

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

LA REFORMA DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

Marie-Theres Wacker, Felix Wilfred y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Sarah Röttger, Phyllis Zagano
y Fernando Altemeyer Junior

370

ABRIL 2016

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



370

ABRIL • 2017

TEMA MONOGRÁFICO

LA REFORMA DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

Marie-Theres Wacker, Felix Wilfred y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Sarah Röttger, Phyllis Zagano y Fernando Altemeyer Junior

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

369

FEBRERO 2017

DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES
CULTURALES Y RELIGIOSAS

370

ABRIL 2017

LA REFORMA
DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

371

JUNIO 2017

MINORÍAS

372

SEPTIEMBRE 2017

PIEDAD Y COMPASIÓN

373

NOVIEMBRE 2017

LITERATURA Y POESÍA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau - Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Michelle Becka	Wurzburg-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti Scalo-Italia
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Villanova-Austria/EE.UU.
Agbonkianmeghe Orobator	Nairobi-Kenia
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Daniel Franklin Pilarío	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Roma-Italia/Portugal
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Dennis Gira	La Riche-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Oxford-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Paises Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

LA REFORMA DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

Marie-Theres Wacker, Felix Wilfred y Andrés Torres Queiruga: *Editorial* .. 7

I. La Reforma y sus consecuencias

- 1.1. Heinz Schilling: *Reforma, antagonización confesional, diferenciación religiosa y cultural. Reflexiones de un historiador sobre la relevancia de la historia de la Iglesia de inicios de la modernidad para el presente y el futuro* 11
- 1.2. Erik Borgman: *Constelaciones de la Reforma. La cultura religiosa contemporánea en el espejo de la historia de la Reforma* 25
- 1.3. Daniel Jeyaraj: *Evaluación del impacto de la Reforma en la India* 39

II. Impulsos provocados por la teología de Lutero

- 1.4. Manuel Santos Noya: *Significado teológico de las modificaciones de Lutero del texto griego y latino en las cartas paulinas* 47
- 1.5. Lidija Matošević: *«La Iglesia entera está llena del perdón de los pecados». El discurso de la Reforma sobre las indulgencias y el tesoro de gracia de la Iglesia, que se distribuye entre los necesitados y los sobrecargados de deudas* 59
- 1.6. Ulrich Duchrow: *«Radicalizando la Reforma»* 73

III. Perspectivas desde la Federación Luterana Mundial

- 1.7. Munib Younan: *Reflexiones sobre la «Reforma»* 91
- 1.8. Elaine Neuenfeldt: *La participación de las mujeres en el ministerio ordenado y en los cargos directivos de la Federación Luterana Mundial. Movimiento de mujeres en una Reforma permanente* 103

IV. Entre el diálogo y la disputa

- 1.9. Dorothea Sattler: *Encuentros entre iguales. Diálogos luterano-católicos después del Concilio Vaticano II* 117
- 1.10. Jürgen Moltmann: *La Reforma inacabada. Problemas no resueltos, respuestas ecuménicas* 135

2. Foro teológico:

- 2.1. Sarah Röttger: *¿Las abadesas como modelos para el diaconado de la mujer? Comprobaciones históricas* 147
- 2.2. Phyllis Zagano: *Justicia para la vida de la parroquia. El restablecimiento de las mujeres en el diaconado ordenado* 157
- 2.3. Fernando Altemeyer Junior: *Hijo del Concilio Vaticano II: Fray Paulo Evaristo Cardenal Arns. In memoriam* 167

El año 1517 marca el comienzo de la llamada Reforma: el monje agustino alemán Martín Lutero publicó 95 tesis con las que quería provocar una controversia sobre las indulgencias y el sacramento de la penitencia. Las tesis muestran que los deseos teológicos de Lutero afectaron también inmediatamente a las estructuras de poder de la Iglesia. En efecto, no se limitaban a la disputa sobre las indulgencias, sino que planteaban otras cuestiones: ¿Cómo podía proclamarse la gracia gratuita de Dios con respecto a la culpa de los pecados si podía ser comprada con las bulas de las indulgencias, que los altos dignatarios de la Iglesia ayudaban a quitarse de forma económica? Pero también había más. Por ejemplo, ¿cómo podía irle a la Palabra de Dios en una Iglesia en la que el Pueblo de Dios estaba excluido de la interpretación de la Sagrada Escritura, del testimonio de la Palabra de Dios, y ni siquiera tenía acceso a la Biblia en su lengua materna? Los procesos que se pusieron en marcha con estas preguntas tuvieron efectos que no permanecieron dentro de los límites eclesiales, haciendo de la Reforma un acontecimiento que cambió el mundo, al impulsar la formación de los Estados nación, el nacimiento de las diferentes concepciones de la separación entre la Iglesia y el Estado, la tolerancia religiosa (aun con todas las sangrientas guerras de religión) y el reconocimiento de la libertad del individuo. Frente a una larga tradición en la que el catolicismo se definió en clara contraposición y diferenciación con respecto al protestantismo, el Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión, porque ahora ganaba en importancia el acceso al ecumenismo y se retomaban las urgentes cuestiones teológicas y prácticas que eran comunes a todas las confesiones cristianas. Se puede

tener realmente la impresión de que los deseos centrales de Lutero —la primacía de la Palabra de Dios, la accesibilidad a la Sagrada Escritura traducida a numerosas lenguas del mundo, el sacerdocio de todos los fieles, la comprensión del ministerio como un servicio en la Iglesia, por solo mencionar algunos— han sido finalmente aceptados en la Iglesia católica.

El presente número de *Concilium* se inscribe en esta línea ecuménica y quiere extenderla en una perspectiva global e inclusiva. Las tres primeras contribuciones tratan de la Reforma como acontecimiento histórico y de sus consecuencias. Heinz Schilling (Berlín) sitúa al reformador de Wittenberg en el contexto histórico de su intervención, una época que contrasta fuertemente con la sensibilidad actual del mundo posmoderno occidental. Como consecuencias de la Reforma describe una antagonización confesional, pero, al mismo tiempo, gracias a él, el desarrollo de una diferenciación religiosa y cultural. Erik Borgman (Tilburgo) revisa las reconstrucciones históricas de la Reforma y sus consecuencias desde el ámbito anglosajón. Aprovecha este pasaje para extraer cuestiones de teología fundamental, que actualmente deberían ser de nuevo revisadas. Tiene un particular interés por recordar a los revolucionarios radicales que han contribuido notablemente al problema de un mundo lleno de violencia y por eso irredento. Daniel Jeyaraj (Liverpool) esboza la historia de la misión protestante en la India, ilustrando con ella, en cierto modo, un ejemplo de las consecuencias de la Reforma fuera de Europa. Jerayaj pone un especial acento en la historia de una relación respetuosa de los misioneros europeos con las tradiciones del lugar y las variadas formas de inculturación del cristianismo en el subcontinente indio.

Otros tres artículos abordan la teología de Lutero. Manuel Santos Noya (Tubinga) se dedica a estudiar algunos versículos de las cartas paulinas en los que la traducción alemana de Lutero discrepa del original griego y latino, y sitúa el nuevo texto en relación con la nueva certeza que tenía Lutero del sentido más profundo de la Escritura, pero también advierte de los posibles problemas de la tradición textual. Lidija Matošević (Zagreb) retoma el tema de las indulgencias desde la perspectiva de la teología sistemática. Muestra que en la crítica de Lutero al sistema de indulgencias de su tiempo pueden

descubrirse de nuevo dos perspectivas innegociables de la teología medieval, la idea de la Iglesia como una comunidad de santos y la solidaridad, vinculada con ella, con los hombres que viven completamente en la miseria real. Ulrich Duchrow (Heidelberg) aboga enérgicamente por radicalizar la Reforma. Si se recopila la crítica radical de Lutero al capitalismo temprano a partir de sus diversos escritos y se une con la crítica social de la Biblia, puede obtenerse una crítica radical de la economía desde la perspectiva protestante que además es compatible con el discurso interreligioso. Con la mirada puesta en las opiniones tan negativas de Lutero sobre los judíos y los musulmanes, es necesario realizar una crítica radical también del reformador.

Las Iglesias luteranas del mundo están unidas en la Federación Luterana Mundial (FLM). El presidente actual de la FLM, el obispo Munib Younan (Jerusalén), describe las estructuras fundamentales de esta comunión de Iglesias, señala sus actuales desafíos y comenta la importancia que puede tener la diferenciación del cristianismo en sus diferentes confesiones también de cara al futuro. Como un aspecto central de la realización de la justicia, que se sigue de la justificación por la fe, menciona la justicia de género y la declaración al respecto realizada por la FLM en 2015. En este punto enlaza el artículo de Elaine Neuenfeldt (Ginebra). Presenta en primer lugar los resultados de una investigación que la FLM llevó a cabo entre las Iglesias miembro durante 2015 y 2016, en la que se indagó en la inclusión de las mujeres en el ministerio ordenado y en la disposición de las diversas Iglesias con respecto a este tema. Se observan claramente desarrollos esperanzadores en muchas Iglesias como también la persistencia de obstáculos estructurales e incluso de pasos atrás en la disposición a posibilitar la plena participación de las mujeres en el ministerio ordenado.

Los artículos de Dorothea Sattler (Münster) y de Jürgen Moltmann (Tubinga) pueden leerse como como una disputa relativa al ecumenismo. Dorothea Sattler esboza los desarrollos acontecidos en el diálogo luterano-católico (romano) desde el Concilio Vaticano II como representante católica de una teología ecuménica, resume los resultados fundamentales logrados en el diálogo entre la FLM y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y aboga

por una continuidad de los diálogos a diferentes niveles. Jürgen Moltmann recuerda que Lutero no invitó a un diálogo, sino que incitó a la disputa, y defiende, desde una perspectiva protestante, que las grandes cuestiones abiertas, que planteó contra la Iglesia católica romana, pero también entre las Iglesias surgidas de la Reforma, se prolonguen sin temor a las controversias.

El Foro teológico de este número contiene dos artículos que se ocupan del tema actual del diaconado de las mujeres en el seno de la Iglesia católica romana, y muestran, cada uno a su modo, que el tema de la justicia de género posee dimensiones ecuménicas. El estudio histórico de Sarah Röttger nos recuerda la existencia de mujeres que poseían plenos poderes episcopales; el artículo de Phyllis Zagano, escrito desde la perspectiva de la teología práctica, considera que la ordenación sacramental de las mujeres como diáconas es una necesidad pastoral urgente. Para terminar, presentamos una nota necrológica sobre el arzobispo de São Paulo y renombrado teólogo de la liberación Evaristo Arns, que murió en diciembre de 2016.

Agradecemos los consejos recibidos de Luiz Carlos Susin, Hubert Wolf, Zoran Grozdanov, Simone Sinn y Susan Ross.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

REFORMA, ANTAGONIZACIÓN CONFESIONAL,
DIFERENCIACIÓN RELIGIOSA Y CULTURAL
Reflexiones de un historiador sobre la relevancia
de la historia de la Iglesia de inicios de la modernidad
para el presente y el futuro¹

La iniciada conmemoración del V Centenario de la Reforma nos da la oportunidad para analizar de forma históricamente objetiva la vida y la obra del reformador de Wittenberg. Para ello es necesario situar a Lutero, su pensamiento teológico y su objetivo reformador, en su propio tiempo y horizonte intelectual, ajenos a los nuestros, y ponerlos en relación con sus partidarios y sus adversarios. Descubriremos así que las consecuencias de la Reforma no fueron, como se piensa habitualmente, una renovación triunfal ni tampoco una ruptura herética, sino un distanciamiento en el deseo de reforma, profundamente arraigado en la cristiandad occidental, en dos ramas igualmente válidas de las reformas eclesiales de inicios de la modernidad, que, con el paso de las generaciones, se constituyeron antagónicamente y desarrollaron una intensa enemistad. La causa fue la pretensión absoluta de la verdad de ambas ramas a principios del siglo XVII, con actitudes no raramente funda-

* HEINZ SCHILLING, catedrático con numerosos doctorados *honoris causa*, nació en 1942. Ha sido profesor de Historia Moderna de Europa hasta 2012 en la Universidad Humboldt de Berlín. Es miembro de la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, de la Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, de la British Academy y de la Academia Europea. En 2002 recibió el premio Dr. A. H. Heineken en la categoría de Historia. Es autor de numerosas publicaciones traducidas a diversos idiomas.

Dirección: Klopstockstr. 7 A; D-14163 Berlin (Alemania). Correo electrónico: klopstockschilling@gmx.de

¹ El autor de este artículo expresa la necesidad de decir que es especialista en Historia General y protestante, concretamente un protestante socializado en Colonia, ciudad mayoritariamente católica.

mentalistas. Sin embargo, con los cambios culturales y sociales que se produjeron a finales del siglo XVIII, esa pretensión perdió cada vez más fuerza y perdieron importancia los antagonismos confesionales provocados en una situación histórica específica, lo que tiene una consecuencia relevante del análisis histórico para el presente y el futuro.

I. Situación política conmemorativa en 2017 y el «extraño Lutero»

El día 31 de octubre de 2017 nos da la oportunidad de obtener una imagen históricamente real de Lutero y de la Reforma, y, al mismo tiempo, abrir, de este modo, nuevas vías de comunicación. En efecto, ya ha pasado el tiempo en el que unos hacían un héroe al monje agustino de Wittenberg instrumentalizándolo de forma nacionalista o ideológica, y otros le condenaban y le responsabilizaban de todos los fenómenos indeseables de su época respectiva. El V Centenario de la Reforma, que en Alemania ya se inició en 2008, cuando el obispo Wolfgang Huber, entonces presidente de la EKD [Iglesia evangélica de Alemania], inauguró la denominada Década de Lutero, está caracterizado por tres particularidades que recuerdan su calado político:

- Por una cultura del recuerdo democrática en lugar de monárquica, e incluso mayoritariamente monárquica.
- Por una sensibilidad ecuménica en lugar de la enemistad o incluso la hostilidad confesional que ha dominado durante siglos.
- Por una imagen global de la historia en lugar de las perspectivas nacionales o eurocéntricas, dominantes hasta hace poco, que atribuyen la Edad Moderna y la modernidad solo al logro de Europa o del protestantismo alemán.

Para esbozar una imagen realista de Lutero y de la Reforma es necesario en primer lugar liberar al de Wittenberg como también a sus adversarios de una historia de la recepción dominada durante

siglos por intereses, para poder entenderlos a partir de su propia época². A finales del siglo xv e inicios del siglo xvi se produjeron cambios radicales y transformaciones tan aceleradas que provocaron un profundo desconcierto y la búsqueda de una verdad más segura. Desde hacía generaciones existía en la cristiandad latina un intenso deseo de una reforma eclesial fundamental, de las instituciones como también de la cura de almas y de la fe; una reforma que produjera profundos cambios políticos y sociales con respecto a la entonces asfixiante alianza entre la Iglesia y el Estado.

Predominaba un ambiente psicosocial que a nosotros nos parece casi familiar en la actualidad. No obstante, las estructuras políticas y sociales eran esencialmente diferentes a las que nosotros estamos habituados, como también las formas de pensar y las emociones de las personas, sus angustias y sus esperanzas. En efecto, la época de la Reforma y el presente se separaron entre sí mediante el cambio radical producido en el Siglo de las Luces. De ahí que nos resulten extrañas las estructuras sociales y políticas de aquella época, como también muchos de los principios esenciales del pensamiento y de la acción de sus protagonistas: la magia y la creencia en una intervención directa de las brujas, los demonios y los diablos, estaban extendidas no solo entre amplias capas sociales, sino también entre los eruditos, las cortes y las cancillerías. La historia del momento era al mismo tiempo una historia de salvación, lo que significa que las posiciones políticas se experimentaban como la lucha escatológica entre Dios y el Diablo, entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, como la lucha por el orden o el desorden en este mundo y en el más allá, en el que las fuerzas del bien y del mal combatían por hacerse con el poder de cada alma. A la religión se le atribuía una competencia plena. Religión y sociedad, Iglesia y orden político, estaban estructuralmente entrelazadas. Las instituciones estatales en el sentido moderno solo surgieron de forma rudimentaria, y tuvieron que imponerse mediante contundentes confrontaciones con las fuerzas más antiguas, pre-estatales, entre las que destacaban la Iglesia y sus clérigos como «primer estamento».

² La siguiente exposición se basa en mi monografía titulada *Martin Luther, Rebell in einer Zeit des Aufbruchs*, Múnich ⁴2016.

II. El «extraño» Lutero en un tiempo «extraño»

Para comprender a Lutero y a sus adversarios a partir de un mundo que nos resulta totalmente extraño, tenemos que dejar emerger los elementos contingentemente históricos de sus motivos y objetivos. El Lutero que manifestó sus opiniones el día 31 de octubre de 1517 no era ningún revolucionario, sino un monje y un pastor de almas que quería servir con humildad a su Iglesia. Y, así, no clavó sus tesis sobre las indulgencias en la puerta de la Schlosskirche, sino que se las mandó a sus obispos para pedirles que terminaran con los errores que él había indicado. Después de que estos se negaran y se divulgaran impresas las tesis sin el apoyo del reformador, fue la primera vez, en la discusión sobre la reforma que desde hacía tiempo preocupaba a la cristiandad, que se amplió el círculo de los intelectuales que eran críticos con la Iglesia, incluyendo en la controversia a «Herr omnes», es decir, a todos. A los que no sabían leer, los que sabían les leían las octavillas de la reforma en las plazas, en las cantinas o en los albergues. Al gran acontecimiento de la «Reforma» impulsada por los medios de comunicación, le siguió la reforma como movimiento popular de apoyo. Pues el cristianismo comunitario reformador se dirigía a las personas de la ciudad y del campo. Y justo cuando por todas partes del Imperio y más allá de este surgieron más reformadores —en particular Ulrico Zuinglio en Zúrich y apenas una generación después Juan Calvino en Ginebra— se rompieron definitivamente los diques que Roma había levantado contra la marea de la reforma que había logrado impulsar la voluntad de renovación. La consecuencia fue la creación de Iglesias evangélicas propias.

