a dedicar todos nuestros esfuerzos a la resistencia al imperio. Tenemos que echar nuestra suerte con la misión de Dios, identificándonos con el pueblo que sufre y con la creación que gime.

El imperativo elevado en *La Confesión de Accra* nombra el sistema económico global, la injusticia ecológica y el imperio militar que defiende y saca beneficios de ello como hostil a la voluntad de Dios. Esta es la condición confesionaria en la cual la integridad de la fe está en juego; si defendemos la situación de injusticia y dominación e igualmente si dejamos de denunciar y resistirla; y por lo tanto dejamos de poner a Dios y la vida encima de los ídolos de la muerte. Se trata de un **kairos** global.

(...) y le entregaron el libro del profeta Isaías. Al desenrollarlo, encontró el lugar donde está escrito: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a pregonar el año del favor del Señor” (Lucas 4,17-19).

Además, al abrazar la fe bíblica, somos llamados a ubicar nuestra confesión en el fiel seguimiento a Jesús de Galilea. El contexto primario y definitivo de Jesús fue la ocupación imperial romana. Su vida, testimonio, muerte y resurrección encuentran expresión en resistencia al imperio en servicio al reino de Dios. Jesús se posicionó de lleno en el trayecto de la tradición bíblica de jubileo y crítica profética al imperio. Dios está en reto directo al imperio: un mundo libre de dominación en todo nivel de vida contra el mundo de la **Pax Romana**, repartidor de muerte. Nosotros nos situamos en la **Missio Dei** junto con Jesús el crucificado; eso es, con los marginados, excluidos, explotados, esclavizados, oprimidos, humillados e empobrecidos, en fin, con todas las víctimas del imperio y hasta con la tierra misma. Son víctimas de los aparatos y columnas de imperio, tales como clase, injusticia de género, casta, habilidades, edad, identidades sexuales, religión, y etnicidad y raza.

Nuestro contexto es el imperio en el clímax de una insostenible civilización de muerte. Somos llamados a confesar al Dios de la Vida, siguiendo el ejemplo de

Jesús para pararnos al lado de la comunidad y comunión del pueblo sufriente. Esta es la koinonia de las víctimas de imperio. La educación teológica es una expresión de la koinonia confesante. Se nos llama a encarnar y acompañar la **Missio Dei**, juntándonos a la obsesión de Dios con remendar el mundo y mejorar la vida para todos desde la perspectiva del crucificado. Al hacerlo así, nos estamos confesando bajo el peso de los cuerpos -los millones de cuerpos quebrantados por el imperio. Entonces somos llamados a cambiar nuestra ubicación, a entrar en comunión con los Dalits, con pueblos indígenas y tribales, con mujeres y niños. Nuestra comprensión del contexto debe cambiar para que nombremos y desenmascaremos el contexto global que da forma a nuestros contextos nacionales, regionales y locales. Necesitamos nuevas herramientas y nuevas aproximaciones interdisciplinarias. Debemos entender nuestro contexto específico como interconectado con el imperio global, impactado por época de crisis de la fallida “civilización” repartidora de muerte.

Desde los márgenes del poder y el privilegio, los agentes transformadores de la misión de Dios son las víctimas del imperio. Desde su perspectiva, todos podemos ver el mundo tal como verdaderamente éste es. Entre sus dones al quehacer teológico y a la ubicación de la educación teológica a la disposición total de los oprimidos, está el lugar de la deconstrucción epistemológica y el poder de los oprimidos para obligarnos a desenmascarar las mentiras que sostienen el mundo de opresión e injusticia. Margaret Atwood, autora canadiense, cita la sabiduría del nuevo milenio diciendo, “El mundo no se ve con claridad sino a través de lágrimas.” Más coloquialmente, algunos campesinos dicen, “Si quieres saber de gatos, preguntale a un ratón.”

Se trata del don de ver el mundo por medio de los ojos de los quebrantados por la dominación. Sallie MacFague, teóloga ecofeminista, presenta el mundo como el cuerpo de Dios y a través de los ojos, la vida y la crucifixión de Jesús, vemos el quebranto de Dios no solo en la cruz romana, sino también en los millones de cuerpos quebrantados y espíritus destruidos, y en la destrucción de nuestro ecosistema. Los gritos de la tierra, los marginados y los empobrecidos son un don que nos permite una ruptura epistemológica.

Esta perspicacia es clave para *La Confesión de Accra*. Esta percepción ha sido asumida poderosamente por el Papa Francisco en *Laudato Si*. Es a través de los que sufren la crueldad de la globalización que podemos comprender y

desenmascarar la naturaleza sistémica de la injusticia. Fue la koinonia de las víctimas que llamó a la familia reformada a la confesión y la transformación. Ellas demostraron el vínculo entre la vida de las personas y la vida del planeta.

Jesús en Galilea movilizó la koinonía de los sufrientes hacia comunidades de resistencia, esperanza y sanidad. El énfoque sobre el reino de Dios fue una crítica al reino de la opresión, el cual es contrario a la voluntad de Dios. El movimiento de Jesús con la amplia koinonía de víctimas ya vueltas hacia Dios y, por tanto, vueltas hacia el pueblo sufrido para revelar que la paz romana no era ninguna paz y que la justicia romana servía a la muerte y no al Dios de la Vida. Profundamente, al anunciar el Evangelio de vida como proveniente únicamente de Dios, Jesús radicalmente desacralizó el poder de César. Decir que la tierra es del Señor quiere decir que no pertenece a César. Si Dios es nuestro creador y padre, entonces César no es nuestro señor (ni tampoco Herodes). No existe ningún mandato para dominación y hegemonía. Las personas no han sido creadas para la muerte y esclavitud sino para la vida y libertad.

En este mundo caído entre ladrones y en las crisis del orden mundial, remendar el mundo nos llama a unirnos al Jesús crucificado para resistir al imperio, participando con Dios en la creación de un mundo libre de dominación. El testimonio bíblico comienza y termina con la caída del imperio y Dios liberando a su pueblo para un nuevo cielo y una nueva tierra de vida abundante.

La Biblia es compleja, y el canon ha sido imperializado de muchas maneras y utilizado por Imperio. Y donde los textos no han sufrido de esta imperialización, la iglesia, con demasiada frecuencia a partir de Constantino ha promovido lecturas imperializadas, individualizadas y espiritualizadas de los textos. Sin embargo, existe una inquebrantable trayectoria más inquieta, constante, duradera, liberadora y crítica al imperio, la cual corre a través del canon revelando la misión de Dios para vida y liberación. Esta tradición profética y de jubileo es la tradición de Jesús.

Leyéndola de esta manera vemos que la Biblia comienza y termina con la caída del imperio, donde la justicia y la voluntad de Dios se hallan entrelazadas para liberar de toda dominación.

Para elevar esta poderosa trayectoria de vida, Génesis documenta la caída de Babel y Apocalipsis anuncia la caída de Babilonia. Lingüísticamente, resulta diciente que en hebreo “Babel” y “Babilonia” son iguales.

La historia de Babel se recuenta con frecuencia como una historia universal de seres humanos que buscan ser como Dios. De hecho, es una historia de liberación y de la restauración de las tierras del pueblo, de sus lenguas, su cultura y su dignidad, dejándoles libres de la esclavitud de un imperio militarizado.

Leyendo críticamente a través de los ojos de las víctimas, no podemos simplemente aceptar la descripción de la realidad presentada en el capítulo 11 de Génesis: “Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras. Y aconteció que cuando salieron de oriente... dijeron, “Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre.””

¿Cómo ocurrió este hecho de una sola lengua? Vemos en el capítulo 10 la descripción de las naciones emergiendo después del diluvio y se dice que cada una tenía sus familias, sus lenguas y sus naciones. Sin embargo, el v. 8 habla de Nimrod, hijo de Cush, quien llegó a ser el primer gran guerrero o soberano. Nimrod tuvo un imperio extenso desde Babel hasta Nínive. Según los eruditos bíblicos tales como el brasilero Milton Schwantes, el pueblo de una sola lengua en el cap. 11 son las víctimas subyugadas del imperio, robadas de sus lenguas, tierras e identidades nacionales y obligadas a emigrar. El pueblo realmente se compone de dos grupos: las víctimas que fueron forzados como esclavos a construir la ciudad, y los gobernantes imperiales que usaban la ciudad fortificada como una base militar para controlar y dominar. De hecho, Schwantes señala a la torre como una torre de vigilancia militar o ziggurat. La vanidad de la torre fue mantener a los otros imperios a distancia con una muestra de fuerza.