III. Dos ramas de igual valor de las reformas eclesiales en la Edad Moderna

La dinámica de transformación que con ello se desencadenó llegó a arrastrar también finalmente a Roma. El hecho de que Lutero fuera protegido por los Estados más fuertes de comienzos de la modernidad, y por lo que no fue silenciado como los críticos anteriores de la Iglesia, lo convirtió en la espina en la carne contraria a la reforma del papado

del Renacimiento. El Papa se vio forzado a convocar un concilio de reforma, que se reunió en la norteña ciudad italiana de Trento. Pero fue un concilio ecuménico solo de nombre, puesto que casi un tercio de la cristiandad latina había rechazado obedecer al Papa. Los decretos promulgados entre 1545 y 1563 fueron la respuesta de la Iglesia papal a la Reforma evangélica previa. Con ellos se pusieron los fundamentos de la Iglesia confesional católica de la Era Moderna, que no podía ser como las Iglesias de la Reforma, sino una Iglesia nueva. El modo en el que esta funcionó como un sistema cultural e ideológico de inicios de la modernidad fue muy parecido a la forma en que los sistemas protestantes influyeron en el camino de Europa hacia la Era Moderna, pero de un modo diferente, propio.

Cuando el agustino de Wittenberg protestó a finales de octubre de 1517 contra el comercio de indulgencias, estaba tan generalizado el deseo de reforma que parecía totalmente posible una «Reforma» de la Iglesia en su totalidad. Pero la oportunidad se malogró, porque la jerarquía alemana y romana no dieron una respuesta adecuada a la petición teológica de Lutero, y, en consecuencia, este se radicalizó en sus hechos y pronto también polemizó verbalmente. Solo como consecuencia de la incapacidad de cambio de la Iglesia y de la radicalización de los reformadores, el movimiento de reforma global de la Iglesia tardomedieval se separó en dos caminos alternativos: en el sistema de ruptura radical de los reformadores «evangélicos» de Wittenberg, Zúrich y Ginebra, por un lado, y en el sistema conformista y estabilizador de la Reforma tridentina de la Iglesia romana, por otro. El año 1517 se convertiría en el eje de separación dentro de la historia de la cristiandad. Esto provocó contraposiciones que, en la perspectiva del año 1517, estaban injustificadas desde su contenido objetivo.

La sucesión, clásica en los manuales de historia, de la «Reforma» y la «Contrarreforma», no se corresponde, por tanto, al desarrollo de lo que sucedió. Más bien, se trata de dos manifestaciones o concreciones del deseo de reforma que había estallado hacía ya tiempo, antes de Lutero, en el seno de la cristiandad latina, que, bajo la presión de los acontecimientos —de las determinaciones y decisiones equivocadas de ambas partes—, se tradujo en desarrollos antagónicos de un orden nuevo en la Iglesia y en la sociedad. Las consecuencias fueron sistemas antagónicos en competencia y una enemistad radical entre

las Iglesias confesionales de inicios de la Era Moderna, que tuvieron en vilo a los Estados y las sociedades europeas durante generaciones.

IV. Proceso de antagonización entre la confesión católica y la protestante

La escisión de la doctrina de la gracia muestra cómo se produjo concretamente el desarrollo teológico. Precisamente en aquellos mismos años, en Italia, como en Alemania, el camino de la reforma había llegado a tener su impacto. Las corrientes reformadoras italianas se concretaron en la fraternidad del *Oratorio del Divino Amore*, inicialmente en Génova, pero después también en Roma y en otros lugares. Este grupo de reforma, en su mayor parte formado por clérigos, no situó en el centro las obras de piedad como medio para lograr la salvación de la propia alma, sino el ideal de la persona que vive inundada de *caritas*, que concibe como una gracia recibida de Dios; una distancia, por consiguiente, con respecto a la dominante piedad de las obras, tal como en el mismo año encontró también su expresión en las tesis sobre las indulgencias del agustino de Wittenberg. Sin embargo, de su correspondiente doctrina de la gracia, el monje de Wittenberg y los oratorianos sacaban consecuencias diferentes: los italianos se centraban en el clero, pensando que, mejorando su formación, su piedad y su disciplina, inspirarían así a los laicos a mejorar su vida, y volverían todos a restaurar la pureza de la Iglesia sacerdotal. Lutero, en cambio, desarrolló a partir de su doctrina de la gracia la tesis del sacerdocio de todos los bautizados, haciendo superflua, de este modo, la mediación de la salvación divina mediante el ministerio sacerdotal³.

Sin embargo, como demuestra la reciente «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación» de luteranos y católicos, la doctrina sobre la gracia y la justificación, que constituye el núcleo teológico más profundo del mensaje de la Reforma, no fue objetivamente lo que determinó de forma absoluta la separación eclesial. La presión que condujo a la separación de las Iglesias se debió, en no pequeña medida, a las contingencias históricas, por consiguiente,

³ Más desarrollado en Schilling, *Luther*, pp. 153-156.

no en primer lugar a cuestiones teológicas, sino a las circunstancias del momento histórico. En su oposición las dos confesiones se mantuvieron estrechamente relacionadas entre sí —cuanto más radicalmente atacaban los reformadores evangélicos a la Iglesia papal, con mayor contundencia recurrían los reformadores católicos a disociarse de los primeros imponiendo vías alternativas de renovación institucional y espiritual—. El modo en el que esta dinámica antagonica produjo contraposiciones, que no existían en absoluto en 1517, aparece ya en la valoración de la Biblia⁴. Pocos meses antes de las tesis sobre las indulgencias de Lutero se había concluido la llamada Biblia Polígota Complutense en la universidad española de Alcalá de Henares. Se trataba de una edición completa de la Biblia en sus lenguas originales que había sido ordenada y promovida por Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), arzobispo de Toledo, el eclesiástico más poderoso en España y cabeza de los reformadores. Los círculos reformistas españoles habían producido la primera gran edición de la Biblia contando con los conocimientos filológicos más recientes, todo un hito en la investigación bíblica de inicios de la modernidad. Si entre los eruditos europeos se hubiera hecho una encuesta en 1517 sobre dónde se encontraba entonces el centro de la moderna investigación bíblica, ciertamente hubieran respondido que se hallaba en Alcalá, no en Wittenberg, conjuntamente, claro está, con Basilea, donde Erasmo había publicado el Nuevo Testamento en griego⁵. Los reformistas promovieron también el uso de ediciones en lengua vernácula para el culto, como lo confirma un decreto promulgado por León X cuando subió al trono pontificio en 1513 y que había sido elaborado por dos prestigiosos teólogos camaldulenses⁶.

No obstante, como consecuencia de la mencionada antagonización se extendió el gran aprecio a la Biblia solamente en el protestantismo, llegando a convertirse en su emblema. «Lutero llevó la Biblia

⁴ Sobre cuanto sigue con las pruebas necesarias, cf. Heinz Schilling, *1517 – Weltgeschichte eines Jahres*, Múnich 2017.

⁵ Martin Wallraff et al., *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament*, Tübinga 2016.

⁶ Schilling, *Luther*, p. 269.

a los cristianos»: este elogio se oye incluso en labios católicos en relación con la celebración del V Centenario de la Reforma. Con la mirada puesta en la Biblia Políglota española terminada en 1517, debemos matizar esta afirmación: Lutero dio la Biblia a una parte de la cristiandad latina, pero se la quitó a la otra parte. Pues la interrupción en el ámbito católico de la alta estima de la Biblia se produjo en primer lugar como una reacción a la Reforma.

El ejemplo de la Biblia nos permite reconocer un patrón general en la relación de las confesiones posteriores a la Reforma, a saber, la función de los antagonismos y de los vasos comunicantes. Como en la valoración de la Biblia, también se deja percibir este antagonismo en la valoración de *María*: la devaluación de la Madre de Dios no comenzó con Lutero (basta recordar su interpretación del Magníficat⁷). La identificación, que tengo aún muy presente, que se hacía en la Colonia de las décadas de 1950 y 1960, de los protestantes como aquellos para quienes *María* no tiene ninguna función, era solamente la reacción antagónica al apogeo de la piedad mariana en el catolicismo del Barroco. Sin embargo, hace ya tiempo que la teología protestante, y, con ella, muchas comunidades protestantes, han redescubierto a *María* como modelo de vida cristiana. No obstante, la dicotomización de la época confesional sigue teniendo su influencia (por ejemplo, en una comunidad de Oberhessen, que recientemente puso reparos a un tapiz con la imagen de *María* que le había hecho llegar como regalo un grupo de mujeres de las comunidades católicas vecinas).

De forma parecida encontramos el problema del *matrimonio de los sacerdotes*. Antes de la Reforma, la vida marital, por así decirlo, en la casa parroquial era casi la norma, y apenas puede evaluarse cómo se habría desarrollado posteriormente sin la intervención de Lutero. El celibato como núcleo duro de la Iglesia católica le parece al historiador de los siglos XVI y XVII una reacción al matrimonio de los pastores protestantes, y, viceversa, la casi presión hacia el matrimonio y la familia representa entre los protestantes el medio para manifestarse como tal el pastor protestante y diferenciarse así del católico.

⁷ Cf. la investigación más reciente sobre este aspecto en la obra del teólogo protestante Christoph Burger titulada *Marias Lied in der Deutung Luthers*, Tübinga 2007.

Incluso la constitución de las Iglesias sucumbió a este mecanismo: la constitución papal de la Iglesia romana se consolidó con mucha más fuerza que antes por la influencia de Lutero. Pensemos solamente en los duros ataques de Erasmo de Róterdam no solo contra el papa guerrero Julio II, sino contra el papado en general, aun cuando los hacía en reuniones clandestinas en Basilea. Solo los soeces ataques de Lutero contra el «Anticristo» romano, que repugnaron a un espíritu cultivado como Erasmo por su «grosería», produjeron que el entonces indiscutido líder de opinión de la Europa latina echara marcha atrás para solidarizarse con la constitución papal de la Iglesia romana. Fue Lutero quien aseguró al Papa la supervivencia del título de soberano pontífice, incluso más allá de la ruptura con el sistema que supuso la Revolución francesa.

Y, finalmente, la *doctrina del solus Christus*, un núcleo dogmático de la Reforma. Asimismo, no llegó a ser exclusivamente protestante hasta mediados del siglo XVI, cuando de hecho formaba parte de la tradición católica. Así se pone de manifiesto en el lecho de muerte del emperador Carlos V, el gran adversario de Lutero⁸. Como el arzobispo Carranza, su confesor, Carlos vivía aún en la piedad cristiana preconfesional, que también era el núcleo fundamental de la doctrina de Cristo para Lutero. Carranza le acercó al moribundo con toda lógica un crucifijo, para que le diera consuelo y esperanza. Solo el proceso de herejía, que aguzó el clero español de la nueva generación con un pensamiento confesionalista, inmediatamente después del sepelio, contra Carranza y casi contra el emperador difunto, hizo patente la dicotomía moderna protestante-católica en la piedad cristiana. Puesto que el emperador y su confesor, como también Lutero, vivían la piedad cristiana del tardomedievo, para ellos era totalmente comprensible recurrir al crucifijo como último consuelo para un moribundo. Solo llegó a ser sospechoso para aquellos que se habían formado en el antagonismo confesional del siglo XVI y tenían sumo cuidado en diferenciarse de la doctrina y de las formas de piedad protestantes —para mantener alejada la «*pestis Germaniae*» del cuer-

⁸ Más extensamente desarrollado en Heinz Schilling, «Karl V. und die Religion», en Hugo Soley (ed.), *Karl V.*, Amberes-Colonia 1999, pp. 285-363 (traducción en inglés, neerlandés y francés, Mercatorfonds, Amberes 1999).

po de la Iglesia y de la nación española—. (Unos años antes de la conmemoración del V Centenario de la Reforma, un papa alemán escribió como su obra teológica principal una exposición cristológica en varios volúmenes⁹, cabe esperar que se entienda como una referencia al fundamento común de la piedad cristiana tardomedieval que comparten tanto los católicos como los protestantes).

V. «División de las Iglesias» *versus* diferenciación cultural e ideológica

La consecuencia más importante de la Reforma, que marcó profundamente la modernidad europea y posteriormente la mundial, y de la que apenas nadie quiere prescindir, es, quizá, la diferenciación cultural e ideológica. Pero la diferenciación no fue un resultado de la teología de Lutero. Esta se mantenía aferrada al marco de pensamiento de la unidad de la comunidad eclesial confesional y la sociedad civil. Lo decisivo fue simplemente el hecho de que, a diferencia de los reformadores anteriores, Lutero pudo consolidarse con la ayuda de nuevas autoridades que estaban dispuestas a romper con Roma, o, mejor dicho, que podían crear iglesias cristianas alternativas.

En la perspectiva de la historia de la cristiandad, la «división de las Iglesias» tiene una connotación negativa; sin embargo, en la perspectiva de la historia general, se considera como un poderoso empuje hacia la diferenciación, y, por tanto, se valora positivamente. La pluralización eclesial fue una condición previa esencial para el impulso, más allá del ámbito religioso y eclesial, de la diferenciación ideológica, cultural y política de Europa —hasta llegar a la sociedad civil pluralista y secular del presente—. Sin embargo, no fue este el resultado que se había imaginado ninguno de los teólogos del siglo XVI. Lo decisivo fue que, con la creación de iglesias más amplias junto con la romana, los teólogos de ambas partes reivindicaron que tenían la verdad absoluta, por lo que la idea de la unidad religioso-ideológica que

⁹ Nos referimos, lógicamente, a la trilogía sobre Jesús de Nazaret escrita por el papa Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Prólogo: *La infancia de Jesús* (2012); vol. 1: *Desde el Bautismo a la Transfiguración* (2007); vol. 2: *Desde la Entrada de Jerusalén a la Resurrección* (2011).

se mantenía resultó ser una ficción, y los habitantes de Europa —o de la cristiandad, que aún eran sinónimos— se habituaron progresivamente a vivir en la realidad con más verdades y a sustituir la idea de unidad obligatoriamente normativa por la idea de la libertad.

VI. «Mundanización» de la religión y secularización

Sin embargo, hubo también una profunda caracterización de contenido en la cultura e identidad europeas como consecuencia de la Reforma, no solo en los territorios protestantes, sino también en los católicos, de Europa y de otros continentes. Con Lutero se produjo una reactivación de la religión como fe de orientación histórico-salvífica, vivida existencialmente, y, por ello, profundamente operativa en la sociedad. Con la Reforma no se planteó —como los críticos, sobre todo del ámbito católico, afirman ocasionalmente aún hoy— la laicización moderna en el sentido de irreligión. Más bien, la religión regresó con gran fuerza como orientadora en la vida privada y pública de Europa.

La fe cristiana se «mundanizó», es decir, se adentró en el mundo. En él tenía que acreditarse mediante la actividad cotidiana de los cristianos¹⁰. El lugar más importante y más noble para la fe, y para la acción generada por ella, no eran ya los monasterios, las abadías, los conventos y otros lugares imbuidos con una sacralidad separada, sino la vida cotidiana en el mundo. Puesto que la teología escatológica de Lutero une la fe y el mundo, y el mundo se comprende como lugar de salvación, lo mundano se convirtió en una parte del orden salvífico. El matrimonio, la sexualidad, la profesión, la política, se revalorizaron y adquirieron una nueva legitimidad. Esto liberó un dinamismo en la vida privada y pública, que había sido sustraído por el predominio de la piedad medieval, centrada en las obras eficaces para el mundo. La fe sin actuar en el mundo era un pecado igual que actuar en el mundo sin fe. Sobre este fundamento la religión se convirtió, durante siglos, en una fuerza configuradora de la modernidad, cultural, social y política.

¹⁰ Schilling, *Luther*, Epilog.

De esta concentración luterana en la religión se aprovechó también, finalmente, la Iglesia romana. En la Reforma tridentina, la rama papal del cristianismo moderno, que había crecido a partir de la Iglesia medieval, se convirtió en una Iglesia «nueva», en la Iglesia confesional católica. También en ella volvió a ocupar el centro la religión, de modo que la Iglesia confesional romana, de una forma muy semejante a las Iglesias protestantes con las que competía, pudo hacer eficazmente una contribución específica al dinamismo de inicios de la Era Moderna. La prueba se encuentra en las congregaciones marianas de los jesuitas como también en el culto católico a la Sagrada Familia, con los que se adentraba, de modo muy semejante a la familia parroquial o al espíritu civil de los protestantes, «en la familia y la sociedad como en la vida religiosa de forma bastante novedosa», para fundar «un cristianismo moderno», que también en las regiones católicas de Europa «promocionó el origen de la cultura civil»¹¹.

No cabe duda de que esta mundanización moderna del catolicismo siguió el principio, establecido por Arnold Toynbee para la historia general, del *desafío y la respuesta* —del desafío de la Reforma y la respuesta romana—. Pero también fue una continuación de la religión del Renacimiento, previa a la Reforma, y su vinculación entre el cristianismo y el mundo antiguo, en concreto, el «desencantamiento del mundo», que no solo fue una cuestión estética, sino que también había producido una temprana racionalización del cristianismo¹².