En la Biblia hebrea, cuando Dios baja o desciende como se menciona en la historia del cap. 11, siempre es para salvar o liberar. Dios bajó para liberar a los esclavizados y restaurarles su diversidad, lenguaje e identidad y finalmente las tierras y la vida que el imperio les había arrebatado. La caída de Babilonia celebra la diversidad, el pluralismo y la identidad cultural como parte del reino de Dios sin dominación. No se trata del castigo ni de la confusión del pueblo,

sino de liberación y vida. Al Imperio se le quitó su método de control, mientras que los del pueblo afirmaban sus identidades particulares. La koinonía de la vida en Dios celebra las culturas, las diferencias y la diversidad. El imperio se cae y la diversidad es restaurada.

En Apocalipsis 18, Babilonia representa Roma. Hay que tomar cuidado crítico con la difícil metáfora de la ciudad imperial como una prostituta. No se debe permitir una lectura acrítica que perpetue imágenes destructivas de mujeres ni de trabajadoras sexuales. La metáfora es un desenmascaramiento poderoso del imperio y su caída, inevitable pero violenta, liberando y reivindicando las víctimas del imperio.

Aquí se eleva el poder seductor de la dominación: “Porque todas las naciones han bebido del vino... los reyes de la tierra han pasado bajo el dominio y, en lo económico, los comerciantes de la tierra se han enriquecido” (v. 3).

Un mensajero llama, “Salgan de ella, pueblo mío, para que no sean cómplices de sus pecados” (v. 4). Aquí el llamado no es a derrotar al imperio, sino a la resistencia al negarse a compartir los placeres, el poder y los privilegios de la dominación, dejar de beber del vino embriagante, unirse más bien a la koinonía de mártires y víctimas del imperio.

Remendar al mundo, movilizado por el llamado a la justicia, hace de la resistencia al imperio, sobre todo la resistencia teológica, un imperativo para la educación teológica centrada en la **Missio Dei**.

Los desafíos y las oportunidades

Educación Teológica como Tikkun Olam en un mundo caído entre ladrones

Seong Won Park, en su introducción a la publicación del Movimiento Oikotree *Life Enhancing Learning Together*, dice:

Una clara consciencia procedente del movimiento Oikotree es que hace mucha falta una nueva epistemología y metodología para el pensamiento

teológico y la educación/entrenamiento teológico a fin de que las iglesias y la teología respondan a los enormes desafíos de la civilización contemporánea que están aniquilando la vida.

Mark Taylor, de la Escuela de Divinidad de Princeton, en su importante libro *The Theological and the Political On the Weight of the World* (Fortress, 2011) distingue entre la teología y lo teológico. Taylor dice que “la teología” es obra de los gremios profesionales, donde la teología elabora conceptos y reflexiones; en cambio “lo teológico,” es aquello que surge del peso del mundo. La expresión del espíritu liberador surge del sufrimiento agnóstico del pueblo, del peso de los cuerpos destruidos por Imperio.

Taylor nos invita a dejar de defender la trascendencia y la ratificación implícita del

mundo tal como es, para más bien dedicarnos a una total transformación del discurso teológico, re-imaginando lo “teológico” como una práctica irreduciblemente preocupada por el sufrimiento humano. (Yo agregaría el sufrimiento de la creación). La educación teológica en un mundo caído entre ladrones está llamada a abrazar totalmente este cambio.

Ulrich Duchrow, en su artículo citado anteriormente (*Life-Enhancing Learning Together*), propone varias ideas para la transformación de la educación teológica. Yo reconozco mi inspiración de su lista al ofrecer mis propios retos, comenzando con el quién:

1. En todas las cosas, las instituciones de educación teológica ponen la vida y la misión de Dios al centro de todo lo que hacen, en método, contenido, enfoque y prioridad. **Tikkun Olam** para la vida abundante es el alfa y la omega.
2. Las instituciones de educación teológica y la iglesia abrazan y se identifican explícita y consecuencialmente con la koinonía de las víctimas del imperio; apoyan las luchas del pueblo, promueven la justicia, y buscan en todo lo que hacen crear comunidades que estén libres de relaciones de dominación. El sufrimiento del pueblo y de la creación es el locus del trabajo y la visión.

3. La reflexión teológica y la educación teológica tienen, por medio de una rigurosa crítica bíblica de la ideología del imperio y dominación, un papel único en capacitar la koinonía de víctimas como comunidades que mejoren la calidad de vida. Esto incluye lecturas críticas de las políticas y el gobierno de las corporaciones, así como de la propaganda y cultura popular. También incluye cuestionar la base conceptual de la cultura global contemporánea. Más difícil para las instituciones de educación teológica y para la reflexión teológica es el reto de pasar a primer plano, la visión de epistemologías indígenas no-occidentales tales como Ubuntu y Buen Vivir, las cuales hacen resonancia con la visión bíblica de vida abundante para todos en un mundo libre de dominación.
4. Puesto que los imperios requieren legitimidad, y todos ellos buscan mandatos religiosos o divinos, hay necesidad de una auto-crítica del papel de la religión en el imperio y el sufrimiento humano, con atención especial a los conceptos teológicos y enseñanzas bíblicas que oprimen -como la enseñanza de la subordinación de las mujeres y como la justificación teológica para la ocupación Israelí de Palestina por medio de un Sionismo implícito.
5. Que en todas las cosas, debemos cambiar de la ortodoxia a la ortopraxis. Praxis debe ser el punto clave de la investigación, la enseñanza y el aprendizaje, arraigada desde luego en la praxis de Dios de remendar el mundo.
6. Los seminarios y las instituciones, como parte de la vida y praxis cotidiana, deben involucrarse integralmente en las luchas del pueblo por la vida, especialmente en las luchas no-violentas por la paz, la justicia y la reconciliación y en todas las luchas por la tierra y la defensa de la vida. Francamente, debe ser un escándalo si se da una lucha por la vida en el contexto de ustedes y su institución no se encuentra presente.
7. Hay más retos, pero estos cambios radicales se fundamentan en direcciones y compromisos ya abrazadas por el Senado de Serampore. Sin embargo, todavía falta hacer plena la ruptura de dejar al imperio y unirse a la koinonía de sus víctimas.

8. Duchrow concluye su propia lista diciendo:

Dado el hecho que muchas de nuestras Iglesias aún sufren de asimilación al individualismo e imperialismo de las modernas sociedades burgueses y capitalistas, una educación teológica que siga estas líneas no solamente fortalecería las fuerzas sanadoras y liberadoras de nuestro mundo en peligro, el cual gime con dolores de parto para una nueva vida, sino que también ayudaría a hacer volver las iglesias a sus raíces bíblicas y, sobre esta base, a cooperar en la obra de Dios en todas las comunidades de fe. Aportaría mucho a la construcción de un nuevo orden, libre de denominaciones, fuente de vida, que lleve rostro humano.

Situado en Dimapur, en el Nordeste de la India, en medio de la lucha de los pueblos del mundo convulsionado, cabe poca duda que el Senado de Serampore viva en un mundo caída entre ladrones. Así como no hay duda que Dios esté obrando, entre, y por medio de y guíe de manera especial, por la koinonía de las víctimas del imperio. El simple llamado pone la misión de Dios en primer lugar. Únanse a la koinonía de los sufridos. Salgan del imperio.

-
-
-
-
-

Capítulo 10.

Capítulo 10.

Capítulo 10.

Capítulo 10.

Capítulo 10.

-
-
-
-
-



CAPÍTULO 10

La reforma luterana y el ecumenismo receptivo

Carlos Ángel Arboleda Mora

El desafío de las reformas del siglo XVI

Con motivo de la celebración de los 500 años de la Reforma, la Federación Luterana Mundial (FLM) y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC), han promulgado un comunicado conjunto llamado *Del conflicto a la comunión* para que ayude a una conmemoración productiva, propositiva y asertiva de esos 500 años y frene la agresividad y las sospechas entre católicos y reformados (PCPUC, 2013). Con base en este documento se presentan algunas reflexiones que pueden ayudar en el camino ecuménico.

En la Iglesia católica romana (ICR) se ha vivido siempre en actitud de reformas. El monasticismo, la corriente mística alemana, las órdenes mendicantes, las reformas (litúrgica, bíblica, ecuménica...), la teología policéntrica, la teología de la liberación, han sido esfuerzos de renovación. El siglo XII, época del surgimiento de las órdenes mendicantes fue un siglo de reformas. La finalidad de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán no tenía que ver solamente con la vida monástica tradicional, sino con la reforma de toda la Iglesia. Las órdenes mendicantes contribuyeron al desarrollo de movimientos que trajeron consigo la purificación de las costumbres religiosas del cristianismo tradicional y despertaron en la Iglesia el interés por una espiritualidad evangélica. También ahí se puede situar el trabajo teológico de los grandes maestros como Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino. En el campo de la mística hay que pensar en la obra del Maestro Eckart, de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa. Importantísimo fue el papel de Erasmo de Rotterdam, contemporáneo de Lutero, pero católico convencido, que trabajó por la verdadera libertad cristiana, por la libertad que había hecho posible Cristo. Compartía con Lutero la necesidad de una renovación de la Iglesia, de la teología y de la piedad popular.

La reforma protestante fue la coyuntura para hacer una separación dentro de la Iglesia, la que ha tenido una coloración agresiva e intransigente. Se ha presentado muchas veces a la Reforma Protestante y la Contrarreforma católica como un enfrentamiento secular, que no deja mirar con amor y receptividad, la propuesta de reforma de la iglesia. Lo que hace el documento “Del conflicto a la comunión” es precisamente hacer una lectura pacífica y pacificadora, y justamente eso se trata de presentar a continuación, respondiendo a dos desafíos: “la purificación y la sanación de las memorias y la restauración de la unidad cristiana de acuerdo con la verdad del evangelio de Jesucristo” (PCPUC, 2013, p. 8); y considerando a Lutero como “testigo de Jesucristo” y “reformador de la iglesia”, especialmente porque el contexto actual es de ecumenismo, globalización y necesidad de nueva evangelización (más experiencia de fe y menos ritualismo; más evangelio y menos institucionalización).

Se da hoy una revalorización de Lutero haciendo una nueva evaluación de su catolicidad, que se da en el contexto del reconocimiento de que su intención era reformar y no dividir a la iglesia (PCPUC, 2013, No. 23). “Lo que constantemente inquietó (a Lutero), constituyéndose en su pasión más

profunda y la fuerza directriz de todo el camino de su vida, fue la pregunta sobre Dios: “¿Cómo he de encontrar a un Dios generoso?” (Benedicto XVI, 2001). Lutero no tenía intención de establecer una nueva iglesia, sino que fue parte de una amplia y multifacética ansia de reforma. (PCPUC, 2013, No. 59).

Hay cuatro temas importantes que muestran una actitud diferente de ambas iglesias: la justificación, la eucaristía, el ministerio, y la Escritura y la tradición, en los que se vislumbra un encuentro entre ambas:

Justificación. “Las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales” (Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (DCDJ), 1999, No. 40; Benedicto XVI, 2001). “De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, al menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos: las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las Confesiones Luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica expuesto en la presente declaración” (DCDJ, 1999, No. 41). Esta es una respuesta muy notable a los conflictos generados por esta doctrina, que duraron casi medio milenio (PCPUC, 2013, No. 139).

Eucaristía. Aunque hay diferencias fuertes, la tradición luterana afirma la tradición católica de que los elementos consagrados no permanecen simplemente como pan y vino, sino que más bien, mediante el poder de la palabra son otorgados como el cuerpo y la sangre de Cristo. Tanto católicos como luteranos “rechazan en común una forma de presencia espacial o natural y una comprensión del sacramento como meramente conmemorativo o figurativo” (PCPUC, 2013, No. 153).

Escritura y tradición: “Por lo tanto, en relación con la Escritura y la tradición, los luteranos y los católicos se encuentran en tan amplio acuerdo que sus diferentes énfasis no requieren en sí mismos mantener la división presente de las iglesias. En esta área hay unidad en una diversidad reconciliada” (PCPUC, 2013, No. 210).

Ministerio. “Los católicos y los luteranos afirman en conjunto que Dios instituyó el ministerio y que este es necesario para el ser de la iglesia, ya que la Palabra de Dios y su proclamación pública en palabra y sacramento son

necesarias para despertar y preservar la fe en Jesucristo y, junto a esto, para que surja y sea preservada la iglesia como comunidad de creyentes que constituyen el cuerpo de Cristo en la unidad de la fe” (PCPUC, 2013, No. 216). Los católicos y los luteranos dan juntos testimonio de la salvación, que se ofrece solo en Cristo y solo por gracia y es recibida en la fe. Pronuncian en común el credo, confiesan “una, santa Iglesia católica y apostólica”. Tanto la justificación de los pecadores como la Iglesia constituyen artículos fundamentales de la fe.

Lo anterior lleva a que se busque más la recepción de riquezas teológicas que el enfrentamiento: “Los católicos, con gozo, reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las virtudes en la vida de quienes dan testimonio de Cristo y, a veces, hasta el derramamiento de su sangre, porque Dios es siempre admirable y digno de admiración en sus obras” (*Unitatis redintegratio*, 1964, No. 1.4).

Termina el documento colocando cinco imperativos para una digna celebración de los 500 años de la Reforma:

El primer imperativo: católicos y luteranos deben comenzar siempre desde la perspectiva de la unidad y no desde el punto de vista de la división, para de este modo fortalecer lo que mantienen en común, aunque las diferencias sean más fáciles de ver y experimentar.

El segundo imperativo: luteranos y católicos deben dejarse transformar a sí mismos continuamente mediante el encuentro de los unos con los otros y por el mutuo testimonio de fe.

El tercer imperativo: católicos y luteranos deben comprometerse otra vez en la búsqueda de la unidad visible, para elaborar juntos lo que esto significa en pasos concretos y esforzarse continuamente hacia esa meta.

El cuarto imperativo: luteranos y católicos deben juntamente redescubrir el poder del evangelio de Jesucristo para nuestro tiempo.

El quinto imperativo: católicos y luteranos deben dar testimonio común de la misericordia de Dios en la proclamación y el servicio al mundo.

La reforma hoy de la ICR

Para nadie es un secreto que la ICR ha estado pasando por una de las grandes crisis de su historia por factores endógenos y exógenos. El papa Francisco ha querido hacer una reforma de la iglesia a partir de tres puntos principales: volver a la novedad y originalidad del evangelio (la experiencia del amor), concebir a Dios como ternura misericordiosa (la donación y la gratuidad de Dios en la vida) y comprender que el pueblo de Dios es evangelizador (auto-trascendente, en salida y no auto-referencial) (Galli, 2016). Eso requiere una teología más existencial, de las cosas sencillas, y una concepción sinodal de la institución eclesial menos piramidal.

La sinodalidad es un elemento clave pues indica un retorno a los orígenes históricos. Por ejemplo, en el siglo II hubo 50 sínodos en la iglesia (O´Malley, 2016, p. 86) y el sistema de la iglesia católica europea comienza a cambiar con el Vaticano II desafiado por la mentalidad democrática actual, las investigaciones teológicas e históricas y el contacto con las iglesias cristianas. El objetivo es volver a ser conciliares, sinodales y en comunión trinitaria.

Pero, lo más importante es volver a la experiencia. En el fondo de la crisis actual del cristianismo, no sólo de la ICR, está el abandono de la experiencia de fe. La categoría de “experiencia” había sido olvidada en la reflexión teológica católica por varias razones. La primera, por el puesto de importancia dado a la labor intelectual por encima del sentimiento o la pasión. El modernismo hizo que la iglesia sospechara del término experiencia. Es verdad que el riesgo de la sola experiencia es el subjetivismo, pero en el cristianismo es claro que la experiencia se da en la comunidad y para la comunidad. También hay que discutir la relación entre experiencia y teología, punto al cual se puede responder diciendo que la hermenéutica es un acercamiento a lo que es Dios pero no lo puede hacer a partir de una experiencia patológica, ni es una reflexión teológica sin base en una manifestación experiencial de Dios. Esta desconfianza de la experiencia se debe a la concepción reinante anteriormente, de que la fe era “un asentimiento verdadero del entendimiento a una verdad recibida del exterior mediante la escucha, por el que sobre el fundamento de la autoridad de Dios sumamente veraz, creemos que son verdaderas las cosas que han sido dichas, atestadas, reveladas del Dios personal y Señor nuestro” (Pío X, 1910).