El carácter profundamente cultural y social de la cotidianidad moderna, mediante el cristianismo, fue sobre todo impulsado por las Iglesias confesionales modernas, por la protestante como también por la católica. La «modernidad», por consiguiente, no puede seguir considerándose como un monopolio del protestantismo, como una y otra vez, siguiendo a Max Weber, leemos en las obras de sociólogos y de periodistas. Y, viceversa, no puede seguirse responsabilizando a los protestantes, como si fuera su pecado original, de la «secularización» y sus consecuencias, pues estas son el

¹¹ Louis Chatellier, *L'Europe des dévots*, París 1987, pp. 127, 151.

¹² Bernd Roeck, «Über die Entzauberung des Raumes in der europäischen Renaissance», en Staatliche Kunstsammlung Dresden (ed.), *Luther und die Fürsten*, Aufsatzband, Dresde 2014, pp. 47-64.

resultado de la historia general del cristianismo. De hecho, mirando el asunto más acertadamente, la secularización de inicios de la modernidad no es un proceso que desterró a la religión del mundo. Al contrario, como consecuencia de la marcada mundanidad del cristianismo moderno, la religión se convirtió en un actor principal y un diseñador del mundo, tanto en el ámbito católico como en el protestante.

VII. Consecuencias para 2017

Los grandes éxitos que los papas, desde Juan Pablo II, celebran con sus escenificaciones de lo religioso sobre todo entre la juventud, serían apenas imaginables sin la insistencia de Lutero contra el papado del Renacimiento a volver a la religiosidad existencial del cristianismo. Lutero como garante de la religiosidad moderna: bajo esta perspectiva pueden sentirse invitadas la Iglesia católica y otras Iglesias cristianas a la celebración de 2017 del reformador conjuntamente con los luteranos, y si no se celebra, al menos que se le valore.

A la luz de nuestro análisis histórico, no debería tratarse solo negativamente como una «curación de la memoria». Más bien, se trata de una buena ocasión para una valoración positiva y un agradecimiento por el estímulo y el impulso para el desarrollo —por ejemplo, en relación con la apasionada lucha de Lutero para que el papado se separara del poder político y militar—. En opinión de un especialista en Historia General, sería un importante paso ecuménico que la Iglesia católica romana asumiera positivamente la moderna diferencialidad de Europa, que surgió a raíz de la Reforma. La diferenciación de la cristiandad que se produjo en el siglo *xvi* en su núcleo estructural, por consiguiente, en sus fundamentos teológicos, espirituales y canónicos, no debería seguir calificándose como un accidente provocado por pecadores. Ni tampoco como el comienzo de la secularidad moderna como una historia de decadencia. La liberación de la enemistad confesional de siglos anteriores nos permite comprender hoy la diversidad de la fe cristiana, de la cultura cristiana y de los modos de vida, como libertad, que era y es constitutiva del cristianismo.

También nos libera de la utopía de pensar el ecumenismo moderno como «búsqueda de la unidad de la fe perdida»¹³. Al contrario, la diferenciación también de la fe y de las iglesias constituye una señal de modernidad europea cristiana, que ha dado a los cristianos libertad de opinión y de autodeterminación, y que pertenece irremediablemente a nuestra cultura religiosa. Comprendiendo a partir de este fundamento la historia ecuménica, el lamento por la separación da paso a la alegría por la riqueza espiritual y cultural de la cristiandad europea —la alegría que sienten los católicos al oír a Johan Sebastian Bach y los cánticos o himnos protestantes, o la que sienten los protestantes por la veneración barroca de María—. Este punto en común, aun cuando haya fuerzas que lo oculten, se nos pone de relieve en una obra de arte: una representación muy famosa de María, la imagen milagrosa de «María del Socorro» en la catedral de Innsbruck, propagada en numerosas copias por toda la zona alpina del sur, fue pintada nada menos que por Lukas Cranach, es decir, por el pintor protestante por antonomasia¹⁴.

A la luz de nuestro análisis histórico general, la alegría católico-protestante por la riqueza de la vida cristiana podría aplicarse ya a la unión entre los miembros de ambas Iglesias como el germen más valioso del futuro ecuménico. Es más, podrían incluso superar las grandes diferencias entre el celibato sacerdotal y la ordenación protestante de mujeres, con tal de que ambas partes renuncien a propagar su correspondiente comprensión como la única posible interpretación del encargo pastoral de Cristo.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

¹³ Cf., por ejemplo, Walter Kardinal Brandmüller, «Zum Reformationsgedächtnis», en *Die neue Ordnung*, Institut für Gesellschaftsgeschichte Walberberg, 67, agosto de 2013, pp. 269-274.

¹⁴ Este cuadro, que a finales de 1530 se encontraba en Wittenberg, fue regalado a comienzos del siglo XVII por el príncipe elector de Sajonia al archiduque Leopoldo V, que inicialmente lo llevó a Passau y posteriormente a la parroquia de St. Jakob (actualmente catedral) en Innsbruck.

CONSTELACIONES DE LA REFORMA La cultura religiosa contemporánea en el espejo de la historia de la Reforma

Este artículo interpreta las recientes explicaciones históricas de la Reforma como indicios sobre cómo se considera la situación religiosa contemporánea. Muestra cómo la Reforma remite a una pluralidad de acontecimientos que conducen a una profunda multiplicación de contextos y visiones del mundo que tenemos que afrontar. La paradoja se encuentra en que la lucha de los reformadores por un regreso al cristianismo verdadero provocó finalmente una secularización social y cultural que a la vez tenemos que aceptar y rechazar. El artículo lamenta también que no se haya podido prestar atención a la Reforma radical, que tan creativamente intentó comprender la novedad de los acontecimientos del momento a la luz de la narratividad bíblica.

Cualquier turista que viaje a Ginebra es probable que al menos vea el Monumento de la Reforma, construido hace más de un siglo. El monumento es conocido también como el Muro de la Reforma, y las imágenes muestran claramente cómo algunos calvinistas pensaron que Ginebra debía ser una fortificación para la fe reformada. Por consiguiente, no sorprende que el monumento se erigiese en 1909, año de la conmemoración del IV

* ERIK BORGMAN pertenece a la orden tercera de los dominicos. Es profesor de Teología Pública y director académico del Tilburg Cobbenhagen Center. Desde 2015 es profesor visitante en el Seminario Menonita de la Universidad Libre de Ámsterdam. Se dedica a investigar la presencia de la religión en la esfera pública y las implicaciones públicas de la doctrina cristiana.

Dirección: PO Box 90153, NL-5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: e.p.n.m.borgman@uvt.nl

Centenario del nacimiento de Juan Calvino (1509-1564) y del 350 Aniversario de la Universidad de Ginebra fundada por él. En el muro aparece la inscripción *Post Tenebras Lux* y delante de él se encuentran diez esculturas, obviamente concebidas para impresionar al espectador y al transeúnte. En el centro hay un grupo de cuatro esculturas, de 5 m de altura, que representan a Guillaume Farel (1489-1565), Juan Calvino, Teodoro de Beza (1519-1605) y John Knox (ca. 1513-1572). A la derecha y a la izquierda encontramos un grupo de esculturas, de 3 m de altura, que representan a los defensores políticos del calvinismo en Europa: Guillermo el Silencioso (1533-1584), Gaspar de Coligny (1519-1572) y Federico Guillermo de Brandeburgo (1620-1688), en un lado, y Roger Williams (1603-1684), Oliver Cromwell (1599-1658) y Stephen Bocskay (1557-1607), en el otro. Es significativo que no esté representado el reformador suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531) como tampoco Martín Lutero (1483-1546). Los dos son conmemorados, pero simplemente con un bloque cuadrado, situados en el extremo derecho e izquierdo del Muro, sin ninguna ornamentación y con la escueta inscripción de sus apellidos. El mensaje del conjunto monumental es claro: el calvinismo, no «la Reforma», fue el que puso de nuevo al cristianismo en su verdadero fundamento, engrandeciendo así a Europa como luz para el mundo. En el pedestal sobre el que están situados Farel, Calvino, Beza y Knox, aparecen grabadas las letras griegas que significan Jesucristo.

Es solo una indicación, entre muchas otras, de que, probablemente desde los mismos tiempos de la Reforma, es objeto de una gran controversia qué se entiende exactamente por «la Reforma». En este año de 2017 se conmemora el V Centenario de la Reforma, porque el 31 de octubre de 1517 es la fecha en la que, según una historia que al menos es parcialmente apócrifa, Lutero clavó sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Todos los Santos en Wittenberg, cuestionando el poder y la legitimidad de las indulgencias. Lo que solo era una disputa teológica más entre las muchas que se dieron en el siglo XVI, se convirtió rápidamente en una guerra de panfletos a favor y en contra de las indulgencias, y sobre el poder de la Iglesia y de sus ministros para concederlas. Posteriormente, las tesis, que contenían una disputa de un modo que era habitual entonces, desencadenaron

un proceso que conduciría a la ruptura de la cristiandad occidental. Así pues, tiene cierta lógica presentar la fecha de su publicación como punto de partida de lo que ahora llamamos Reforma. Pero, al mismo tiempo, resulta un tanto arbitrario.

I. «En el comienzo existía la Palabra»

Porque ¿qué ocurrió exactamente en «la Reforma»? A veces la respuesta procede de un lugar inesperado. Con ocasión del V Centenario, los fabricantes de juguetes de Playmobil han hecho un muñeco con la imagen de Martín Lutero. En el folleto que acompaña a la estatuilla se lee:

«En el comienzo existía la Palabra», se nos dice en el evangelio de san Juan. De ser así, entonces el comienzo de la Reforma fue una tesis. En efecto, las 95 tesis que Martín Lutero clavó en la puerta de la iglesia fortaleza de Wittenberg el 31 de octubre de 1517 en protesta contra la venta de las indulgencias (una práctica de la Iglesia católica por la que se ofrecía la absolución de los pecados a cambio de dinero). Martín Lutero y la Reforma cambiaron Alemania y el mundo, y su impacto aún puede sentirse actualmente¹.

A continuación, se proporciona una dirección de correo electrónico para reservar viajes que recorren los lugares emblemáticos de la historia de la Reforma en Alemania. El folleto ha sido elaborado por el Congress- und Tourismuszentrale de Núremberg. Está claro que, independientemente de lo que signifique la conmemoración de la Reforma en otros aspectos, se la vincula con un éxito comercial.

Parece que el personal de la compañía Playmobil se dejó llevar un tanto por el entusiasmo al escribir «En el comienzo existía la Palabra», vinculando así el evangelio de Juan y la Reforma. La estatuilla de Lutero de 7,5 cm lo representa con una pluma en la mano escribiendo en un libro abierto, en alemán, «Libros del Antiguo Testamento – El final», en la página de la izquierda, y «Nuevo Testamento – traducido por el Dr. Martin Luther» en la página derecha. Aunque es una copia del monumento a Lutero en Wittenberg, que lo representa escribiendo

¹ Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=M4jwPYa2z0E> at 3:52

do, Playmobil parece sugerir, como a veces lo hacía el mismo Lutero, que la Iglesia católica estaba viviendo aún regida por una comprensión del Antiguo Testamento determinada por la obediencia a la Ley, y que la Reforma, iniciada por él, abrió finalmente la puerta a la fe del verdadero Evangelio. Probablemente, los diseñadores querían simplemente reforzar la idea de que Lutero hizo accesible la Biblia a quienes no sabían leer latín, algo que supuestamente prohibía la Iglesia católica para mantener su autoridad. Sin embargo, antes de que Lutero hiciera su traducción ya existían otras traducciones en lengua vernácula. La decisión de distribuirlas libremente a todos los que pudieran permitirse pagar el precio era ampliamente disputada, y no solo por los miembros de la jerarquía católica. Muchos eruditos se oponían a la idea. A Lutero no le preocupaban tanto las cuestiones de la democratización y de la autonomía. No estaba tan interesado en la libertad del pueblo para leer la Biblia, sino que quería que la Biblia hablara a cada uno directamente. Según su convicción, Dios no necesitaba la mediación y la fe, en definitiva, no toleraba ninguna. Esta idea resultó ser a la postre verdaderamente revolucionaria, con consecuencias que llegarían a desconcertar al mismo Lutero.

II. Las Reformas

Así pues, contamos con numerosas buenas razones para titular el libro correspondiente *Las Reformas*, no *La Reforma*. Así lo ha hecho recientemente el historiador estadounidense Carlos Eire². Ya a finales del siglo XX, James D. Tracy hablaba de las *Reformas en Europa*. Tracy, que es un historiador especializado en los comienzos de la Edad Moderna, iniciaba su libro afirmando que partía de una doble premisa. La primera era que «la Reforma» no debía verse como un acontecimiento aislado y sin precedentes, sino como parte de «una serie de reformas que convulsionaron a la cristiandad latina u occidental desde el siglo XI hasta el siglo XVIII». La segunda era su convicción de que «la creencia religiosa es una fuerza motriz en la historia, pero una entre muchas, de modo que las consecuencias de un movimiento religioso

² C. M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*, Yale University Press, New Haven 2016.

nunca pueden explicarse exclusivamente a partir de su fundamento religioso»³. Por consiguiente, defendía una amplia aproximación cultural al fenómeno religioso, que ha llegado a ser admitida por todos los historiadores. Pero conduce a una cuestión que habitualmente se pasa por alto. Si la Reforma no es un acontecimiento estrictamente religioso, ¿qué es entonces? No obstante, por cuanto sé, se trata de una cuestión que es difícilmente abordada de forma abierta y plena en la investigación histórica contemporánea. Probablemente la causa sea que la mayoría de los historiadores no creen ya en las caracterizaciones esencialistas de los acontecimientos históricos —tampoco existe un verdadero debate sobre qué constituye la Edad Media o el Renacimiento—, pero la diferencia es que «la Reforma» ha sido siempre una categoría altamente ideológica. ¿Qué tenía exactamente que ser reformado y lo fue, y por quién? ¿Fue el Concilio de Trento un acontecimiento fundamental en la *Contra* Reforma, indicando así que la Iglesia católica se opuso agresivamente a ser reformada, o fue un aspecto de la Reforma *católica*, indicando que la Iglesia católica pasó por su propio proceso de reforma, que se diferenció de lo que aconteció en las diferentes ramas del protestantismo?

Parece justo decir que la palabra «Reforma» ya no remite en la investigación dominante a una posición teológica específica, sino a un período histórico. En los acontecimientos que marcan el aniversario resulta difícil poner el acento en la celebración de la liberación de la libertad religiosa de la opresión clerical —aunque ahora y entonces algunos aspectos de esta índole emergen en las caracterizaciones populares— o en lamentar el acto herético de Lutero por el que abandonó a la «Iglesia una, santa, católica y apostólica». Diferentes partes y grupos solían llegar a saber lo que había ocurrido en la Reforma y después reflexionaban periódicamente sobre las consecuencias —cuáles fueron de hecho y cuáles tendrían que haber sido—. Actualmente, tendemos a partir de la experiencia de las consecuencias y, suponiendo que tienen alguna relación con lo acontecido a principios del siglo XVI, nos preguntamos qué fue exactamente lo que las produjo. Esto implica también un cambio en lo que consideramos

³ J. D. Tracy, *Europe's Reformations, 1450-1650: Doctrine, Politics, and Community*, Rowan & Littlefield, Lanham 1999, ed. revisada 2006, p. 3.

exactamente como consecuencias. Es habitual pensar en la Reforma como un momento decisivo no solo en la historia de las Iglesias cristianas, sino también en la historia política, cultural e intelectual de Europa, y, por extensión, del mundo. Curiosamente, esta concepción implica que el modo de ver la Reforma depende en gran medida de cómo cada uno ve su influencia en la situación europea contemporánea. Por consiguiente, no solo hay una variedad de Reformas en los inicios de la modernidad, sino una pluralidad de Reformas que nos presenta la investigación histórica actual sobre la Reforma.

Con lo anterior no estoy sugiriendo que el modo en que se describe, se analiza y se entiende la Reforma dependa totalmente de la opinión y de las convicciones sobre la situación actual. Al menos, no es así como yo lo veo. Yo tiendo a adherirme a la sugerencia hecha por el filólogo y filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940), a saber, que el presente y el pasado están en una cierta constelación. Esta constelación abre lo que Benjamin llama un *Jetztzeit*, un «ahora» de comprensión, que nos proporciona ideas específicas sobre ciertos aspectos del pasado, y, así, mediante el pasado y el modo en que se le permite hablar, de aspectos específicos del presente⁴. Como teólogo sistemático esta perspectiva me ofrece una razón importante para considerar como algo interesante los debates históricos sobre la Reforma. Debería estar claro ya que Lutero, Calvino y todos los demás forman parte de la historia de la teología y que sus ideas no pueden ni deben ser desechadas como heréticas por la teología católica. De igual modo, por ejemplo, la doctrina luterana de la justificación por la fe solamente y el énfasis tridentino en la fe y en los méritos no constituyen una contradicción excluyente, tal como fue oficialmente afirmado por la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en su declaración conjunta de 1999, después de múltiples diálogos y acuerdos⁵. Pero para que el diálogo ecu-

⁴ Véase «Über den Begriff der Geschichte», publicado póstumamente, en *Gesammelte Werke*, ed. H. Schweppenhäuser/R. Tiedemann, vol. I/2, Suhrkamp, Fráncfort 1991, pp. 690-708.

⁵ Cf. *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html. Las reuniones y los documentos sobre los que se apoya la declaración se resumen en el preámbulo.

ménico no sea «simplemente un intercambio de ideas», sino un «intercambio de dones», como dijo Juan Pablo II⁶, no debemos meramente lamentar que las diferencias conduzcan a los conflictos innecesarios del pasado. Debemos ser capaces de aprender de lo que ocurrió, no solo a pesar de lo ocurrido, sino contando con ello.