La segunda razón proviene de la aparición del quietismo. Las condenas en el siglo XVII a la espiritualidad molinosista, no discursiva o conceptual, son el inicio del eclipse de la mística en el mundo católico, situación que llevó al descrédito del cultivo de la experiencia interior, favoreciendo de este modo un enfoque más “ascético y discursivo” de la vida espiritual.

Hoy se va reconociendo que la experiencia mística no es un sentimiento únicamente biológico, un estremecimiento que se siente ante algo y que puede o pudiera ser normativo para una población. Eso sí reduciría la revelación a sentimiento corporal. Tampoco puede entenderse como una visión fruto de la patología de la mente, pues hay personas enfermas que ven, escuchan, sienten y aún somatizan cosas que no existen o existen sólo para ellas. Un discernimiento profundo es necesario en el caso de posibles visionarios. La verdadera experiencia mística se da en una persona que siente el llamado, en forma sana, y responde, en forma libre, a la irrupción del Otro en su vida.

La experiencia de Dios de cada uno se vive y manifiesta en la iglesia. Esta da testimonio permanente de su experiencia de Cristo. La relación verdadera con Dios que vive el cristiano es lo que trata la Iglesia de universalizar por medio de su misión: que todos los hombres tengan la experiencia de Jesucristo en el que se revela el misterio de Dios y del hombre. La experiencia cristiana se realiza en una relación de encuentro y respuesta al Señor de una manera conciente, libre y progresiva.

Posteriormente, el término “experiencia” comienza a entrar definitivamente en la reflexión. Será Juan Pablo II quien hablará de la experiencia de fe como fuente del testimonio cristiano (Juan Pablo II, 1984). Retomando la idea del Papa, el *Documento de Puebla* (1979) del CELAM, indica que cuando la experiencia es verdadera genera la posibilidad de encuentros entre personas enemigas o pertenecientes a partidos o pueblos diversos (No. 4-6). Pero hubo teólogos que ya planteaban claramente lo que eran la experiencia y el testimonio cristianos. Ratzinger hablando de la iglesia primitiva dice:

La conversión al cristianismo del mundo antiguo no fue el resultado de una acción planificada por la Iglesia, sino el fruto de una constatación de la fe que se hacía visible en la vida de los cristianos y en la comunidad de

la iglesia. Lo que ha constituido la fuerza misionera de la iglesia antigua fue la invitación real, de experiencia en experiencia (1989, p. 31).

Recientemente la *Encíclica Deus caritas est* (2005) de Benedicto XVI, asume la teología de la donación abandonando un acercamiento conceptual, ideológico o simplemente unidisciplinar a la realidad divina, para dar lugar a la experiencia mística del amor que se da y se manifiesta. El cristianismo es un encuentro con una persona que cambia y compromete. Se da en la experiencia del discípulo y se manifiesta en el testimonio del mismo.

El compromiso ético está unido a la experiencia. La única experiencia ética original es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. La experiencia fundamental que origina la ética es una cercanía íntima con la fuente que es el mismo amor. Quien siente la experiencia sólo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a una imposición heterónoma, o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre, no es un amor universal abstracto, sino es el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco del amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor. La experiencia es la experiencia del amor. Dios se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación.

El número 226 del *Documento de Aparecida* (2007) del CELAM sintetiza así las acciones que se han de emprender para llegar realmente a la realización del proceso experiencia- testimonio:

Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

- a) *La experiencia religiosa.* En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.
- b) *La vivencia comunitaria.* Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles

y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables de su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.

- c) *La formación bíblico-doctrinal.* Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.
- d) *El compromiso misionero de toda la comunidad.* Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa de su situación, a reencantarlos con la Iglesia y a invitarlos a volver a ella.

Estos cuatro ejes indican, en forma por demás muy específica, todo el proceso: una experiencia de fe, una vivencia comunitaria de la experiencia, una profundización de la Palabra y como consecuencia de la experiencia, la misión. “Voy porque he sido llamado”. Aquí se ve claramente que se pasa de una formación meramente intelectual, conceptual y tradicional, a una formación de tipo experiencial y testimonial. Hay que sacar las consecuencias de esto. Se cambia el proceso de formación y se va a otro proceso que es el indicado en la Sagrada Escritura: “Estoy aquí porque me has llamado”. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa racionalmente y que lleva a un testimonio ético. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado, o aún más, la ética es la expresión de lo que se es, un amado amante. Se supera la excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

Ecumenismo receptivo

El ecumenismo receptivo es una reevaluación y una nueva propuesta para superar las dificultades del movimiento ecuménico afectado por

difíciles conversaciones de tipo teológico y favorecido por un momento cultural en el que las diversidades no son miradas como algo negativo, sino algo que enriquece la vida de los humanos. Una unidad visible, homogénea, institucional, parece difícil en los tiempos contemporáneos; en cambio, se ve bien un ecumenismo de mutuo reconocimiento, de diálogo intercultural e interconfesional, y de autoexamen institucional para ayudarse recíprocamente a vivir el proyecto cristiano.

El punto básico de partida del ecumenismo receptivo es la capacidad de preguntar, no qué pueden aprender las otras tradiciones de nosotros, sino qué podemos aprender nosotros de las otras tradiciones. Esta actitud fundamental es básica para reconocer las riquezas de los otros, para aceptar con humildad nuestras propias falencias y para enriquecernos con las enormes herencias de los demás. Hay así reconocimiento del otro, humildad en sí mismos, y posibilidad de crecimiento del Cuerpo de Cristo.

El ecumenismo es un proyecto de lento aprendizaje. A lo largo del camino se han presentado diferentes enfoques, desde el primero que consistía en un regreso de los separados a casa, (Santo Oficio, 1949)¹ hasta el nuevo, de un ecumenismo receptivo, pasando por los diálogos doctrinales y la cooperación como socios en cuestiones de fe y vida.

Ahora, una nueva metodología va abriéndose camino y es la del ecumenismo receptivo. Es una propuesta muy simple. En lugar de preguntarse ¿qué tienen que aprender de nosotros las otras confesiones?, se pregunta ahora ¿qué tenemos que aprender nosotros de ellas?

Se trata de un ecumenismo de amistad, hospitalidad, acogida, bienvenida y escucha atenta, que es un ecumenismo de intercambio de dones. Estos dones son dados por Dios para bien de la iglesia entera, y los cristianos los

1 La enseñanza tradicional católica sobre el ecumenismo de retorno dice que: a) “la Iglesia Católica posee la plenitud de Cristo”, tiene toda la verdad y no tiene que perfeccionarla por gracia de otras confesiones; b) No se debe buscar la unidad por medio de una asimilación de las diversas confesiones de fe ni mediante una acomodación del dogma católico a otro dogma; c) La única verdadera unidad puede hacerse solamente con el retorno (“per reditum”) de los hermanos separados a la verdadera Iglesia de Dios; d) Los separados que retornan a la Iglesia católica no pierden lo que pertenece a su particular profesión, sino que más bien lo reencuentran idéntico en una dimensión completa y perfecta (“completum atque absolutum”). Ver: Santo Oficio, Instructio de motione oecumenica (1949).

comparten en el diálogo receptivo, tanto para presentar una mejor imagen de la iglesia de Jesucristo, como para ayudarse a corregir falencias teológicas o pastorales. (Tavard, 2006, p. 11).

El siguiente texto de Kasper (2008) resume magistralmente las intuiciones centrales del ecumenismo receptivo, él cuando menciona la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad, plena catolicidad, e intercambio de dones.

La unidad en el sentido de la comunión plena no significa uniformidad, sino unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Podemos decir también que la esencia de la unidad, concebida como comunión, es la catolicidad en su significado originario, que no es confesional sino cualitativo; indica la realización de todos los dones que pueden aportar las Iglesias particulares y confesionales (p. 109).