III. La pluralidad

El estudio histórico que probablemente está más en sintonía con nuestra visión contemporánea sobre Europa y sus crisis es *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, de Diarmaid MacCulloch⁷. Con un magistral *tour de force*, el historiador británico, profesor en Oxford y productor en la BBC, MacCulloch muestra en este libro cómo el deseo de una reforma de la Iglesia en una amplia diversidad de contextos nacionales y habitualmente por objetivos políticos provocó que los reyes, los príncipes y los magistrados invitaran a los reformadores a sus territorios. Como resultado general, Europa dejó de estar unida en lo que era tanto un orden feudal común como una cultura religiosa conjunta, para convertirse en una amalgama de estados nacionales rivales que perseguían su propia identidad política, social y religiosa. La fuerte tendencia hacia el compromiso religioso personal, que había comenzado a finales del siglo XIV con la *Devotio Moderna*, carecía de un deseo equilibrado por evitar la violencia y construir comunidades más religiosas que superaran las líneas divisorias de la religión. La petición hecha por Erasmo de Róterdam (1466/1467/1469-1536) en su opúsculo *Querela Pacis (Lamento de la paz, 1521)* para salvaguardar la paz con el objetivo de que prosperara la cultura humanista, fue considerada ampliamente como traición cobarde a la necesidad de luchar por la verdad, con Lutero a la cabeza.

¿Diremos, por tanto, que Lutero y su reforma provocaron la violencia que acabaría finalmente desembocando en las guerras de religión europeas, comenzando con la Guerra de los Campesinos en Alemania (1524-

⁶ Juan Pablo II, *Ut Unum Sint*, n. 28.

⁷ D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Allen Lane, Londres 2003. Reimpreso con el título *Reformation: A History*.

1525), que tanto llegó a conmocionar a Lutero mismo, y que solo llegarían a su final con la Paz de Westfalia en 1648? Esta tesis se convertiría en un *topos* recurrente de la polémica católica contra la Reforma, que conectaba la ruptura de Lutero con la autoridad de Roma directamente con la violencia excesiva de la Revolución francesa de 1789.

MacCulloch esboza simplemente el mecanismo histórico, mostrando de hecho que la Reforma como acontecimiento histórico hizo plausible considerar la religión, si no como una institución totalmente inclinada hacia la violencia, sí al menos como incapaz de poner fin a la violencia resultante de un choque de posiciones religiosas diferentes. En consecuencia, sería el Estado el que supuestamente podría salvaguardar la paz. Esta es aún la interpretación dominante de los desarrollos que condujeron al Tratado de Westfalia: el Estado, dejando al margen la cuestión de la verdad religiosa, fue capaz de detener la violencia que la búsqueda religiosa solo suscitaba. Sin embargo, de hecho, como MacCulloch muestra también, la promulgación del principio *cuius regio illius et religio* («la religión de un territorio será la de su soberano») difícilmente fomentaría la tolerancia religiosa. Declaraba que la soberanía política era más fundamental que la libertad religiosa, legalizando de hecho la represión de las minorías religiosas por razones políticas. Podría considerarse un caso de propaganda virtuosa: la represión violenta se vendía como defensa virtuosa de la tolerancia⁸.

Sea como fuera, MacCulloch sugiere que después de la Reforma y a causa de ella Europa como continente y también cada una de las naciones europeas tuvieron que hacer frente a diferentes visiones del mundo fundamentalmente diferentes entre sus habitantes. Esto implica una falta de consenso sobre qué se consideraba fundacional en la cultura común y sobre qué era en definitiva importante en la sociedad. Así pues, MacCulloch comenta que la Reforma fue responsable de lo que resultaría ser el principal problema en Europa desde entonces y hasta el presente. Entre líneas, refuerza la idea de sentido común según la cual todo sería mucho más fácil si todos estuvieran dispuestos a renunciar a las aspiraciones universalistas de las tradiciones religiosas que profesan.

⁸ Cf. W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009.

IV. Consecuencias imprevistas

Ahora bien, nosotros vivimos actualmente en una Europa altamente secularizada. En *The Unintended Reformation* (La Reforma imprevista), Brad Gregory, el historiador estadounidense especializado en los inicios de la Edad Moderna, analiza también la Reforma desde este punto de vista. Explica en su libro cómo la Reforma en cuanto movimiento para restaurar el cristianismo verdadero en el continente europeo provocó la secularización en este continente⁹. Gregory tiene una visión más bien amplia y matizada de lo que conlleva realmente la secularización, un tema estudiado con gran maestría por Charles Taylor en *La era secular*, pero sin por ello haberlo resuelto¹⁰. En su análisis Gregory se centra tanto en los resultados históricos contingentes de la Reforma en cuanto proceso —el hecho, por ejemplo, de que, al cuestionar las opiniones religiosas recibidas, los reformadores mostraron que era posible debatir sobre los fundamentos y que un fundamento religioso estable no era al parecer necesario para la existencia de una sociedad— como también en los aspectos estructurales de los modos de pensar de los reformadores. Gregory titula su conclusión «Contra la nostalgia». Pero este parece remitir, al menos en parte, a una propia advertencia. Tiende a presentar la secularización como una serie de pérdidas que, en su opinión, no eran necesarias. Reprueba el rechazo del clero a vivir a la altura de los criterios del Evangelio que, según su visión, suscitó la llamada a la reforma que condujo a la Reforma. Se queja de la incapacidad de los intelectuales religiosos para pensar en una forma de liderazgo que contuviera la violencia y llamara, de acuerdo con Jesús, a la *caritas*. Y no le pasa inadvertida la ironía de los reformadores, que predicaban la liberación del poder imperial y suplicaban el apoyo de los líderes seculares locales, terminando así mucho más vinculados a los poderes políticos de lo que la Iglesia lo estaba antes de la Reforma. Pero él también se centra en aspectos particulares de la inicial filosofía moderna. Por eso sugiere que la secularización no es solo un aspecto de la cultura, sino también un estado mental.

⁹ B. S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge 2012.

¹⁰ Ch. Taylor, *La era secular*, 2 vols., Gedisa, Barcelona 2014 y 2015.

Gregory explica la fuerte influencia que tuvo el nominalismo en el pensamiento renacentista y de la reforma, desconectando el mundo material y secular de un significativo vínculo con lo divino. No sigue completamente al historiador de las ideas alemán Hans Blumenberg (1920-1996), que en 1966 presentó la secularización moderna como un acto de defensa necesario contra el Dios arbitrario del nominalismo¹¹. El nominalismo acentúa la voluntad y el poder, y, según el modo en que lo imaginaba, Dios podía decidir de un momento a otro, por su voluntad soberana y todopoderosa, hacer algo absolutamente irracional y arbitrariamente violento, y nunca tenía que rendir cuentas de sus actos, porque estar obligado al juicio moral iría en contra de su omnipotencia. Dios no tendría que someterse a la moralidad, sino ser capaz de decidir qué es moral para ser verdaderamente divino, según los criterios nominalistas. Por cierto, los «nuevos ateos», como Richard Dawkins y Christopher Higgins, dirigen claramente sus críticas contra *esta* imagen de Dios, sin tener en cuenta lo mucho que se ha criticado esta imagen desde un punto de vista religioso y ha sido debatida teológicamente hasta ser corregida. Recientemente, Michael Allen Gillespie, un historiador de las ideas de los Estados Unidos, ha demostrado con qué fuerza contundente influyó la problemática nominalista en los debates filosóficos de inicios de la modernidad¹². Este aspecto de la secularización es el que Taylor casi ignora en su importante explicación: el hecho de que la primera modernidad desarrollara una nueva comprensión revolucionaria de Dios, que, supuestamente, era una entidad separada que actuaba desde el exterior, en lugar de estar siempre participando como creador en la existencia de las cosas y como redentor de los deseos y los empeños por las cosas, sin ser reconocido nunca como una entidad separada independiente, sino siempre percibido como una presencia oculta dentro y detrás de cada causa que hace que algo ocurra, como sostenían el platonismo y el aristotelismo medievales. En consecuencia, Taylor no puede explicar convincentemente la lucha necesaria para hacer espacio a la presencia de Dios en el pensamiento moderno. Sugiere que meramente necesitamos

¹¹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Fráncfort 1966.

¹² M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

modos auténticos y convincentes de vida espiritual que respondan a las paradojas y las ambigüedades de la vida moderna.

Gregory, sin embargo, resalta claramente que los reformadores eran nominalistas. Por consiguiente, estaban atrapados en una metafísica que, en definitiva, era incapaz de ayudarles a lograr lo que esperaban conseguir: el reconocimiento de Dios y de la necesidad del ser humano de someterse a su voluntad para poder llevar una vida plenamente humana. Así, al reflexionar sobre la Reforma, deja claro cómo la renovación filosófica y la recuperación teológica de la modernidad deberían contar entre las prioridades para que ganara relevancia la religión y el cristianismo¹³. Necesitamos, de una u otra manera, un antídoto contra el desencantamiento al que sustancialmente contribuyó la Reforma, como Max Weber ya sospechaba. Esto conlleva la necesidad de implicarnos no solamente en el diálogo ecuménico, sino de volver a conectar con las cosmovisiones premodernas y previas a la Reforma. Cómo realizar esto sin proponer un retorno a un pasado idealizado no recuperable me parece a mí que constituye uno de los mayores desafíos de la teología contemporánea. Pero Gregory comenta acertadamente, creo, que los efectos del período de la Reforma podrían ser mucho más problemáticos de lo que habitualmente se piensa.

V. La invisibilidad de los radicales

Cuando estudiaba grado en Teología a mediados de la década de 1970 y posgrado en la primera mitad de la década de 1980 en la Universidad Católica de Nimega (actualmente Universidad Radboud), existía un gran interés por los reformadores radicales, especialmente cuando combinaban el radicalismo religioso con un compromiso profético social. Alentados por el filósofo marxista Ernst Bloch (1889-1977), que por entonces era centro de atención entre los teólogos y que escribió un libro sobre él, estudiamos los escritos de Thomas Müntzer (1478-1525), el líder de la insurrección del campesinado

¹³ Cf. mi estudio «Retrieving God's Contemporary Presence: The Future of Edward Schillebeeckx's Theology of Culture», en L. Boeve et al. (eds.), *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, Bloomsbury, Londres 2019, pp. 235-252.

que muchos consideraban como un protorrevolucionario¹⁴. Los estudios recientes, sin embargo, no parecen prestar mucha atención a lo que el historiador de la Iglesia George Williams (1914-2000) ha llamado *The Radical Reformation* (La Reforma radical)¹⁵. La relación entre estos grupos y la corriente dominante, denominada por Williams la «Reforma Magisterial», ha sido siempre objeto de fuertes controversias. Se les llamó «los hijastros de la Reforma», indicando tanto el modo en que fueron tratados por la corriente dominante y el camino separado que tomaron, independientemente de Lutero, Calvino o Zuinglio, sin estar muy impresionados por su sofisticación teológica y por su cautela política¹⁶. Los campesinos de la revuelta y los anabaptistas con persistente perseverancia veían a Lutero básicamente como un cobarde o un traidor, que huía de las consecuencias de un retorno al Nuevo Testamento que él mismo había iniciado.

Podemos decir que es verdad, aunque de un modo ligeramente diferente al de los contemporáneos de Lutero. Según la cosmovisión medieval, el mundo fue creado como un orden. Este orden fue afectado por la caída, pero fue también redimido en Cristo, y los dirigentes eclesiales y seculares eran los sirvientes que estaban al servicio de este orden. El significado de esto era predicado por la tradición de la Iglesia. En el período de la Reforma, reflejando un profundo malestar social y fortalecida por el nominalismo, la realidad empezó a ser vista como esencialmente arbitraria, un campo de batalla de fuerzas en choque, en el que el orden solo podía establecerse imponiéndose sobre el caos que siempre amenazaba con regresar. Lutero, Calvino y Zuinglio desacreditaron, los tres, la legitimación religiosa de la autoridad, tanto en la Iglesia como en el Estado y en la sociedad civil. Sin embargo, para que la sociedad funcionara se necesitaba un orden, pero este solo podía legitimarse entonces probando que tenía realmente el poder de ser efectivo. Así, el poder se convirtió de hecho en

¹⁴ Cf. E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921.

¹⁵ G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press, Lirksville ³1992 (primera edición 1962).

¹⁶ Véase L. Verduin, *The Reformers and Their Stepchildren*, Eerdmans, Grand Rapids 1964.

su propia legitimación, y exigía el sometimiento solo porque tenía el mando. Sin embargo, durante el período de la Reforma, algunos grupos habían aprendido a leer el Nuevo Testamento como un texto altamente revolucionario, criticando a los poderosos de las esferas sociales y religiosas y afirmando la libertad de no obedecerles en nombre de Dios, que era el único que tenía que ser obedecido. Vieron los terribles acontecimientos de su época —guerras, epidemias, grandes grupos de personas que abandonaban sus casas y vagaban sin rumbo— como señales de que estaban viviendo el final de los tiempos. En lugar de adherirse al orden establecido, intentaron desprenderse de lo que habían llegado a ver como un orden falso y comenzaron a vivir el tipo de vida que ellos creían que era el enseñado por los Evangelios, apartándose de la riqueza, del poder y de la violencia¹⁷.

Estos grupos han sido siempre marginales y fragmentarios. Sus herederos viven aún en parte, pero la mayoría de ellos apenas se identifican con las opciones radicales de sus antepasados. Ser éticamente radical puede resultar atractivo, pero la idea de que ser amenazados y en ocasiones incluso torturados y matados muestra que uno ha sido verdaderamente elegido por Dios como parte de su pueblo, como era corriente en muchos círculos menonitas, resulta dura de entender actualmente, por los menonitas como por muchos cristianos de otras confesiones, al menos en Europa. Esto explica probablemente, al menos en parte, por qué los reformadores radicales son tratados como hijastros en las explicaciones contemporáneas de la historia de la Reforma. La razón principal parece ser, sin embargo, que la historia de la Reforma se centra en los cuadros generales, tanto de lo que ocurrió en los siglos XVI y XVII como del impacto actual de aquellos acontecimientos. Y tendemos, en nuestro tiempo, a considerar a los radicales como descarriados y marginales que no deben tomarse demasiado en serio, es decir, siempre que no constituyan una amenaza para lo que consideramos la verdadera civilización. La cuestión es, no obstante, si no se trata de un prejuicio altamente problemático típico de la modernidad liberal. Si es verdad, como ha sugerido

¹⁷ Para una visión de conjunto sobre los resultados de la investigación reciente, cf. B. S. Gregory, «The Radical Reformation», en P. Marshall (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 115-151.

do recientemente el papa Francisco, en línea con la tradición de la teología de la liberación, desde finales de la década de 1960, que el principio hermenéutico según el cual «la realidad se entiende solo cuando se la mira desde la periferia, y no cuando nuestro punto de vista es equidistante de todo», puede que estos radicales tengan algo que decirnos¹⁸. No porque encarnen un cristianismo verdadero y revolucionario, como muchos de nosotros probablemente esperábamos en secreto durante las décadas de 1970 y 1980, sino porque han sido obstinados con dos cuestiones que son de nuevo muy nuestras, o deberían serlo. La primera: ¿Qué hacemos con nuestro mundo violento y amenazador que está rompiendo espiritualmente y matando físicamente a muchas personas, a la luz del mensaje del Evangelio de que el reino de Dios está cerca? ¿Cómo podríamos leer los acontecimientos de hoy día como «signos de los tiempos» y qué significan exactamente? Y la segunda: ¿Cómo vivir esta situación de un modo no violento? ¿Cómo traspasar realmente las fronteras de nuestras identidades sin fantasear con una diversidad inocente que solo puede conseguirse a costa de ignorar los problemas que son de hecho cuestión de vida y muerte, al menos para algunos? ¿Cómo podemos hacer frente a la violencia de un modo que no la perpetúe, sino que constituya un comienzo del establecimiento de la paz justa?¹⁹ En estas dos cuestiones, aunque no necesariamente en las respuestas que dieron, considero antepasados nuestros a los reformadores radicales.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁸ A. Spadaro, «Entrevista al papa Francisco», en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

¹⁹ Evidentemente, ambas cuestiones son abordadas desde una variedad de puntos de vista, tanto teórica como prácticamente, y no necesitamos que la Reforma radical nos lo enseñe. Sin embargo, la nueva investigación sobre la Reforma radical podría ayudarnos a reflexionar sobre la relación entre las acciones de una minoría radical y el cambio social y cultural.

EVALUACIÓN DEL IMPACTO DE LA REFORMA EN LA INDIA

Este artículo investiga cómo los cristianismos reformados, introducidos en la India por misioneros europeos occidentales y norteamericanos, impactaron en los indios en general y en los indios cristianos en particular. Los cristianos indios recibieron las cuatro ideas fundamentales de la Reforma: solo Cristo, sola Escritura, sola Gracia y sola Fe, interpretándolas mediante sus espiritualidades y costumbres ancestrales, y expresándolas no tanto en la arquitectura, la liturgia y la música de sus iglesias, sino en sus cantos propios, en sus relatos, proverbios y opciones de vida. La articulación de este proceso continúa siendo parcial, pero no deja de progresar.

* El profesor DANIEL JEYARAJ, doctor en Teología (Halle, Alemania) y en Filosofía (Mumbai, India), es un cristiano tamil que pertenece a la Iglesia del Sur de la India. Es un gran especialista en las relaciones indo-alemanas del siglo XVIII, el nacimiento del cristianismo luterano tamil y su impacto entre los europeos. En sus publicaciones investiga cuestiones relacionadas con la inculturación, los estudios textuales, las religiones, la gramática, la ética y los cánticos litúrgicos tameses, así como el impacto de los escritos jesuíticos sobre los primeros misioneros luteranos en la región de Tamil. Enseña Cristianismo Mundial en la Hope University de Liverpool (Inglaterra), supervisa los trabajos de un equipo internacional de estudiantes de doctorado y dirige el Centro Andrew Walls para el estudio del cristianismo africano y asiático.