Los inicios del ecumenismo receptivo están en la misma tradición de la iglesia, como lo demuestra la categoría de Recepción. Desde los tiempos apostólicos se da la **Traditio**, la entrega de lo que se ha recibido, con la finalidad de que las comunidades la reciban con actitud abierta (**receptio**). No se trata de un hecho jurídico o impuesto, sino de una aceptación de lo que se recibe, porque se entiende que enriquece la vivencia del Evangelio. Pero como nuevo camino para el ecumenismo, es una constatación reciente. Dentro de la confesión católica romana ya se habían venido afirmando ciertas proposiciones que van dando vía libre a esta perspectiva:

En el *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los miembros de la delegación enviada por el patriarcado ecuménico de Constantinopla* (2005), dice que la unidad no es asimilación de una confesión por otra: “La unidad que buscamos no es absorción ni fusión, sino respeto de la multiforme plenitud de la iglesia, la cual, conforme a la voluntad de su fundador Jesucristo, debe ser siempre una, santa, católica y apostólica”.

Las formulaciones teológicas no siempre se oponen, sino que se completan:

Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto

que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el reconocimiento y exposición de lo divino. No hay que sorprenderse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas, más bien que oponerse entre sí, se completan y perfeccionan unas a otras (*Unitatis redintegratio*, 1964, No. 17).

Buscar juntos una nueva forma de realizar el ministerio petrino, como lo proponen Juan Pablo II y Benedicto XVI: “Hay que encontrar, buscando juntos, las formas para que el ministerio del obispo de Roma pueda realizar un servicio de amor reconocido por todos” (*Carta Encíclica Ut unum sint*, 1995, No. 95 y Benedicto XVI, 2009).

El ecumenismo es un rico intercambio de dones: “El diálogo no es sólo un intercambio de ideas. Siempre es de todos modos un “intercambio de dones” (*Carta Encíclica Ut unum sint*, No. 28 y *Lumen Gentium*, No. 13).

El encuentro con el otro es elemento afectivo fundamental: “El ecumenismo es una experiencia dialógica profunda, un escucharse y un hablarse, un conocerse mejor, un quererse encontrar para crecer en la amistad, reconocerse hermanos en el mutuo respeto, intercambiarse mutuamente los dones que tenemos” (Benedicto XVI, 2007).

El ecumenismo no es absorción ni uniformidad. En su discurso al Pontificio Consejo Para la Unidad de los Cristianos, el papa Francisco dice que la unidad no es absorción ni uniformidad.

Las diferentes tradiciones teológicas, litúrgicas, espirituales y canónicas que se han desarrollado en el mundo cristiano, cuando están radicadas genuinamente en la tradición apostólica, son una riqueza y no una amenaza para la unidad de la iglesia...La unidad de los cristianos no comporta un ecumenismo en reversa, por el cual alguno debería renegar de su propia historia de fe; y ni siquiera tolera el proselitismo que es un veneno para el camino ecuménico (2016).

Hay enormes riquezas en cada tradición que pueden ser donadas a las otras confesiones para que las aprovechen en su vida de fe. La tentación de las confesiones es pensar que tienen todos los medios y recursos para realizar su misión, sin darse cuenta de que un sincero autoanálisis puede permitir ver deficiencias, limitaciones, focalizaciones, énfasis o fallas que pueden ser corregidas o completadas con el aporte de las otras confesiones. La verdad del evangelio puede ser oscurecida, a lo largo del tiempo, por medios pastorales cristalizados o inoperantes. Como también ocurre que las tradiciones tienen dones que pueden compartir para enriquecimiento de los demás como serían el papel de la Palabra, la significación sacramental, la vivencia mística, la adecuación pastoral, el sentido de la tradición, el uso y manejo de los bienes eclesiales, el lenguaje de la evangelización, el valor de lo popular, las categorías teológicas, el modo de gobernanza.

Conclusión

El ecumenismo receptivo es un nuevo enfoque ecuménico, inspirado en la historia reciente por la Encíclica *Ut Unum Sint* de Juan Pablo II y alimentado por los papas posteriores. Hay una serie de puntos, en los cuales el ecumenismo receptivo con las Iglesias de la reforma puede aportar muchísimo a la Iglesia católica romana:

Recuperar el *sensus fidei fidelium* (*Lumen Gentium*, No. 12) donde se reconoce el pueblo activo, al que se escucha, con quien se dialoga y que participa en la comunidad, pues Dios obra en cada creyente y en cada comunidad. Es buscar más participación en el gobierno, las decisiones y la ejecución.

La comprensión del ministerio episcopal como servicio a una comunidad eclesial en comunión con todas las iglesias, no comprendiéndose un obispo aislado o sin iglesia local. Esto implica recuperar el papel de las diócesis, revisar las formas de la elección y formación de presbíteros, recuperar el ministerio de la predicación y la belleza de los sacramentos, el sentido de la congregación particular y su valor dentro de la iglesia universal.

Dar un papel activo a laicos especialmente a la mujer en puestos de formación, dirección, ejecución y ministerio.

Ayudar a repensar el ejercicio del ministerio petrino de tal manera que se conjugue el primado (uno) con la colegialidad (algunos) y la sinodalidad (todos).

La búsqueda conjunta de formas de financiamiento y sustentación, de formación de los fieles y ministros, la estrategia para sanar y prevenir delitos o fallas, atención de catástrofes y conflictos, actitud común frente a negocios religiosos.

La celebración de los 500 años de la Reforma es un momento adecuado para mirarse con ojos de hermanos, evitar la confrontación, enriquecerse con los dones de las diversas tradiciones y buscar juntos la evangelización de la humanidad.

Referencias

- Benedicto XVI. (2001). *Address*. Encuentro con el Consejo de la Iglesia Evangélica en Alemania. 23 de septiembre de 2011. Disponible en: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical_church-erfurt_en.html
- _____. (2007). *Ángelus*. 21 de enero de 2007. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20070121.html
- _____. (2005). *Carta Encíclica Deus Caritas Est del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano*. Roma, Italia: Editrice Vaticano. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- _____. (2005). *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los miembros de la delegación enviada por el patriarcado ecuménico de Constantinopla*. 30 de junio de 2005. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050630_deleg-constantinopoli.html
- _____. (2009). *Messaggio del Papa a Bartolomeo I per la festa di sant'Andrea*. 25 de noviembre de 2009. Disponible en: <https://it.zenit.org/articles/messaggio-del-papa-a-bartolomeo-i-per-la-festa-di-sant-andrea-2/>
- CELAM. (1979) *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- Documento de Puebla. Disponible en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

- _____. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. Documento de Aparecida. Disponible en: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Concilio Vaticano II. (1964). *Decreto Unitates redintegratio. Sobre el ecumenismo*. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html
- _____. (1964). *Lumen Gentium. Constitución dogmática de la Iglesia*. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- DCDJ. (1999). *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/r_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html
- Francisco. (2016). *Discurso del santo padre Francesco ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*. 10 de noviembre. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161110_plenaria-unita-cristiani.html
- Galli, C.M. (2016). La reforma misionaria della Chiesa secondo Francesco. En: A. Spadaro y C.M. Galli. (Eds.). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. (pp. 37-65). Brescia, Italia: Editrice Queriniana.
- Juan Pablo II (1995). *Carta Encíclica Ut Unum Sint del Santo Padre Juan Pablo II*. Sobre el empeño ecuménico. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html
- _____. (1984). *Discurso en Santo Domingo*. 12 de octubre. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html
- Kasper, W. (2008). *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*. Madrid, España: Cristiandad.
- O'Malley, J. (2016). La reforma nella vita della Chiesa. Il Concilio di Trento e il Vaticano II. En: A. Spadaro y C.M. Galli (Eds.). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. (pp. 85-107). Brescia, Italia: Editrice Queriniana.
- PCPUC y FLM. (2013). *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la reforma en el 2017. Informe de la comisión luterano-católico romana sobre la unidad*. Bilbao, España: Editorial Sal Terrae.
- Pío X (1910). Motu Proprio Sacrorum Antistitum. AAS II (2 de septiembre), pp. 669-672.