Dirección: Liverpool Hope University, Liverpool L16 9JD (Inglaterra). Correo electrónico: jeyarad@hope.ac.uk

I. Cristianismos de la Reforma

El complejo fenómeno de la Reforma en la Europa del siglo ^{xvi} se apoyaba en una nueva comprensión de cuatro ideas fundamentales interconectadas entre sí, a saber, solo Cristo, sola Escritura, sola Gracia y sola Fe. Encontraron eco en dirigentes políticos, comerciantes y gente común de Alemania, Suiza, Holanda e Inglaterra. Las enseñanzas de Martín Lutero (1483-1546) en Alemania, de Ulrico Zuinglio (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1572) en Suiza, del rey Enrique VIII en Inglaterra (1491-1547) y de John Knox (1513-1572) en Escocia, enmarcaron el destino de sus países. Sus seguidores formularon diferentes confesiones, credos y teologías. Después de ser introducidas en Norteamérica, produjeron nuevas formas de cristianismo. A comienzos del siglo ^{xviii}, Europa occidental y Norteamérica llegaron a ser sinónimos de cristianismos de la Reforma, que eran territoriales y no tenían un carácter misionero.

En cambio, la llegada de Vasco de Gama a Calicut (1498) hizo posible el surgimiento de diferentes formas del cristianismo católico en lugares costeros. Los jesuitas, que compartían el *ethos* del Concilio de Trento, destacaron entre los misioneros católicos romanos: Henrique Henriques (†1600), Roberto de Nobili (†1656), Heinrich Roth (†1668), Jean Venant Bouchet (†1732), Johan Ernst Hanxleden (†1732), Constanzo Beschi (†1747), por ejemplo, convencieron a sus seguidores indios para que adoptaran el catolicismo romano. Su trasfondo feudal europeo los condujo probablemente a tolerar varias prácticas cuasirreligiosas, por ejemplo, las castas, como una costumbre social inevitable. La controversia sobre los ritos mermó la energía de los cristianos católicos romanos en la India. Además, la competencia entre los misioneros pertenecientes a los sistemas misioneros del *Padroado* portugués y de la *Propaganda* papal (1662) impidió en gran medida el crecimiento del cristianismo católico romano en la India.

Cuando llegaron al subcontinente indio protestantes procedentes de Holanda, Inglaterra y Dinamarca, el cristianismo católico romano estaba implantado desde hacía unos doscientos años. La Compañía Holandesa de las Indias Orientales, por ejemplo, operaba desde Surat

(1604), Pulicat (1609), Nagapatnam (ca. 1660), Kochi (ca. 1673) y otros lugares. Asimismo, la Compañía Británica de las Indias Orientales (EIC en inglés) consolidó sus centros de comercio, administración territorial y militar en Surat (1612/1619), Chennai (1639), Mumbai (1688), Kolkata (1690) y varios puertos marítimos. Finalmente, la Compañía Danesa de las Indias Orientales se estableció en Tranquebar (1620), Masulipatnam (1625), Calicut (1752), Serampore (1755) y en otros lugares. Estas colonias europeas estaban dedicadas solamente al comercio. Sin embargo, a partir de ellas comenzaron a propagarse diversas formas del cristianismo reformado.

II. Cristianismo de la Reforma en la India

Los predicadores holandeses como Abraham Roger (†1649) y Philip Baldaeus (†1671) mostraron una notable apertura al estudio interreligioso; sus obras reflejan una profunda comprensión de la vida sociocultural y religiosa de aquellos indios con quienes se encontraron. Los colonizadores británicos construyeron la iglesia de Santa María (1680) en Chennai; hasta la creación de la diócesis inglesa en Kolkata en 1814, los capellanes anglicanos atendían a las necesidades de los británicos en la India.

En este contexto, la llegada de los pietistas luteranos alemanes Bartholomäus Ziegenbalg (†1719) y Henry Plütschau (†1752) a Tranquebar el 9 de julio de 1706 dio comienzo a un nuevo capítulo en la historia del cristianismo reformado en India. Su concepción pietista del cristianismo les llevó a traducir la Biblia al tamil, a crear escuelas, y a formar a sus seguidores en la lectura, la escritura y las matemáticas. Su trasfondo ilustrado los equipó para estudiar la vida sociocultural y religiosa de sus seguidores y presentar su cristianismo como un modo alternativo de repensar, vivir y organizar su vida. Unos pocos tamiles, que estaban excluidos del reconocimiento social y de su cambio de estatus, abrazaron con valentía sus enseñanzas y se unieron a la congregación luterana. El éxito de estos misioneros luteranos alemanes y de sus seguidores tamiles molestó a los administradores coloniales daneses, que temían que esta obra misionera arruinara su negocio con comerciantes no cristianos, es-

pías y mercenarios. Sin embargo, las obras ejemplares de misioneros luteranos como Christian Friedrich Schwartz (†1798), Christoph Samuel John (†1813) y Philip Rottler (†1836) llevaron adelante el legado del luteranismo en la India.

Después de que la Compañía Británica de las Indias Orientales introdujera la «pious clause» en su constitución de 1813, 1833 y 1853, los protestantes europeos, norteamericanos y australianos enviaron a miembros de sus iglesias para que crearan centros de misión en la India. Competían entre sí para conseguir seguidores de las mismas zonas geográficas. Las competencias eran un dispendio de energía y de recursos, por lo que, finalmente, se unieron para dirigir colegios, hospitales y seminarios. La constitución de la Iglesia del Sur de la India (1947), la Iglesia del Norte de la India (1970) y la unión de instituciones cristianas en el nordeste manifiesta signos visibles de unidad. Después de 1947, unos pocos cristianos indios fundaron organismos misioneros autóctonos; en la actualidad, el Consejo Nacional de Cristianos (1914) y la Conferencia Episcopal católica (1944) trabajan con mujeres y jóvenes *dalit* o intocables y con la población *adivasi*, ayudándoles a recuperar su dignidad humana.

Desde mediados del siglo xx se propagaron rápidamente varias formas de cristianismo pentecostal. Actualmente, los cristianos que no están de acuerdo con una iglesia institucional pueden formar su propia congregación y llamarse pastores e incluso obispos. Estos cristianismos fragmentados complican las expresiones confusas de los cristianismos de la Reforma. Sin embargo, simultáneamente, un gran número de indios admiran la persona de Jesucristo; aceptan su mensaje y su estilo de vida; no pertenecen a ninguna iglesia visible, sino que lo viven en el seno de sus propias tradiciones ancestrales. Estas múltiples expresiones nos ayudan a evaluar hasta qué punto se han encarnado en el tejido sociocultural los cuatro absolutos de la Reforma, a saber, solo Cristo, sola Escritura, sola Gracia y sola Fe.

III. Cristianismos de la Reforma y su impacto en la India

Los cristianos constituyen actualmente el 3% de la población de la India. La mayoría son católicos romanos. No obstante, sus valores se

han filtrado en la sociedad india como sal y luz. Muchos indios, que eran excluidos incluso de oír sus escrituras sagradas, leían la Biblia en su lengua materna, pensaban en su mensaje, hacían sus elecciones como cristianos y reorientaban su vida. Desarrollaron sus capacidades para pensar y articularon sus pensamientos teológicos. Previamente, los misioneros católicos romanos tradujeron los textos bíblicos a las lenguas vernáculas; pero no se los dieron a los cristianos indios para su lectura privada. En contraste, los protestantes leían estas traducciones católicas romanas, actualizándolas según sus tradiciones y entregándoselas a los cristianos indios para su lectura y edificación personal. Quitaron el estigma a los dialectos de varios pueblos *adivasi*, les dieron forma escrita, preservaron sus memorias socioculturales y aseguraron su supervivencia. Los protestantes tradujeron la Biblia a varias lenguas del norte de la India, escribiendo también importantes diccionarios, vocabularios y gramáticas. A lo largo del tiempo se revitalizaron lenguas como el bengalí y el hindi. La literatura cristiana impresa ayudó a estandarizar las escrituras y promovió la divulgación del conocimiento. Las revistas y los periódicos protestantes proporcionaron a sus lectores informaciones sobre personas que vivían en otras partes de la India y del mundo. Los lectores comprendieron que pertenecían a algo que era más grande que ellos mismos.

La forma protestante de leer e interpretar la Biblia apoyó el pensamiento independiente y la libertad de conciencia. No estaban tan interesados sobre las cuestiones y las respuestas de sus reformadores protestantes europeos. Entendieron las doctrinas de la Reforma sobre la justificación de la fe, la ley y el Evangelio, y el sacerdocio de todos los creyentes, con categorías propiamente autóctonas, y expresaron su teología mediante canciones y biografías. No dieron mucha importancia a los mundos hebreo, griego y latino, sino que se mantuvieron fieles a sus ricas herencias socioculturales indígenas. Por ejemplo, el tetragrama hebreo YHWH es traducido por *Parāparavastu* («el ser más supremo»), *Satcitananda* («verdad-sabiduría-felicidad»), *Kadavul* («el que atraviesa todo y reside dentro») y *Deva* («el ser resplandeciente»). Los protestantes indios entendieron la salvación como liberación (*mitṭpu*) y como don de la gracia de Dios (*arul*). Sorprendentemente, percibieron a Jesucristo como el Señor victorioso, que podía romper el poder del *karma*, aniquilar el ciclo

eterno de nacimientos y de muertes, perdonar el pecado (*papa*), y dar la salvación aquí y ahora. El hecho de que Jesús tocara a los enfermos y los curara atrajo a muchos *dalit* a la fe protestante; anteriormente eran excluidos inhumanamente como intocables. El hecho de que Jesús eligiera a pescadores como sus discípulos, alimentara a las muchedumbres, escuchara el grito de los oprimidos y les diera una vida más plena, preparó el camino para que muchos indios aceptaran el cristianismo protestante.

Los misioneros protestantes promovieron el conocimiento de las tradiciones religiosas de la India: Ziegenbalg hizo un comentario sobre la literatura bhakti tamil. William Carey (†1834) y Joshua Marshman (†1837) tradujeron el Ramayana (1806-1810) al inglés. En unión con la *Asiatic Society of Bengal*, recuperaron los estudios del sánscrito. La traducción al alemán de *Saiva Siddhante* (1912) realizada por Hilko-Wiardo Schomerus continúa siendo un clásico de referencia obligada. Los indios protestantes vincularon frecuentemente su fe ancestral con el cristianismo. Aparentemente, rechazaban su pasado, pero de hecho negociaban y reinterpretaban su fe ancestral. También entendían el cristianismo mediante sus memorias y experiencias anteriores. Las canciones de Henry Alfred Krishnapillai (†1900) y Narayan Waman Tilak (†1919) constituyen un ejemplo excelente de esta realidad.

Los cristianos protestantes recibieron sus valores espirituales y socioculturales de misioneros procedentes en su mayor parte del norte de Europa, el Reino Unido, América del norte y Australia. En el siglo XIX, el norte de Europa ya había experimentado las fuerzas de la Ilustración, los movimientos anticlericales y antiautoritarios. En general, los misioneros protestantes asumieron los conceptos dinámicos de individualismo, racionalismo, igualdad, libertad y fraternidad. La mayoría de los misioneros británicos y norteamericanos que trabajaron en la India procedían de los estratos más bajos de su sociedad. Ellos mismos cuestionaban las autoridades, las tradiciones y los hábitos heredados de su iglesia y de su sociedad. Durante su obra misionera entre los indios, les dieron lecciones de la Biblia y de las tradiciones eclesiales; además, también transmitieron los valores socioculturales y políticos mencionados, que apreciaban aun sin ser conscientes de ello.

En consecuencia, los misioneros protestantes percibieron el cuádruple *varna* («categorías sociorreligiosas») y los innumerables *jati* («grupos por nacimiento») como *castas*. Las abordaron como una entidad religiosa deshumanizante que robaba a las personas su dignidad e incluso su humanidad. Ziegenbalg las combatió con los relatos bíblicos de la creación, la muerte expiatoria de Cristo en la cruz y el perdón por él otorgado a todos los seres humanos. También recurrió a los escritores tamil de la antigüedad que activamente se oponían a las discriminaciones provocadas por el sistema de las castas. Posteriormente, luteranos, como Karl Graul, y anglicanos, como G. U. Pope, tuvieron una visión diferente de las castas. La lucha protestante contra las castas obtuvo un éxito parcial, pero la batalla no ha terminado.

Cristianos protestantes como William Carey se unieron a reformadores sociales indios para combatir los males sociales como el rito *sati* («la mujer de verdad», es decir, la viuda que se inmola en la pira del marido), el infanticidio de las niñas y el matrimonio infantil. Alentaron a sus seguidores a abandonar el culto a las imágenes, las peregrinaciones y otras costumbres costosas asociadas con los ritos de paso; estos hábitos empobrecían más a los pobres. Los misioneros protestantes introdujeron el calendario para evitar que la población tuviera que consultar a los sacerdotes pagando una fuerte suma por ello y obtener información sobre los tiempos propicios para fijar matrimonios o poner nombres a los niños o bien comenzar cualquier negocio.

Los misioneros trataron a sus seguidores holísticamente. Alimentaban sus almas con verdades religiosas, sus mentes con curiosidad intelectual y sus cuerpos con alimento sólido y trabajo. Dignificaron todos los trabajos, alentaban a asumir riesgos, a mantenerse en movimiento y a probar con nuevas ideas. Cuando los indios excluían a los conversos cristianos, los misioneros los formaban en la lectura, la escritura, la contabilidad, la sastrería y la carpintería. Les daban préstamos sin intereses para que abrieran negocios; educaban a sus hijos y les daban empleo en escuelas, hospitales, sanatorios y en industrias. Progresivamente, los cristianos llegaron a ser un grupo social dignificado con modos específicos de culto comunitario, estilo de vida e identidad.

Después de la independencia (1947), muchos cristianos protestantes del sur y del nordeste de la India fundaron organismos misioneros que se autofinanciaban. En la actualidad, sus misioneros evangelizan en las zonas rurales y en los lugares montañosos del centro, norte y noroeste. Su predicación coherente y sus servicios presenciales dan fruto. Por ejemplo, gracias a sus esfuerzos, tribus enteras, como los maltos de Bihar, se han salvado de la ruina.

Los misioneros y los cristianos protestantes influyeron en los intelectuales indios mediante sus instituciones educativas. Actualmente, ya con cargos públicos, o bien toleran a los cristianos o se les oponen a diferentes niveles. Los organismos misioneros no cristianos han incorporado notablemente los valores cristianos en sus servicios sociales, religiosos, educativos, médicos y de otro tipo. Así pues, los numerosos impactos de la Reforma en la India no han terminado. Siguen adelante; parecen débiles e invisibles; pero abarcan más e infunden confianza; sus olas cada vez mayores llegan a los indios más que nunca.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SIGNIFICADO TEOLÓGICO
DE LAS MODIFICACIONES DE LUTERO
DEL TEXTO GRIEGO Y LATINO
EN LAS CARTAS PAULINAS

En su *Sendbrief vom Dolmetschen* (Carta abierta del traductor) formula Lutero dos importantes principios de su modo de proceder como traductor. Primero, su biblia ha de hablar alemán en vez de griego o latín. No debe, pues, atenerse servilmente a la letra del texto. Segundo, su traducción ha de hacer aflorar el profundo sentido teológico implícito en el texto; o sea, el significado teológico es más importante que el sentido literal. De ahí que su Nuevo Testamento, sobre todo en las primeras ediciones, difiera no pocas veces del texto griego y de la Vulgata. La mayoría de estas divergencias son de carácter estilístico y absolutamente irrelevantes. En cambio, unas pocas (por ejemplo en 1 Cor 7,8 y Gal 5,5-6) son verdaderas modificaciones del texto paulino. De estas trata especialmente este artículo.

* MANUEL SANTOS NOYA. Nacido el 1944 en Antes-Mazaricos (A Coruña, España), es doctor en Teología Católica y licenciado en Historia por la Universidad de Tubinga (Alemania). Colaboró en la edición de diversas obras teológicas y filosóficas medievales: Gregorio de Rímíni, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlín-Nueva York 1979-1987; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Leiden-Boston-Colonia 2000; Albertus Magnus, *Super Porphyrium De V Universalibus*, Münster 2004; íd., *De praedicabilibus*, Münster, 2013. Coeditor del catálogo *Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Lateinische Bibeldrucke*, Stuttgart-Bad Canstatt 2002.

Dirección: Eschenweg 42, D-72076 Tübingen (Alemania). Correo electrónico: m.santos-noya@t-online.de

En las primeras ediciones del Nuevo Testamento alemán de Lutero se encuentran una serie de pasajes en los que la traducción difiere tanto del texto griego como de la Vulgata. La inmensa mayoría de estas divergencias son de carácter estilístico y se deben al empeño de Lutero en expresarse en un alemán lo más claro posible, asequible al lector o lectora corriente y normal. Esto no se logra si la traducción se ciñe estrechamente al texto original o, como él dice, si se pregunta a la lengua latina cómo hay que hablar en alemán, sino que es necesario aprender del pueblo, de la madre en la casa, de los niños en la calle, del hombre corriente en el mercado, observando cómo se expresan («mirarles a la boca»), y formular en ese lenguaje el texto bíblico. Así la gente lo entenderá, porque se da cuenta de que se le está hablando en alemán¹. Conseguir que la biblia hable alemán, en vez de griego o latín², es lo que Lutero no solo se propuso, sino que logró en alto grado. Por eso su Nuevo Testamento es no solo un excepcional documento teológico que marcó profundamente la vivencia religiosa de innumerables generaciones de fieles, sino también un monumento lingüístico que influyó decisivamente en la evolución de la lengua alemana.