- Ratzinger, J. (1989). *Esercizi di fede, speranza e carità*. Milán, Italia: Jaca Book.
- Santo Oficio. (1949). Instructio de motione oecumenica. AAS (31 de enero de 1950).
- Tavard, G. (2006). Hospitality as an ecumenical paradigm. En: *Bulletin of Centro Pro-Unione*, 69, pp. 9-19.



Capítulo 11.

Capítulo 11.

Capítulo 11.

Capítulo 11.

Capítulo 11.



CAPÍTULO 11

Entre Paul Tillich y Karl Barth. La teología reformada del siglo XX

Fernando Alexander Sanmiguel Martinez

Introducción

En la construcción teológica del pensamiento reformado que se realizó durante la época de oro del pensamiento del siglo XX -como algunos lo han denominado-, no dejan de ser citados autores como Pannenberg, Moltmann, Bultman, Bonhoeffer u otros, que contribuyeron de diferentes formas y con temas a las racionalidades del quehacer teológico. El presente texto tendrá como objetivo caracterizar -a grandes rasgos- el pensamiento de dos de sus autores principales en torno a la discusión representativa que ellos enmarcaron. Karl Barth y Paul Tillich establecieron una ruptura con la teología de su época de la transición de la teología liberal¹ a las concepciones denominadas “Dialéctica Teológica” -para el caso del primer autor- y “Teología de la Cultura” -en forma relacional para el segundo-.

1 En su aserción historiográfica se debe entender como proceso temporal que denominó una época concreta, sin embargo en como categoría teórica se entiende la relación con método histórico-crítico. (Gibellini, 1998)

La comprensión del mundo confluye allí en posibilitar respuestas propias de las dinámicas que se entrecruzaban -periodo del primer y segundo conflicto mundial, su entretiempos y finalizando con la reacomodación de la post-guerra-. Se presentan tres características puntuales: Primera, el “Ser” y su relación con el “non Ser”; la segunda, dependerá de la anterior estableciendo la relación del “Ser hombre”, el “Ser Dios” y el “otro”; y la tercera, será la puesta en escena del “otro” como forma de reconocimiento mutuo en el “Ser hombre” y de la revelatio del “Ser Dios”. En ese sentido, la visión de la antropología teológica propenderá por caracterizar los significantes que van tomando cada categoría y cómo se entrecruzan y yuxtaponen.

La relación entre antropología-teología, entre tradición cristiana y situaciones humanas, entre historia de salvación e historia humana, entre natural y sobrenatural, entre gracia y vida, se ha planteado de una manera u otra a través de la historia de la teología, en especial durante el siglo XX, en los ámbitos católico y protestante. Cabe subrayar que la necesidad, pertinencia y justificación de la correlación entre estas dos fuentes teológicas no se da sólo por influencias de corrientes filosóficas, por ejemplo, las filosofías existencialistas, sino que se entiende en la dinámica misma del misterio de la encarnación, de la centralidad del Reinado de Dios y de la kénosis histórica e intra-trinitaria. La razón fundamental de esta correlación entre revelación, tradición y experiencia humana es pre-teológica, hace parte del misterio de Dios encarnado que carga con la realidad, se encarna y se hace cargo de la misma (Torres Serrano, 2011, p. 244).

Para entender los cambios históricos dentro del pensamiento teológico reformado es deber manifestar la influencia del denominado “Cristianismo dogmático”, el cual propende por base de la unívoca forma de comprensión y determinación del mundo, de sus relaciones sociales y la comprensión de “Ser”. Así, mantienen postulados básicos de formas hegemónicas y no reflexivas de contexto, negando las relaciones que los sujetos hacen desde su práctica de fe; por lo cual el “Ser” no es una continuación permanente de la revelación que se manifiesta en el *Auditus Fidei e Intellectus Fidei*, sino que es la realización *per se* de la *Palabra*.

“(…) Es propio del método dogmático precisamente apuntar al pecho con la pistola del *aut-aut*.”

Dos -y contrapuestas- eran las vías para llegar a una justificación de la normatividad del cristianismo: *a)* la vieja vía de la apologética ortodoxo-supranaturalística: el cristianismo, y solo él, tiene origen sobrenatural, y la prueba de ello son los milagros: apologética del milagro y de la conversión (como milagro interno); *b)* la vía moderna de la apologética histórico- evolutiva: el cristianismo es la religión absoluta, en cuanto que sólo en él se realiza cabalmente la esencia de la religión. Es la vía abierta por Lessing, Kant y Herder, y recorrida por Hegel y Schleiermacher (Gibellini, 1998, p. 18).

Si bien la transición de tiempo a inicios del siglo XX pone de facto el quehacer de la historia de las religiones y, por ende, su entendimiento en criterios de “verdad”; propenden por mantener el quehacer teológico en una búsqueda constante de objeto y sujeto. Pretendiendo comprender esto desde los marcos de las transiciones científicas, pone de contrapeso juzgar la “Teología liberal”, la cual busca entender el significado del “absoluto” de la religión en clave de mayor validez, haciendo una secuencia retirada de la forma de comprensión dogmática anterior, sin perder de vista que mantienen como forma inamovible el sujeto como voluntad plena de la creencia. Dicho andamiaje es elaborado sobre la tarea de la historia del descubrimiento último del “Ser” en el tiempo, por lo cual:

El historiador no andará en busca de una religión absoluta, sino que estará atento a la «tensión teológica» del devenir de la historia. Por esta vía, si no es posible verificar el carácter absoluto del cristianismo, sí lo es reconocer el cristianismo como «la religión de más alta validez para nosotros». El concepto de *Höchstgeltung* (la más alta validez) viene a sustituir al concepto de *Absolutheit* (carácter absoluto) (Gibellini, 1998, p. 19).

Dicha concepción teológica, da elementos propios de la finalización decimonónica en relación con la comprensión de mundo dialéctica en su forma hegeliana, sin que ello afecte las variaciones posteriores que se le puede llegar a entrecruzar en la narración teológica. De la anterior demanda, deriva comprender las relaciones del “Ser” en torno a su medio natural. Sin embargo, no se logra esbozar más allá de una comprensión supra-naturalista racionalizada, dando así la explicación de voluntad divina.

El quehacer teológico se trasciende en la concepción histórico-crítica como método de entendimiento de las relaciones del “Ser” y “Dios”, expresando la compatibilidad de elementos confluyentes; es decir, entra un escenario

-cambiante- donde la interpretación bíblica comprende un desarrollo fuera de lo trascendente, se empieza a comprender en procesos de larga duración que proyectan al “Ser hombre” y “Ser Dios” en una manifestación terrena que conlleva una interpretación de orden físico: “Jesucristo”. Es por ello que la revitalización de los marcos dogmáticos de la Iglesia son relativizados y puestos en discusión en clave ética.

La teología liberal (*liberale Theologie*) nace del encuentro del liberalismo -como autoconciencia de la burguesía europea del siglo XIX- con la teología evangélica. Tiene sus antecedentes históricos en la filosofía de las religiones de Hegel y en la teología de Schleiermacher. No es una escuela perfectamente definida, sino un movimiento pluriforme en el que se pueden concretar diferentes líneas de pensamiento. Se denomina «teología liberal» la interpretación racionalista del Nuevo Testamento (Baur, Strauss, Bauer) de la primera mitad del siglo XIX. Pero, en un sentido más propio, se designa como teología liberal la reflexión del teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl (1822-1889), y de su escuela, que incluye teólogos sistemáticos como Herrmann, a estudiosos del Antiguo Testamento como Wellhausen, a estudiosos del Nuevo Testamento como Jülicher a historiadores como Harnack y filósofos de la religión como Troeltsch (...) Sus características era: *a*) asunción rigurosa del método histórico-crítico y de sus resultados; *b*) relativización de la tradición dogmática de la Iglesia, y en particular de la cristología; *c*) lectura prevalentemente ética del cristianismo (Gibellini, 1998, pp. 21-22).