Otras divergencias del texto alemán respecto al texto griego y a la Vulgata se deben a que Lutero, como él mismo dice, no se propuso traducir la letra sino el significado del texto bíblico («die meinung des textes»³), es decir, hacer aflorar el profundo sentido teológico implícito en el correspondiente pasaje. Lo que supone que para ser fiel al contenido pueda ser necesario desviarse de la letra del texto. La más conocida de estas desviaciones es la traducción de Rom 3,28 con la adición del adverbio «solo»: «Sostenemos que el hombre es justificado “solo” por la fe sin obras de la Ley». Ciertamente, dice Lutero, que el término «solum» o «sola» no se encuentra ni en el texto griego ni en el latino, pero a pesar de ello su inclusión en la traducción alemana es no solo legítima, sino incluso necesaria, porque así lo requieren tanto el estilo de la lengua alemana como la coherencia del pensamiento de

¹ Cf. M. Lutero, *Sendbrief vom Dolmetschen* (Carta abierta del traductor). Ed. K. Bischoff, Tubinga 1965, p. 16.

² Cf. *ibid.*: «Me propuse hablar alemán, y no latín ni griego».

³ Cf. *ibid.*

san Pablo, que aquí trata del punto central de la doctrina cristiana, es decir, de la justificación por la fe en Cristo sin obras de la Ley⁴.

En torno a esta traducción de Rom 3,28 se desató inmediatamente una acerba controversia. Los papistas, como Lutero llamaba a sus adversarios, le acusaban de haber falseado el texto bíblico en este y en otros muchos pasajes del Nuevo Testamento. Hieronymus Emser publicó al año siguiente de la aparición del Nuevo Testamento de Lutero una obra extremadamente polémica con el significativo título «Razones por las que se ha de prohibir a la gente sencilla la lectura de la traducción de Lutero del Nuevo Testamento»⁵, en la que acusaba a Lutero nada menos que de 1400 errores heréticos y falsificaciones⁶. Pero en esa larga lista de presuntos errores falta, sorprendentemente, la traducción de Gal 5,5-6, que, como más abajo se verá, es la más problemática de las divergencias entre la versión alemana de las cartas paulinas y el texto griego y latino de las mismas.

Al enumerar y describir a continuación algunas de estas modificaciones del texto paulino, no se pretende de ningún modo renovar aquella polémica, hoy día felizmente superada, sino que se trata simplemente de constatar un hecho innegable, que, a pesar de su enorme importancia para comprender el modo de proceder de Lutero como traductor de la Biblia, apenas tiene repercusión en la investigación actual sobre el tema. Una de las principales causas del desconocimiento de estas divergencias de la versión alemana con respecto al texto griego y al latino es sin duda el hecho de que, a partir de la sexta edición (1526¹), Lutero las fue eliminando, de forma que a partir de la edición 1530¹ prácticamente solo quedan diferencias de carácter esti-

⁴ Cf. *ibíd.*: «Ciertamente, yo sabía que» en la Carta a los Romanos cap. 3 «no se encuentra el término (*solum*) ni en el texto latino ni en el griego». Cf. además *loc. cit.*, p. 24: «Pero el “*solum*” (solamente) lo he añadido (...) no solo por motivos lingüísticos, sino porque el texto y el pensamiento de san Pablo lo (...) exigen forzosamente, dado que se trata del artículo fundamental de la doctrina cristiana, es decir de que somos justificados por la fe en Cristo sin las obras de la Ley».

⁵ Cf. Hieronymus Emser, *Auß was grund und ursach Luthers dolmatschung uber das nawe testament dem gemeinen Man billich verboten worden sey*, Wolfgang Stöckel, Leipzig 1523.

⁶ E. Iserloh, *Emser*, en *LThK*, Friburgo de Brisgovia 1959, vol. 3, col. 855s.

lístico. Otra de las causas es probablemente el hecho de que Emser y otros apologistas católicos con su desafortada polémica antiluterana desacreditaron para siempre toda crítica de la traducción de Lutero.

A continuación nos limitaremos a describir algunas de estas «correcciones», sin la pretensión de ofrecer un estudio detenido de las mismas. Basta con darlas a conocer. Quizá de este modo puedan encontrar algún eco en futuros estudios sobre el Nuevo Testamento de Lutero. Pero antes de seguir conviene aclarar que con la publicación de esta breve lista de discrepancias entre el texto alemán y el griego no se pretende haber descubierto nada nuevo. Para constatarlas basta una lectura atenta de las variantes textuales de las distintas ediciones del Nuevo Testamento de Lutero⁷.

Como ya queda indicado, la mayoría de estas discrepancias son más bien de carácter estilístico, sin la menor repercusión en el sentido del texto. Por ejemplo, Lutero añade con frecuencia un «nämlich» («a saber») para dar más fluidez al texto. En otras ocasiones da un nuevo matiz al texto paulino, pero sin llegar a alterar gravemente su contenido teológico. Tal es el caso de la traducción de 1 Cor 7,19⁸ y Col 2,4⁹.

⁷ Para este propósito es recomendable, por ejemplo, la edición del Nuevo Testamento de Lutero preparada por Hans-Gert Roloff: *Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther. Studienausgabe*, vols. 1-2, Stuttgart 1989. Asimismo son sumamente informativas las notas y aclaraciones sobre el Nuevo Testamento de Lutero elaboradas por Albert Freitag para la edición Weimariana del Nuevo Testamento alemán: Albert Freitag, «Anmerkungen und Erläuterungen zum Neuen Testament. 1522-1546», en Martin Luther, *Deutsche Bibel*, 7. Band, Weimar 1931, pp. 545-688. Citado a continuación como A. Freitag. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que con estas notas Freitag pretende, como él mismo confiesa (loc. cit. p. 545), demostrar que la «Biblia de Lutero es una traducción del texto original» («Die Lutherbibel ist Übersetzung des Urtextes ... Die folgenden Anmerkungen legen Wert darauf, das allenthalben nachzuweisen»). Esto le lleva a minimizar las discrepancias del texto alemán con el griego, así como a minusvalorar el influjo de la Vulgata en la traducción.

⁸ En las primeras ediciones el texto alemán reza: «Erfüllung der Gebote» en vez de «Beachtung...». Es decir «cumplimiento de los mandamientos» en vez de «observación...», como debiera ser de acuerdo con el texto griego y la Vulgata.

⁹ En vez de «lenguaje capcioso» Lutero traduce «lenguaje racional», dando así a entender que lo peligroso no son las razones sofisticadas sino la misma razón.

Teológicamente más graves son las «correcciones» del texto paulino llevadas a cabo por Lutero en la traducción de 1 Cor 7,8 y de Gal 5,5-6. En estos casos ya no se trata de matizaciones más o menos discutibles del pensamiento paulino, sino de auténticas desviaciones respecto del texto original y de la Vulgata, que implican una corrección de la doctrina paulina sobre temas tan importantes como la virginidad y la justificación.

I. Traducción de 1 Cor 7,8: Nueva valoración del matrimonio y de la virginidad

En el capítulo séptimo de su primera Carta a los Corintios, san Pablo responde a las preguntas que la comunidad le había planteado sobre el matrimonio. De entrada les dice que en sí es mejor no casarse, pero por evitar la fornicación es preferible hacerlo. Y después de unas instrucciones sobre las obligaciones de los cónyuges prosigue (1 Cor 7,7-9): «Quisiera que todos los hombres fuesen como yo; pero cada uno tiene de Dios su propia gracia (...). Sin embargo, a los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. Pero si no pueden vivir en continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse». El texto es meridianamente claro y no deja ningún lugar a dudas: para san Pablo la virginidad es superior al matrimonio y por eso aconseja «a los solteros y a las viudas» que permanezcan como él, es decir, que no se casen. Pero el consejo paulino va diametralmente en contra de la alta opinión que Lutero tenía del matrimonio y de su desprecio del celibato. Por lo cual cree oportuno reducir la recomendación del celibato «a los viudos y viudas» y traduce: «Cierto que digo a los viudos y a las viudas que les es bien si permanecen como yo...»¹⁰. A Hieronymus Emser, el acérrimo adversario del Reformador, no le pasó desapercibida esta corrección —él la llama falsificación— del texto paulino, que atribuye al desdén que Lutero sentía por la virginidad¹¹. Pero, a pesar de todas las críticas,

¹⁰ 1 Cor 7,8: «Ich sage zwar den widwehern und witwynnin / Es ist jnen gut / wenn sie auch bleiben wie ich».

¹¹ Cf. H. Emser, loc. cit., Freitag, p. 575, menciona la crítica de Emser pero soslaya pronunciarse sobre la falsa traducción del pasaje en las primeras edicio-

este mantuvo su peculiar versión del consejo paulino en las nueve primeras ediciones (1521¹-1527²) de su Nuevo Testamento, y solo a partir de la edición 1530¹ se avino a traducir correctamente el pasaje.

II. Traducción de Gal 5,5-6: La justificación por la fe

Esta es sin duda la más problemática y grave de las discrepancias del texto alemán con el texto original. Porque no se trata de una matización más o menos legítima en la traducción de un término, sino de la versión de dos versículos completos de la Carta a los Gálatas en claro disenso tanto con el texto griego como con la Vulgata y el Erasmus Latinus, y además en un tema de suma importancia teológica.

El Apóstol dice aquí que «en el espíritu y por la fe esperamos con seguridad la justificación. Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que es efectiva por la caridad». El pasaje apenas es reconocible en las primeras ediciones del Nuevo Testamento alemán. Porque Lutero se vale de una combinación con Rom 3,28 para traducir Gal 5,5, con el siguiente resultado: «Nosotros tenemos en el espíritu la firme esperanza de que somos justificados por la fe»¹². De esta forma san Pablo, en vez de expresar la esperanza en la justificación, ya formula aquí la doctrina de la justificación por la fe, que expondrá en Rom 3,28. Pero esto no es todo. Puesto que, por una sorprendente permutación de los términos «fe» y «caridad» en Gal 5,6, también el otro dicho paulino de que la fe ha de ser actuada por la caridad queda totalmente desfigurado en el texto alemán, que reza así: «Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni el prepucio sino la caridad que actúa por la fe»¹³.

No cabe la menor duda de que la discrepancia con el texto original en la traducción de Gal 5,5 es intencionada. Lutero estaba, al parecer,

nes del Nuevo Testamento alemán, al mismo tiempo que resalta que Lutero (en la edición 1530¹) se atiene como siempre al texto original.

¹² Gal 5,5: «Wyr aber wartten ym geyst der hoffnung, das wyr durch den glawben rechtfertig seyen».

¹³ Gal 5,6: «Denn in Christo Jhesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern die liebe, die durch den glawben thettig ist».

tan convencido de la legitimidad de la traducción del pasaje en combinación con Rom 3,28, que no la corrigió hasta la edición 1530¹. Pero ¿se puede decir lo mismo de la traducción del versículo siguiente? Teniendo en cuenta que esta sentencia paulina, según la cual «relevante en Cristo es la fe actuada por la caridad», era uno de los textos bíblicos preferidos de los católicos en su controversia contra Lutero¹⁴, parece que de entrada haya que excluir toda intención en la transposición de los dos términos «fe» y «caridad». Más bien habrá que atribuir el fallo a un *lapsus calami*, por lo demás muy explicable dada la rapidez con la que Lutero llevó a cabo su traducción del Nuevo Testamento¹⁵.

Sin embargo, por muy improbable que parezca, no se puede descartar totalmente que la transposición de los dos términos haya podido ser intencionada. En primer lugar, porque al fin y al cabo ese es el texto de las seis primeras ediciones del Nuevo Testamento alemán (1522¹, 1522², 1524¹, 1524², 1524³, 1525), algunas de ellas cuidadosamente corregidas y enmendadas. Además hay que tener en cuenta que el texto de Gal 5,6 resultante de la transposición de los dos términos («fe» y «caridad») concuerda perfectamente con el nuevo sentido que Lutero le había dado al versículo anterior. E incluso se puede decir que la traducción de Gal 5,5, en *collage* con Rom 3,28, exige un cambio en Gal 5,6. De lo contrario el texto vendría a decir que esperamos ser justificados (solo) por la fe, porque lo decisivo en Cristo es (solo) la fe que obra por la caridad. Lo que evidentemente no es muy coherente.

No se pretende aquí resolver esta espinosa cuestión, sino solo darle un nuevo enfoque a la luz del sorprendente hecho —hasta ahora apenas tenido en cuenta— de que algunos seguidores coetáneos de Lutero hayan sido de la opinión de que la permutación de «fe» y «caridad» en la traducción de Gal 5,6 no se debía a ningún error, sino a una decisión expresa del traductor. De este parecer fueron el

¹⁴ En su Nuevo Testamento alemán advierte H. Emser en nota marginal a este pasaje: «Toma nota de que la fe sola y a secas sin caridad y obras no salva a nadie. Y guárdate de los herejes que dicen que la fe sola y desnuda y sin las obras nos salva, porque san Pablo aquí dice otra cosa muy distinta sobre el tema».

¹⁵ Esta es la interpretación de Freitag, *ibíd.*: «un *lapsus calami* de Lutero como indicio del apresuramiento» de su traducción.

traductor del Nuevo Testamento alemán de Lutero al bajo alemán (un dialecto del norte de Alemania) y el autor de las anotaciones manuscritas al ejemplar de la Vulgata editada en Lyon (1519), conservado en la Württembergische Landesbibliothek Stuttgart.

La traducción del Nuevo Testamento al bajo alemán

Como es conocido, el Nuevo Testamento de Lutero ha sido el mayor éxito editorial de la primera mitad del siglo XVI. No solo se hicieron necesarias varias ediciones y numerosas reimpressiones, sino que también fue traducido a algunos dialectos alemanes. Theodor Smedecken¹⁶ fue probablemente el autor de la traducción al bajo alemán, editada por Melchior Lotter (*Dat nyge Testament thodude*, Wittenberg 1523) y reimpresa un año más tarde en Colonia. La traducción de Gal 5,5-6 reproduce exactamente el texto de las primeras ediciones del Nuevo Testamento de Lutero, incluida la permutación de «fe» y «caridad» en Gal 5,6¹⁷. Al tratarse de un pasaje tan conocido, es casi imposible que el traductor no se haya percatado de que la versión alemana suponía un cambio sustancial de la sentencia paulina. Y si a pesar de ello la tradujo, es porque estaba convencido de que el cambio no se debía a ningún error, sino que era intencionado.

Las anotaciones a la Vulgata (Lyon 1519)

El ejemplar de la Vulgata de Jacques Mareschal (Lyon 1519) conservado en la Württembergische Landesbibliothek Stuttgart contiene nu-

¹⁶ Cf. Martin Brecht, «Theodoricus Smedecken, die Reformation in Goslar und die Übertragung des Luther-Testaments ins Niederdeutsche», en Hansgeorg Engelke (ed.), *Goslar von der Reformation zur Revolution*, Verlag für Regionalgeschichte 2005, pp. 9-26. Martin Brecht, «Robert Peters: Theodor Smedeckens niederdeutsche Übertragung von Luthers Neuem Testament», en *Lutherjahrbuch* 72, Jahrgang 2005, Gotinga 2006, pp. 49-76.

¹⁷ «En el espíritu de la esperanza confiamos en que somos justificados por la fe. Pues en Cristo Jesús nada valen ni la circuncisión ni el prepucio sino la caridad (*“de leue”*) que hace obras por la fe (*“dorch den ghelau”*)».

meras anotaciones manuscritas, la mayoría de las cuales están estrechamente relacionadas con la traducción alemana de Lutero del Nuevo Testamento¹⁸. Las notas más numerosas e importantes se encuentran en las cartas paulinas. Aquí la interpunción fue cuidadosamente corregida en consonancia con la de la traducción alemana. Sobre las líneas o en los márgenes se encuentran anotadas las palabras clave para la traducción. La mayoría de estas están en latín, es decir, son el equivalente latino al texto alemán. En alemán por regla general solo están aquellos términos y expresiones que por ser típicos de la lengua alemana son irreproducibles en latín. Esta predilección por el uso del latín es una prueba de que el autor piensa en esta lengua y de que se expresa con más soltura en ella que en alemán. Por eso tiende a fijar en latín los términos clave de la traducción alemana. También hay anotaciones del texto original, pero en menor número que las latinas y alemanas.

Algunas anotaciones están señaladas con una M (= Martinus), con lo que el anotador pone de relieve que estas se deben directamente a Lutero. Una tal atribución expresa al Reformador pudiera parecer en un primer momento totalmente superflua, dado que también cabría atribuirle la inmensa mayoría de las otras notas que de una u otra forma coinciden con su traducción del Nuevo Testamento o están estrechamente relacionadas con ella. Sin embargo, basta un breve examen de las «anotaciones de Martín» para darse cuenta de su extraordinaria importancia. Puesto que todas ellas se refieren a pasajes en los que la traducción de Lutero diverge significativamente tanto del texto original como de la Vulgata. Con ello el anotador pretende, al parecer, dejar claro que el mismo Martín había propugnado expresamente esa traducción.

¹⁸ Debido a esta estrecha relación de las anotaciones con la traducción de Lutero del Nuevo Testamento así como a la especial relación que una serie de notas y glosas delatan con la figura y la obra del Reformador, sostuve en un primer momento que este podría haber sido uno de los autores de las anotaciones. Cf. Manuel Santos Noya, «Luthers Wartburg-Bibel. Ein Fund aus den Beständen der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart», en Siegfried Meurer (ed.), «Was Christum treibet». *Martin Luther und seine Bibelübersetzung*, Stuttgart 1996, pp. 101-115. Sin embargo, en un excelente y exhaustivo estudio paleográfico la profesora Herrad Spilling demostró convincentemente que las notas no pueden proceder de la mano del Reformador, por lo que reconozco mi error.