Karl Barth

La concepción de Karl Barth en torno a la forma del “Ser Hombre” y “Ser Dios”, se inicia con la discusión suscitada por el texto paulino de *La epístola a los Romanos* (2002), donde establece la forma de entendimiento propia. En dicho texto, la “regla” del método Dialéctico establece su comprensión narrativa, el sentido estricto del “Ser” toma sentidos a partir de la negación profunda del “Ser hombre” y del “Ser Dios”, que parte de la comprensión de

una teología negativa. El sentido toma punto en la afirmación de separación de las dos categorías; por ende, el “Ser” es la manifestación propia de *Deus* y del “hombre”, pero los dos se manifiestan en un camino conjunto -no separado-. Sin embargo, entender la forma del “otro” como concepto es concebir la distinción de cada uno de los sujetos enunciados -“hombre” y *Deus*-, encuentra mediación en la figura categorial de “Ser”: que es “Ser hombre” y que es “Ser Dios.

La epístola a los Romanos de 1922 (aunque el prologo lleva fecha de 1921, porque ya había quedado ultimado antes de su partida para Göttingen) se considera como el texto mas representativo de la teología dialéctica. Para la crítica historiográfica más avisada, no hay contradicción entre la primera y la segunda edición de [...], aunque la diversidad sea profunda; el tono dialéctico solo se hace manifiesto en la [obra citada], donde el reino de Dios no es ya la fuerza que mueve al mundo (como todavía se expresaba Barth en la primera edición), sino el totalmente Otro (Gibellini, 1998, p. 23).

El proceso dialéctico en la propuesta barthiana, no establece una separación total con la teología liberal y mucho menos con la tradición dogmática², ello no considera un total alejamiento de la concepción del “Ser” de lo estipulado anteriormente. La comprensión del método utilizado por Barth desde la negación, ofrece en sí una distinción particular de las vías de entendimiento de la *Revelatio*, por ende, el *Deus absconditus* es la comprensión propia que hace en el encuentro del “Ser hombre” con su fin último que, para la concepción de Barth, es la *Palabra*. (Barth, 1963).

El problema presentado por dicha afirmación es que la *Palabra*, como concepción bíblica del *Verbum eo ipso*, es la fuente de la racionalidad teológica en tanto es el *Christus*. Dicha afirmación pone una reflexión en Barth, ¿cuál es la forma de la mediación? Es decir, adquiere el carácter de “Ser” propio que pone en sí una relación binomial “Ser hombre” y “Ser Dios” (Barth, 1963). El “Ser” que no es *Deus* -por teología negativa- se expresa desde el sufrimiento y el dolor, por tanto, el “Ser Dios” es la “gracia” y el “amor” como significantes sustantivos. La discusión reformada -tanto de Lutero como de Calvino- toma forma en el carácter de *justificatio forensis* al “Ser hombre”. Es por esta vía que

2 Entiéndase tradición dogmática desde la comprensión del término “ortodoxia”.

la comprensión de la justificación es dada por el “Ser Dios”, que trasciende las limitaciones sensibles del “Ser hombre” dando por “gracia” -en sacrificio-: el *Christus* (Barth, 2006).

El problema de la definición de una antropología teológica fundamental, se ve presente en la subjetivación de la narración. Si este proceso es negado, la interpretación liberal por ende no se valida, porque bien delimita un “non ser”, un “Ser” cosificado que no interviene en la historia y, por ende, el devenir es tiempo muerto igual que el transcurrir. La no subjetivación de la experiencia niega la adquisición de sentido y significativo de la mediación y del acto de redención, *per se* puede llegar a plantear una negación del *justificatio forensis*.

(...) la teología no es un acto creativo, sino únicamente una alabanza del Creador; una alabanza que en la mayor medida posible debe responder verdaderamente al acto divino de la creación. De manera semejante, la teología es *libre* porque no sólo es exhortada por aquella Palabra a semejante analogía, reflexión y reproducción, es decir, a semejante alabanza de su Creador, sino porque además es liberada, autorizada, capacitada e impulsada hacia todo ello (Barth, 2000, p. 35).

La manifestación del “Ser Dios” no puede llegar a un “non ser” al hombre, el cual no sería sino el objeto puesto sin capacidad de reflexión propia. De lo anterior, se deriva que la concepción de “libertad” puesta en la teología por Barth, sería una negación propia de la misma “libertad” -teología negativa- sin derecho de síntesis; pierde su condición de exhortación, pues no puede ser reflexionada por el “Ser hombre”, de esta manera no existiría una condición propia del “Ser Dios”.

A continuación de dicha argumentación, el método dialéctico encuentra una fractura -de la negación de la negación para la comprensión de la afirmación-, debido a que la negación es tal en su negación que la afirmación resultante pierde su posibilidad de “existencia”. Es decir, la negación del “Ser hombre” radicalizada a este punto en la concepción barthiana niega la afirmación “Ser Dios” por defecto.

La comprensión de la *Palabra* -entendida acá por el autor- deviene del mensaje de Dios en la comprensión calvinista -todo el derecho nace del

conocimiento de Dios y por la obediencia a él-; sin embargo, la mediación de *Christus* como “Ser hombre”/”Ser Dios” es olvidada y puesta a prueba en tanto se pierde el carácter evangélico.

Omnis recta cogntio Dei ab oboedientia nascitur (Calvino). La Palabra que no solo se regula a la teología y que no debe ser interpretada primeramente por ella, sino que en primerísimo lugar la fundamenta y constituye, la saca de la nada para llevarla al ser, la llama haciéndola salir de la muerte para entrar en la vida, tal es la *palabra de Dios*. Precisamente ante ella se encuentra el lugar en el que la teología se halla situada y en el que ha de situarse a sí misma incesantemente (Barth, 2000, p. 36).

Dicho lo anterior, no significa que la concepción de creación no contenga una formulación acertada; en tanto el “Ser Dios” se devela y entra en acción continua, el significante se encuentra en la *Palabra* como lugar de enunciación propia de la reflexión del cristianismo para su entendimiento:

Nosotros hablamos del Dios del Evangelio, de su acción y de su obrar -y del *Evangelio*, en el cual su acción y su obrar como tal es su lenguaje-. Esta es su *Palabra*, el *Logos*, en el cual la *logía*, la lógica y la logística teológica tienen su base creativa y su vida (Barth, p. 37).

Pero el lenguaje del “Ser” acá pierde el sentido al “Ser Dios”, porque es el “Ser hombre” el que encuentra un lugar y un camino a recorrer. El sentido de este se constituye en la experiencia que éste logre en torno a la interpretación del lenguaje, de la reflexión de la *revelatio*.

El concepto de “Ser hombre” se encuentra como espejo de *Deus*, a voluntad de él.

En suma, revela al hombre como el hombre de *Dios*. Sobre esta doble revelación se trata en la palabra de Dios. El pacto -y por consiguiente, Dios como el Dios del hombre y el hombre como el hombre de Dios-, esta historia, esta *obra* es también, como tal, el enunciado de la *palabra* de Dios, un enunciado que la diferencia de todas las demás palabras (Barth, 2000, p. 38).

Es decir, que el “Ser Dios”, aunque en un primer momento la teología dialéctica -propuesta por Barth- en su radicalización hace un sacrificio de ese “Ser”; es el “otro” el que encuentra espacio para entender el “Ser Dios”, el “Ser hombre” encuentra a *Deus* en su negación en una forma de mismidad, de entrega de reconocimientos mutuos para “Ser”.

Porque Dios es para nosotros, podemos también nosotros ser para él. porque él se nos ha regalado, podemos también nosotros darle con gratitud lo poco que tenemos para dar. Apoyarse en Dios, por tanto, significa recibirlo todo enteramente de Dios y estar enteramente a su servicio. (Barth, Esbozo de dogmática 2000, p. 27).

Paul Tillich

La comprensión de Paul Tillich, aunque rompe el esquema dialéctico y propone de hecho el esquema co-relacional, propone cercanías en torno al entendimiento de Jesucristo como mediador dentro de la delimitación del “Ser”.

Frente a lo anterior se hará una clara diferenciación con el apartado anterior, en tanto se derivará la concepción antropológica desde la reflexión del “otro” como aserción propia del *Christus* (Tillich, 1981).

Sobre dicha base de concebir la historia de la cruz como mito fundacional, es menester construir una teologización desde la desmitologización del *Christus*, lo cual implicará romper con la categorización de infinidad del *Corpus Christi*, para luego entender la finitud de sí mismo y prevalecer en un concepto de otredad, siendo el “otro” el extraño. La conformación primordial *a posteriori* del “Ser” -en sí mismo- el desarrollo cristológico en la cual los autores se encontrarán.