Entre estas «anotaciones de Martín» se encuentran, a excepción de 1 Cor 7,9, todas las discrepancias de la traducción de Lutero con el texto original y la Vulgata que acabamos de comentar. Pero sin duda alguna las más importantes de las «anotaciones de Martín» son las que se refieren a la traducción de Gal 6,5-6. Porque en ellas el anotador le atribuye directamente a Lutero tanto la traducción de Gal 5,5 en combinación con Rom 3,27 como el cambio sustancial del texto paulino en el versículo siguiente, debido a la transposición de los términos «fe» y «caridad». Esto se deduce del «M(artinus)» inscrito entre las dos notas marginales correspondientes a la traducción alemana de los dos versículos, a saber: «ut per fidem iustificati sumus» (Gal 5,5) y «sed charitas quae per fidem operatur» (Gal 5,6). Significativamente esta última anotación está tachada, lo que pudiera deberse al hecho de que el anotador se hubiese percatado de que la falsa traducción de Gal 5,6 había sido corregida en la edición 1526¹.

Cierto que una cosa es que el autor de las anotaciones le atribuya a Lutero las modificaciones del texto paulino, y otra que lo haga con conocimiento de causa. Lo primero es indudable, lo segundo no, puesto que hasta ahora no se ha podido dilucidar la personalidad del anotador. Lo único que de él sabemos con seguridad es que era un entusiasta adepto de Lutero y que sus anotaciones a las cartas paulinas guardan una tan estrecha relación con la traducción alemana, que solo pueden proceder de alguien que de algún modo haya sido testigo presencial del trabajo de Lutero y Melancthon en la revisión del texto alemán¹⁹, o de alguien que haya intentado reproducir el proceder de ambos en su revisión de la traducción.

En resumen, la traducción de Gal 5,6 en las primeras ediciones del Nuevo Testamento alemán supone una discrepancia tan grave

¹⁹ Especialmente significativa a este respecto es la anotación a Gal 3,16, según la cual Lutero mismo propuso que en vez del «quasi» («como si») de la Vulgata se ha de leer un «ut» («como»): «pro quasi lege ut in uno, ut in multis M(artinus)», es decir: «en vez de “como si” lee “como en uno como en muchos”». Evidentemente se trata de una nota típica del corrector, en este caso de Martín Lutero, de la que solo pudo tener noticia alguien que haya seguido de cerca la revisión del texto.

con el texto griego y la Vulgata, que parece totalmente imposible que se trate de un cambio intencionado del texto paulino. Habría, pues, que hablar de una errata del traductor o del impresor. Pero por otra parte queda el hecho desconcertante de que tanto el traductor del Nuevo Testamento al bajo alemán como el autor de las anotaciones a la Vulgata 1519 de Stuttgart no solo hayan atribuido las correcciones de Gal 5,5-6 directamente al Reformador, sino que le hayan seguido en este punto, a pesar de que sabían que la versión alemana difería gravemente del texto paulino. En el contexto del V Centenario de la Reforma el proceder de estos dos seguidores de Lutero es un elocuente testimonio de la extraordinaria autoridad de la que este gozaba entre sus fieles.

«LA IGLESIA ENTERA ESTÁ LLENA
DEL PERDÓN DE LOS PECADOS»¹

El discurso de la Reforma sobre las indulgencias
y el tesoro de gracia de la Iglesia, que se distribuye
entre los necesitados y los sobrecargados de deudas

Este artículo esboza inicialmente la doctrina eclesial de las indulgencias habitual en tiempos de la Reforma en su vinculación con el sacramento de la penitencia y la confronta con la crítica que Lutero hizo sobre ella como también con su respuesta teológica, a saber, que la justificación se obtiene solo por la fe. Distinguimos, en un segundo momento, tras la doctrina de las indulgencias, dos temas que están unidos entre sí en la teología y en la praxis, a partir de los cuales pueden desarrollarse también impulsos ecuménicos. El primero es el de la Iglesia concebida como comunidad de santos, a la que pertenecen los difuntos y también quienes aquí y ahora siguen el camino de la fe, aun cuando constantemente forcejeen con el pecado. El segundo tema concierne al sufrimiento y la miseria concreta de la persona, que debe ser acogida por la comunidad de los santos con una activa «compensación de bienes».

* La Dra. LIDIJA MATOŠEVIĆ nació en 1969 en Rijeka (Croacia). Estudió Teología Católica, Filosofía e Historia en Zagreb, y se doctoró en 2003 en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Heidelber. Por su libro *Lieber katholisch als neuprotestantisch. Karl Barths Rezeption der katholischen Theologie* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005) recibió en 2007 el John Templeton Award for Theological Promise. Desde 2003 enseña Teología Dogmática y Ecuménica en la Facultad de Teología Matthias Flaccius Illyricus de la Universidad de Zagreb. Desde 2004 es también vicedecana. En 2017 publicará un manual de Dogmática. Lidija Matošević vive en Rijeka, está casada y es madre de cuatro hijos.

Dirección: Ivana Lučića 1a, 10000 Zagreb (Croacia). Correo electrónico: lidija.matoševic@tfmvi.hr

¹ M. Luther, *Weimarer Ausgabe*, Metzger Verlag, Graz 1882-2001, 2,722,25. En adelante: WA.

Las notas de Lutero sobre las etapas de su vida, que precedieron a su viraje reformador, nos muestran a una persona que durante tiempo pasó períodos de sufrimiento anímico de gran intensidad y duración. Este sufrimiento estaba esencialmente provocado por la cuestión de cómo obtener la certeza escatológica, es decir, la certeza de que nuestra existencia y el esfuerzo de toda nuestra vida no resultarían ante Dios y su juicio final, en el que todo se pone al descubierto, algo sin valor, inútil y malogrado.

Se han propuesto muchas hipótesis para explicar las turbulencias mentales de Lutero, desde su perfil psicológico específico, en parte supuestamente anómalo, o recurriendo a la influencia que tuvo el ockhamismo sobre él. Actualmente se parte del hecho de que el temor y el terror, que se habían apoderado de Lutero, eran una experiencia compartida por muchas personas a finales de la Edad Media, con mayor o menor fluctuación en intensidad, y casi una característica de esta época. Esta tendencia se expresa también en la importancia que había adquirido el *ars moriendi* en la práctica contemporánea de la cura de almas, pues estaba relacionada, precisamente con su consolación, con las personas que se encontraban ante la dolorosa cuestión de si serían salvadas y encontrarían el alivio o caerían en la condenación eterna².

Por otra parte, es verdad también que Lutero se diferenciaba en este punto de su época. La diferencia residía, sin embargo, en su respuesta al temor y el terror escatológicos, que él compartía con sus contemporáneos. Debemos tener en cuenta que las impresionantes notas de Lutero sobre su sufrimiento anímico están insertas en aquellos escritos en los que critica la praxis de las indulgencias: las *Fünfundneunzig Thesen* (1517) y las *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1517/1518). La razón para ello es que la búsqueda de Lutero de otra respuesta, para

² Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1995, pp. 102-104. Cf. también B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Verlag C. H. Beck, Múnich 1997, pp. 38-39.

salirse del miedo y del terror escatológicos —la búsqueda que implicó de hecho el comienzo de la Reforma—, se correspondía con su crítica a la doctrina medieval de las indulgencias y a la teología, que subyacía en ella, como también a la práctica, que derivaba de la primera.

Precisamente por esta razón adquiere la problemática de la doctrina de las indulgencias un lugar importante en la discusión sobre el perfil reformador de Lutero como también sobre el sentido y la extensión de la Reforma. No obstante, la cuestión de las indulgencias rebasa el marco de las reflexiones sobre el desarrollo y la historia de la Reforma. Pese a que el tema de las indulgencias no se menciona en los documentos del Concilio Vaticano II³, y pese a que en el diálogo ecuménico de las últimas décadas se ha llegado a un importante grado de consenso entre la teología católica romana y la evangélica, la práctica de las indulgencias sigue estando presente en el catolicismo, por lo menos en la piedad popular, aun cuando se encuentra de una forma revitalizada y reformada. Por eso la crítica de Lutero contra las indulgencias contiene todavía una dimensión relevante para la problemática ecuménica, y, con ella, la dimensión de un planteamiento del problema que sigue teniendo una enorme importancia para la propia imagen de la fe cristiana.

En relación con las cuestiones mencionadas, abordaré esta temática antigua y al mismo tiempo actual bajo los siguientes aspectos. En primer lugar, me ocuparé brevemente de la problemática de las indulgencias durante la época de la Reforma como también de las líneas principales y del sentido de la crítica de Lutero contra su práctica. A continuación, intentaré esbozar los posibles límites de esta crítica y poner de relieve la persistente relevancia o la autenticidad del problema que representa la controvertida doctrina de las indulgencias desde un punto de vista ecuménico, para terminar reflexionando sobre el potencial que tiene para aportar una mayor comprensión entre las Iglesias cristianas.

³ No obstante, el tema de las indulgencias estuvo totalmente presente en los debates conciliares.

I. Doctrina de las indulgencias previas a la Reforma y la crítica de Lutero

En el fondo de la doctrina de las indulgencias de finales de la Edad Media se encontraba una triple comprensión del sacramento de la penitencia. El que pecaba tenía primero que arrepentirse y confesar sus pecados, y solo después recibía el perdón del sacerdote. Pero puesto que el pecado no solo exigía el reconocimiento de la culpa, sino también la pena consiguiente, el que había pecado también había fallado, de un modo u otro, en su condición, y, por eso, no era suficiente la confesión y el perdón de los pecados. Si todo debía producirse de nuevo en la relación entre el hombre y Dios en su lugar, entonces se tenía que experimentar también el proceso de expiación. Esta consistía en la pena o la satisfacción, que debía cumplirse en la vida terrenal o en el purgatorio; en este último caso podían adquirir dimensiones imprevisibles.

El concepto de indulgencia⁴ se desarrolló en el siglo XI como un medio mediante el que la Iglesia lo ofrecía como alivio para mitigar el terror escatológico vinculado con la expiación. Surgió acompañado con el desarrollo de la doctrina del tesoro de gracia de la Iglesia: existían méritos «sobrantes» de Cristo y de los santos, que eran administrados por la Iglesia y a los que podía «echar mano» en todo momento para ayudar a aquellos que tropezaban en el camino de la expiación y la pena. Mediante esta acción, la satisfacción prescrita por el pecado era sustituida por una forma más sencilla. No llegó a pasar mucho tiempo y estos «alivios» fueron comprados y la carta de la indulgencia se convirtió en un documento que certificaba este descuento⁵.

Lutero realizó una dura crítica contra el comercio de las indulgencias, pues él lo consideraba un grave abuso por parte de la Iglesia del temor escatológico. En el marco de esta crítica —la disputa sobre las

⁴ Lat. *indulgentia*; cf. *indulgere*: indulgente, tratar con consideración o con dulzura.

⁵ T. Schirmacher, *Indulgences. A History of Theology and Reality of Indulgences and Purgatory. A Protestant Evaluation*, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2011, pp. 25ss. Las indulgencias eran inicialmente concedidas por los obispos, pero con las cruzadas llegaron a ser competencia exclusiva del Papa.

indulgencias fue el primer gran conflicto entre Lutero y la Iglesia romana— desarrolló él su posición alternativa, que tan determinante sería para el despliegue de la Reforma. A la idea de que el hombre tenía que sufrir expiatoriamente de alguna manera (según el modo y la duración establecidos por la Iglesia) para completar su reconciliación con Dios, contrapuso la idea de la justificación mediante la fe. Esto significa que Dios es aquel que salva al hombre y que solo la justicia de Dios y la justicia de Cristo realizan la justificación en la existencia humana. Esta justicia de Dios se revela, por otra parte, en su promesa irrevocable de ayudar incondicionalmente al hombre, por lo cual se mantiene siempre como *iustitia aliena* o *iustitia passiva*. Es una justicia que llega al hombre como una *justicia ajena extra*, o como una *iustitia imputa* —dice Lutero refiriéndose a Romanos 4⁶—. El cristiano debe depender toda su vida de esta justicia. Por consiguiente, su reconciliación con Dios no depende de ningún modo ni tiempo de sus acciones propias, de su expiación, pena o satisfacción. Solo se logra mediante la aceptación en la fe de la promesa irrevocable de Dios (Rom 1,17: «per solam fidem qua Dei verbo creditur»⁷).

Aunque el uso que hace Lutero del concepto imputación/*imputatio* puede recordar a la transferencia, vinculada a la praxis de las indulgencias, de los méritos del tesoro de gracia (con la diferencia de que ahora esta transferencia acontece *solo por la fe*, perdiendo así la Iglesia su monopolio como mediadora), hay que subrayar al respecto que Lutero excluye toda interpretación cuantitativa o impersonal de la justicia, que pudiera realizarse mediante una transferencia de cualquier tipo de los méritos de Cristo a los creyentes. Con esta interpretación rompió plenamente Lutero con la aplicación del concepto de justicia distributiva a la relación entre Dios y el hombre, oponiéndose no solo a la idea de que se podía y se debía comprar la salvación de Dios, sino también, en general, a la idea de que se podía y se debía hacer uso de los méritos de los demás. La justificación, según Lutero, no se realiza mediante una transferencia de los méritos de Cristo a los creyentes, sino, más bien, como una comunión de

⁶ WA 39 I, 83,37; cf. 39 I, 83,35; 40 III, 350, 4; 97,18 - 40 I, 229,29; 39 I, 109, 1.

⁷ WA 56, 172.

los creyentes con Cristo. La justificación llega a ser así un «intercambio maravilloso», *admirabile commercium*⁸, en el que todo lo que pertenece a los creyentes también es propiedad de Cristo, y todo lo que pertenece a Cristo es de los creyentes. Por consiguiente, Lutero puede también decir que la participación de los creyentes en la justicia *extra nos* se revela como una forma de paso del creyente a Cristo y que el creyente existe así *extra se*. En esta perspectiva, encontramos con toda probabilidad en la doctrina de la justificación de Lutero una conexión con la tradición mística, que describe la existencia del creyente como una existencia extática⁹.

Podría decirse, por tanto, que la doctrina de Lutero sobre la justificación por la fe constituye un polo contrario absoluto a la visión del hombre como un coleccionista de méritos religiosos y un amortizador de deudas, que bajo la opresión de la inseguridad se concentra absolutamente en sí mismo y así permanece encerrado en su propia jaula religiosa —*incurvatus in se*¹⁰—. Es una visión del hombre que se entiende rodeado por las manos de Dios y sobre esta base considera todo su pasado, su presente y su futuro como justificados y altamente dignos de ser vividos. En esta perspectiva, no resulta totalmente inadecuada una interpretación finlandesa de la comprensión de Lutero de la justificación mediante la fe, que la describe como una concepción cercana a la divinización de la teología ortodoxa¹¹.

II. Significado permanente y autenticidad de las cuestiones que están en el fondo de la doctrina de las indulgencias

Lutero criticó la doctrina de las indulgencias catalogándola como una creación de la teología medieval y como una innovación muy

⁸ WA 7, 25, 28.

⁹ B. Lohse, *Luthers Theologie*, p. 81. Cf. V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, Múnich 2016.

¹⁰ WA 56, 324, 24-32.

¹¹ Cf. Carl E. Braaten y Robert Jenson (eds.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 1998.

perjudicial que era utilizada por la Iglesia para mantener a los hombres en un estado cuidadosamente dosificado, denominado precisamente «estado intermedio», de inseguridad¹², asegurándose mediante este su propio poder institucional.

En este sentido, la Reforma de Lutero debía producir como resultado una comunidad de personas que —iluminada y fortalecida mediante la experiencia de la justificación por la fe así como liberada del miedo escatológico— dedicaran sus fuerzas al trabajo y a la actividad creativa.

Pese a todo, también el que estaba de acuerdo, en general, con el enfoque sobre las indulgencias de Lutero y de la teología reformada, no debía ser ciego e insensible al hecho de que esta creación originalmente medieval respondía a una problemática auténtica y notable de la fe cristiana, aunque ocultara algo. Lo más notable que se vislumbra en ella, y que debemos resaltar aquí, es, por un lado, el hecho del sufrimiento y de la miseria real humana —podría decirse, de la existencia de las penas temporales reales, en la medida en que se entienda el sufrimiento y la miseria real en el sentido de penas temporales—. Por otro lado, se encuentra la idea de que en el proceso de redención de las penas temporales —que, al fin y al cabo, era una importante novedad que la doctrina de las indulgencias aportaba con respecto a la concepción de la penitencia de la Alta Edad Media¹³— se atribuye una función importante a la comunidad de los creyentes. Tanto más notable es que Lutero vinculó precisamente estos aspectos de la creación medieval incorporando en ella su propia teología.

¹² Esta posición de los seres humanos en el «estado intermedio» de la inseguridad escatológica formaba parte también de la crítica principal de Lutero a la doctrina del purgatorio que estaba vinculada con las indulgencias, aun cuando a él no le resultaba ajena la idea paulina de una metamorfosis redentora mediante el fuego purificador (cf. 1 Cor 3,10-15), cf. WA 1, 555, 36. Él se distanciaba de la tradición criticada por su insistencia en la seguridad y la confianza con las que el creyente avanza hacia su última purificación. Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1933, pp. 202-222.

¹³ Bibliografía en T. Schirmacher, *Indulgences*, pp. 26ss.