Por consiguiente y presentando la primera caracterización para Tillich:

Jesús como el Cristo es un hecho histórico, pero así mismo es un objeto de recepción por la fe. Sin afirmar ambas cosas, no es posible decir la verdad acerca del acontecimiento en el que se fundamenta el cristianismo. De haberse subrayado con la misma fuerza estos dos aspectos del ‘acontecimiento cristiano’, se hubiesen evitado numerosos errores teológicos. Y si se ignora por completo uno de ellos, se socava la teología cristiana en su totalidad (Tillich, 1981, pp. 134-135).

De esta forma la condición de humanidad de *Christus* como verbo hecho carne, se manifiesta en las condiciones propias de las relaciones sociales existentes, la negación de ésta llevará consigo un vaciamiento –*Kénosis*³-, sensible de la conceptualización de su esencia; por lo cual, el resultado será efímero en la construcción sistemática. Sin embargo, da lugar a la construcción propia de la *Kénosis* del texto de Filipenses 2: 6-7⁴ donde la esencia *eo ipso* toma sentido en el sentido colectivo como forma divina.

(...) en el presente sistema teológico utilizamos la expresión ‘transición de la esencia a la existencia’ la cual, por así decirlo, constituye una ‘semidesmitologización’ del mito de la caída, y de este modo eliminamos el elemento ‘antaoño’. Pero la desmitologización no es completa puesto que la frase ‘transición de la esencia a la existencia’ contiene todavía un elemento temporal. Y si hablamos de lo divino en términos temporales, hablamos todavía en términos míticos, aunque hayamos sustituidos las figuras y las situaciones mitológicas por unos conceptos tan abstractos como ‘esencia’ y ‘existencia’. No es posible una desmitologización total al hablar de lo divino (Tillich, 1981, p. 48).

La problemática planteada al sistema teológico de Tillich desde Tillich, presenta una doble cara en el momento en que se realiza un trabajo de análisis de la formación de fe, donde se mitifica la existencia del *Christus* para la conformación de sistemas identitarios de la sociedad, en las cuales se entabla su relación en el sentido de la “carne” pero en el significado de la “gloria”. De esta forma, la manifestación de la primera –“carne”- resultante de la segunda –“gloria”- establecerá la conformación de un nuevo “Ser”, un nuevo sujeto de análisis, el cual se encuentra en su forma inicial sin ser mito (Tillich, 1981). Por ende, la construcción de fe considerará esta transformación de sujeto no como la manifestación de las relaciones humanas, sino como el reconocimiento del sacrificio en la teología de la cruz.

(...) la recepción por la fe de Jesús como el Cristo, exige que se le subraye con idéntico vigor, sin esta recepción, Cristo no hubiese sido el Cristo, es decir, la manifestación del Nuevo Ser en el tiempo y el espacio. Si Jesús

3 Del verbo griego κένωσις en su forma latina.

4 “Quien siendo en forma de Dios, no consideró ello como algo a que aferrarse; sino que vaciándose (ekénosen) a sí mismo, tomó forma de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre y hallado como uno de ellos (...)”

no hubiese sido el Cristo para sus discípulos y, a través de ellos, para todas las generaciones posteriores, hoy recordaríamos al hombre que se llamó Jesús de Nazaret como una personalidad importante desde el punto de vista histórico y religioso. Como tal, pertenecería a la revelación preliminar y, quizás, al periodo preparatorio de la revelación (Tillich, 1981, p. 135) –cursiva del texto-.

De esta forma, se puede llegar en el pensamiento de Tillich a dos proposiciones de carácter de aserción frente a la relación dialéctica, que se encuentra en la relación histórica y de fe. La conjugación de los dos elementos desarrollará tensiones para las pretensiones de mitificación del elemento cristológico, con la relación de su condición de “santidad” desde el elemento secular.

La aserción negativa es la que establece que la investigación histórica no puede darnos ni arrebatar nos el fundamento de la fe cristiana. La aserción positiva es la que afirma que la investigación histórica ha ejercido y debe ejercer una fuerte influencia sobre la teología cristiana, en primer lugar, al proporcionarle un análisis de los tres distintos niveles semánticos de la literatura bíblica (y por analogía, de la predicación cristiana de todas las épocas); en segundo lugar, al mostrarle en sus diversas etapas, el desarrollo experimentado por los símbolos cristológicos (lo mismo que el de los demás símbolos realmente importantes desde el punto de vista sistemático); y, finalmente, al suministrarle una comprensión filológica e histórica precisa de la literatura bíblica, gracias al uso de los mejores métodos utilizados en todo trabajo histórico (Tillich, 1981, p. 153).

De la bifurcación y relación necesaria entre “razón” y “fe” –elemento propio de la reforma-, surge el establecimiento de la identificación del sujeto que está en la desmitologización. Es decir, el nuevo “Ser” que transforma imaginarios desde la sensibilidad del hombre, pero que dilucida a la trascendentalidad de los colectivos humanos, en el momento en que vuelve a su estado autoconsciente de mito. Por lo tanto, es la imagen viva del mito la que permite construir el referente del nuevo “Ser” subjetivado en su forma de verbo-carne y que es carne-verbo (Tillich, 2009).

El poder que creó y que ha salvaguardado luego la comunidad del Nuevo Ser no es una afirmación abstracta acerca de su aparición; es la imagen de

Aquel en quien apareció el Nuevo Ser. No podemos verificar con certeza ningún rasgo peculiar de esta imagen. Pero podemos afirmar taxativamente que, a través de esta imagen el Nuevo Ser tiene el poder de transformar a quienes son transformados por Él. Esto implica la existencia de una *analogia imaginis*, es decir, una analogía entre la imagen y la vida persona real de la que ha surgido tal imagen. (Tillich, 1981, p. 155) –cursiva del texto–.

De esta manera, se presenta la conformación del “relato” como forma básica de “imagen”, tomando la relación de significado en torno al valor social de actuar del espíritu en la transformación de los sujetos (Tillich, 1991). De allí el salto de relacionamiento de pensamiento filosófico, donde para Hegel se pueden establecer unos caminos propios de sustancialidad del sujeto, la cual es efímera y la sustancia es solamente predicado en tanto no tenga la connotación propia de la “imagen” y *per se* del “relato” en torno a la síntesis necesaria de las relaciones del ser humano con la divinidad como revelación (Hegel, 2009).

Referencias

- Barth, Karl. (1963). *The preaching of the Gospel*. Philadelphia: The Westminster Press.
- _____. (1978). *Ensayos teológicos*. Barcelona: Editorial Herder.
- _____. (1985). *Al servicio de la palabra*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2000). *Esbozo de dogmática*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- _____. (2002). *Carta a los Romanos*. Traducido por Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (2006). *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (s.f.). *La revelación como abolición de la religión*. Madrid: Marova, Viriato.
- _____. (s.f.). *Comunidad cristiana y comunidad civil*. Madrid: Marova, Fontanella.
- Gibellini, Rosino. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Decimonovena reimpresión. Traducido por Wanceslao Roses y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul. (2011). *Sí mismo como otro*. Mexico D.F.: Siglo XXI Editores.
- _____. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*.

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Roldan, Alberto Fernando. (2009). "La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos." *Enfoques* (Universidad Adventista de la Plata) XXI (1-2): pp. 21-35.

Tillich, Paul. (1965). *La era protestante*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____. (1973). *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: La aurora.

_____. (1981). *Teología Sistemática. La existencia y cristo*. Traducido por Damian Sánchez. Vol. II. III Vols. Salamanca: Ediciones Sígueme S. A.

_____. (1991). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrourto Editores.

_____. (2009). *Teología Sistemática*. Vol. I. III vols. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. (2011). *On the boundary*. Augene, Oregon: Wipf & Stock.

_____. (2012). *Teología Sistemática*. Vol. II. III vols. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Torres Serrano, Juan Manuel. (2011). "El método de correlación en a teología práctica: fundamentos, objetivos, intereses y límites." *Theologica Xaveriana* (Pontificia Universidad Javeriana) 611 (171): pp. 241-262.