Por consiguiente, Lutero no criticó el concepto fundamental de expiación ni tampoco la existencia de alguna forma de penas temporales. Lo que para él resultaba cuestionable era la forma y el modo en el que se vinculan entre sí el pecado y la pena temporal. Lutero entiende el pecado como una constelación de fracasos en la relación entre el hombre y Dios, o consigo mismo o bien con otros hombres. Este fracaso trae consigo el sufrimiento del ser humano tanto individual como socialmente¹⁴. Sin embargo, no debe entenderse este sufrimiento como una condición prescrita por Dios para llevar a cabo su plena reconciliación con el hombre, sino como consecuencia de los extravíos en las relaciones entre los hombres.

Asimismo, Lutero tampoco criticó la idea que se expresaba en su opinión en la controvertida doctrina de las indulgencias, a saber, que toda la comunidad de los creyentes estuviera implicada en el proceso de expiación de cada uno de los miembros. Lo problemático en la doctrina no residía para él en la participación de la comunidad de los creyentes como tal, sino, más bien, en la forma en que se entendía esta participación. La función de la comunidad no debía ser determinar en nombre de Dios la penitencia o las penas temporales, para asegurarse —con su importante función un posible beneficio económico— mediante las indulgencias el apaciguamiento, sino proclamar el perdón incondicional de Dios y solucionar al mismo tiempo las situaciones reales que habían llegado a ser el resultado de una serie de acciones fallidas en la relación del hombre con Dios, consigo mismo y con los demás. Puede decirse, por tanto, que Lutero no reprochaba a la Iglesia de su tiempo que tergiversara y abusara de esa autoridad legítima, imponiendo penas a los hombres, que Dios no había exigido en absoluto, para terminar diciendo que podían abolirse o mitigarse mediante las indulgencias. Remitiéndose al nombre de Dios, la Iglesia cargaba a los hombres con exigencias ar-

¹⁴ En relación con esto resalta Lutero su concepción radical de la esencia del pecado, que se refleja en primer lugar en la perspectiva según la cual una persona «se encorva en sí misma» (*incurvatus in se*) de tal manera que sus acciones pecaminosas individuales se producirían como un resultado colateral de este «encorvamiento» fundamental. Cf. WA 56, 304, 25-29; WA 56, 355, 28-356, 6. En este sentido, Lutero se diferencia de la concepción del pecado de la tradición teológica antigua. Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie*, pp. 82-84, 264ss.

tificialmente inventadas, al tiempo que apartaba la mirada del verdadero sufrimiento y de la verdadera miseria del ser humano¹⁵.

Precisamente por eso puede decir Lutero que el trabajo, la creatividad y las buenas obras —aun cuando no son más que pecados mortales si con ellas se busca la reconciliación con Dios o se realizan para que otros las aprovechen para reconciliarse con Dios— son absolutamente necesarias. Sin embargo, Dios nos las necesita para que los hombres se reconcilien con él, sino para que se reconcilien con el prójimo, al que debe servirse «con la predicación, la enseñanza, el vestido y la comida», como si fuera el mismo Cristo¹⁶. En esta perspectiva, percibimos que Lutero aplica la idea tomada (muy probablemente) de la mística, de la existencia extática del individuo justificado por la fe, a la existencia de este en el servicio al prójimo, cuando dice: «Un cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo; en Cristo mediante la fe, en el prójimo mediante el amor. Con la fe sale de sí mismo hasta Dios, y de Dios entra de nuevo en sí mismo mediante el amor, y permanece, no obstante, siempre en Dios y en el amor divino»¹⁷. Así, el hombre justificado por la fe y redimido de la mortal *incurvitas in se*, es acompañado por la realidad de una comunidad de creyentes, que no es ajena a la idea de la «transferencia» de las acciones buenas a favor del prójimo, que se encuentra en la necesidad y en la miseria de cualquier tipo. Esto es independiente de si la necesidad y la miseria del prójimo han sido provocadas por su propia culpa o si son una consecuencia de circunstancias sociales, históricas o de otro tipo.

¹⁵ Es importante advertir que Lutero, al comienzo de su actividad reformadora, no exigía la eliminación de las indulgencias, sino su reforma, sobre todo con respecto a su vinculación con la doctrina del purgatorio, y su anexa inseguridad del «estado intermedio». En este sentido, estaba inicialmente de acuerdo incluso con la existencia de las penas temporales, entendiéndolas solamente, sin embargo, como penas eclesiales. Pero se distanció pronto también de la pretensión de la Iglesia de imponer penas en general. Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie*, pp. 117-119.

¹⁶ WA 20, 513, 8.32. Cf. WA 1, 356, 16s; 40 II, 452, 18, y también P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1983, pp. 111ss.

¹⁷ WA 7, 38, 6.

Las culpas —tanto si son «fruto del pecado» o «de otras causas»— llegan sencillamente, dice Lutero en las *Fünfundneunzig Thesen*, a ser perdonadas «por el amor más santo y la necesidad más elevada de las almas». Es decir, las culpas son perdonadas para poner fin al insoportable «estado intermedio» de la inseguridad en que se encuentra el prójimo: «... es el pobre al que nosotros debemos servir con nuestros bienes; es el deshonrado al que nosotros debemos cubrir con nuestro honor; es un pecador al que nosotros adornamos con nuestra justicia y piedad»¹⁸.

En este sentido, para Lutero el verdadero tesoro de la Iglesia no es una cámara del tesoro que contiene los méritos de Cristo y de los santos, sino el Evangelio del honor y de la gracia de Dios mismo, es decir, la fuerza dispensadora de vida de la fe, que tiene su origen en la confianza en el Evangelio de la justificación por la fe y se revela en vivir juntos y sufrir juntos con el prójimo¹⁹. Lutero tenía claro que un hombre justificado o una comunidad de personas justificadas por la fe, es aquel o aquella que con todo lo que tiene —sus propios talentos, su fortaleza o sus posesiones— debe servir al prójimo, y todo lo que no es compartido «se posee injustamente y es un robo ante Dios, pues ante Dios se es culpable cuando se deja de dar, de prestar y de ayudar»²⁰. Por consiguiente, podría decirse que Lutero «secularizó» la doctrina de las indulgencias y «transfirió» el tesoro de gracia de la Iglesia al mundo real de los seres humanos.

La secularización de la doctrina de las indulgencias, por otra parte, fue de la mano con una «secularización» de la idea medieval de la Iglesia como *communio sanctorum*. En oposición a la teología medieval, que la entendía, por un lado, en el sentido de una comunidad de los santos, y, por otro, en el sentido de una participación (con la ayuda de la Iglesia como mediadora) de los creyentes vivos en la vida de los santos o en sus méritos²¹, para Lutero, gracias al *admirabile commercium*, todos los cristianos son santos: solamente distingue en-

¹⁸ WA 10 III, 217, 7.

¹⁹ WA 1, 607, 38.

²⁰ WA 10 III, 275, 8.

²¹ Cf. P. Althaus, *Communio sanctorum*, Chr. Kaiser Verlag, Múnich 1929, pp. 10ss.

tre los santos que viven en la tierra y aquellos que ya han muerto (los perfectos)²². En este sentido, la *communio sanctorum* significa para Lutero ante todo una comunidad de cristianos vivos unidos con Cristo y entre sí. Por eso esta comunidad es un pueblo concreto y una asamblea concreta, tanto como comunidad de personas como comunidad de bienes, que se realiza poniéndose en lugar del hermano, como solidaridad con su esclavitud y medio de su liberación²³. En esta perspectiva, podemos decir que Lutero bajó a los santos del cielo a la tierra²⁴. Sin embargo, Lutero no dudó que existiera un punto en el tiempo durante la existencia de una comunidad transhistórica de todos los creyentes, y no excluyó la posibilidad de una comunión entre la Iglesia actual, viva, y la Iglesia celestial —por ejemplo, en la oración o en la eucaristía, en donde toda la Iglesia está siempre presente, o, en general, en la fuerza de los testimonios de fe, que extraordinariamente habían legado los cristianos de los tiempos antiguos de la Iglesia viva—²⁵. Pero estaba absolutamente convencido de que la verdadera comunidad de los santos se realiza ante todo en los santos que viven. Además, acentuaba que una comunidad de santos, tal como la concebía la Iglesia medieval, podía convertirse rápidamente en un egoísmo piadoso, en la que cada uno aspirase solamente a obtener la gracia para su propia salvación. Este estilo de vida cristiano, donde solo aumenta el amor «hacia uno mismo», conduce de hecho a una contradicción de la comunidad²⁶. En este sentido se permitía Lutero hacer una dura crítica a la veneración de los santos: «Pero a nosotros, erróneamente, nos parece bien despreciar a los santos vivos, que necesitan de nosotros, mientras que nos dirigimos y buscamos a los santos muertos para que atiendan nuestras necesidades»²⁷.

Con su «secularización» abrió Lutero de nuevo la puerta a las imponentes y auténticas ideas cristianas de la solidaridad, de la intercesión y de la compasión en la *communio sanctorum* (Gal 6,2;

²² WA 10 III, 407, 29.

²³ WA 6, 131, 4.

²⁴ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, p. 260.

²⁵ WA 50, 210, 10; 15, 789, 21.36; 2.742-58.

²⁶ WA 56, 390, 26.

²⁷ WA 17 II, 49, 34.

1 Cor 12,22ss), una idea que se vislumbra detrás de la doctrina medieval de las indulgencias y del tesoro de gracia de la Iglesia, aunque de una forma más bien ambigua. La idea de la solidaridad de todos los creyentes en la *communio sanctorum* había llegado a deformarse en una historia de la transferencia de los méritos de la cuenta de un creyente a la cuenta de otro, en una forma de banco de crédito celestial, por lo cual las necesidades artificialmente creadas y no las situaciones reales de los hombres podían cargarse en la cuenta de otro, y, así, Lutero fue a buscar esta idea de solidaridad de todos los creyentes al lugar al que pertenecía y donde tenía que realizarse: en la tierra, donde ella debía ser activa entre los hombres concretos, verdaderos, vivos. A saber, como solidaridad con aquellos que tenían que sufrir las torturas del purgatorio en su vida presente, terrenal, en un «estado intermedio» de sus relaciones personales y sociales no resueltas.

Conclusión: ¿Una perspectiva ecuménica?

Podríamos decir que la traducción de Lutero de la comprensión medieval de la *communio sanctorum* en el sentido de su «índole terrenal» y de la recuperación de sus dimensiones de solidaridad, intercesión y compasión entre personas vivas y concretas, tenía el potencial de poner en marcha una amplia renovación del cristianismo, y que de hecho llegó a realizarse con el desarrollo de las Iglesias reformadas. Se podría decir también que Lutero —sobre todo con su doctrina del sacerdocio de todos los creyentes— volvió a descubrir y a expresar la verdadera fuerza y potencia de la comunidad de los santos como la comunidad de todos los cristianos unidos con Cristo y entre sí. Sin embargo, es seguro que esta legítima recuperación de la idea de la comunidad de los santos formada por personas concretas y vivas se extravía, en parte, en una concentración no carente de problemas en la *communio sanctorum* en la tierra, en el sentido de una concentración en lo concreto. Así han surgido en el protestantismo —si bien mediante un procedimiento teológico que no se seguía de forma completamente lineal y fácilmente explicable partiendo de la Reforma, sino también, en parte, como resultado de unas específicas circunstancias históricas en las que el protestantismo se desarrolló

en una serie de iglesias nacionales ligeramente vinculadas entre sí—unos elementos que no se encontraban en la intención original de la Reforma. En este sentido, por ejemplo, se ha olvidado a menudo que la *communio sanctorum* es una comunión de todos los «santos» con Cristo y entre sí; de todos los «santos» en la tierra, pero también de los «perfectos», como decía Lutero²⁸.

También se olvida a veces que la fuerza de la *communio sanctorum*, que se encuentra en la proclamación de una reconciliación y de la solución de situaciones insolubles, es la propia fuerza de la Iglesia como una comunidad transhistórica, cuya gloria se expresa en efecto en el hecho de que ella está en su totalidad «llena del perdón de los pecados»²⁹. Finalmente, en ocasiones se olvida que la nube de testigos, que tenemos en torno a nosotros (Heb 12,1), nunca debe perderse de vista como una comunidad que también está presente, cuando la comunidad viva se demuestra insuficiente en un determinado lugar o en un tiempo determinado a partir de cualquier base, pues esta pérdida de vista puede significar en cierto sentido una renuncia a la fuerza de esta comunidad. Y precisamente esta conciencia de la fuerza de la *communio sanctorum* sin limitaciones de ningún tipo la ha mantenido mejor la Iglesia católica romana, pese a su doctrina sobre el tesoro de gracias de la Iglesia, que continúa siendo problemática desde la perspectiva de la teología evangélica³⁰. Por esta razón, la doctrina de las indulgencias sigue siendo un tema de relevancia ecuménica constante como lo es también para la propia imagen de la fe cristiana y de su misión en este mundo cargado de conflictos de difícil solución.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

²⁸ WA 10 III, 407, 29.

²⁹ WA 2, 722, 25.

³⁰ Cf., por ejemplo, P. Bühler, *Abläss oder Rechtfertigung durch Glauben: Was brauchen wir zum Jubiläumsjahr 2000?*, Pano Verlag, Zürich 2000.

«RADICALIZANDO LA REFORMA»¹

Un grupo internacional de investigación ha puesto de relieve, con el lema «Radicalizando la Reforma», recurriendo a la Biblia (y también a las religiones axiales) y teniendo en cuenta la crisis actual, la ambivalencia de Lutero. Su crítica, bíblicamente fundamentada, al capitalismo temprano como pseudoreligión y sistema de robo puede retomarse directamente en la actualidad. Sus violentos panfletos contra los judíos y los musulmanes son un retorno a la cristiandad constantiniana y han provocado efectos históricos espantosos hasta la época de Hitler. Puesto que actualmente en todas las religiones se producen resurgimientos teológicos de liberación y también el ecumenismo mundial oficial rechaza la civilización imperial capitalista, lo que ahora se impone es una alianza interreligiosa para una cultura de la vida.

* ULRICH DUCHROW, profesor adjunto de Teología Sistemática en la Universidad de Heidelberg, se dedica al estudio de las relaciones entre teología y economía, y entre teología social y ecuménica. Desde 1969 trabaja en el movimiento ecuménico, en el campo de la justicia, la paz y la creación (1970-1977, director del Departamento de Estudios en la Federación Luterana Mundial; 1977-1978, profesor invitado en el Instituto Ecuménico de Bossey; 1985-1986, consejero del Consejo Mundial de Iglesias para llevar a cabo el proceso conciliar; 1997-2004, consejero de la Alianza Reformada Mundial para el desarrollo del *Processus Confessionis* contra la injusticia económica y la destrucción de la naturaleza). Es cofundador y presidente de la red ecuménica de base Kairos Europa, y miembro del consejo científico de ATTAC. Como preludeo al aniversario de la Reforma, coeditó una serie de cinco volúmenes titulada *Die Reformation radikalisieren* (Lit, Münster 2015). Algunas de las contribuciones se han publicado en inglés y español.

Dirección: Alfred-Jost-Str. 7, D-69124 Heidelberg (Alemania). Correo electrónico: ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de

¹ El título del proyecto internacional de investigación interdisciplinar de varios años para la celebración del V Centenario de la Reforma en 2017, al que me refiero, se denomina «Radicalizando la Reforma, provocada por la Biblia y la crisis». Los resultados del proyecto se encuentran publicados en cinco volúmenes en alemán e inglés, y de forma abreviada en 94 tesis (véase bibliografía bajo el nombre Duchrow y también en <http://www.radicalizing-reformation.com/index.php/de/>).

Los intentos por reformar y renovar la Iglesia de Jesucristo ante los nuevos avances en la historia real no comienzan en modo alguno con el cartel de las tesis de Martín Lutero en Wittenberg en 1517, catalogado como punto de inicio para la celebración del V Centenario de la Reforma en 2017. Los intentos de reforma se produjeron ya al principio, pero sobre todo desde el ajuste de la Iglesia al Imperio romano, el denominado «giro constantiniano» en el siglo IV d.C. Ya entonces protestaron los movimientos monacales contra la mundanización de la Iglesia. En la Edad Media se produjeron otros intentos, como los de los movimientos de pobreza (franciscanos, etc.), los de los valdenses y los cátaros, los de los husitas en Bohemia, el wyclifismo en Inglaterra, y muchos más. Todos ellos recurrían a la radicalidad de Jesús y de su movimiento atestiguada en las Escrituras. *Ad fontes, una vuelta a las fuentes*, así es como se llamaba en la época de la Reforma. Lo que significa que la renovación se nutría del recurso a las fuentes bíblicas originales como potencial crítico contra la tradición (*sola Scriptura*). Pero todos los movimientos de renovación se encontraban siempre con el peligro de volver de nuevo a adaptarse al modelo constantiniano de la unión de la Iglesia con el poder mundano y la riqueza de los actores económicos. En este sentido, no existe Reforma como propiedad segura, sino solamente como vuelta siempre a su raíz (lat. *radix*), a la radicalidad de Jesús, pero también a la radicalidad de sus fuentes: los profetas y la Torá del Antiguo Testamento. Esto nos vale también para abordar actualmente el personaje de Lutero.

Pero ¿por qué merece la pena dedicarse al estudio de la Reforma y de Martín Lutero fuera del ámbito estrictamente erudito? La crisis múltiple (de la economía, del clima y de las especies, de la migración forzada, de la cohesión social, etc.), que amenaza actualmente a la humanidad y la Tierra, puede entenderse como una crisis de la modernidad. Si bien esta civilización ya comenzó en la Edad Media, adquirió un notable impulso en la época de la Reforma. ¿Qué railes se pusieron entonces que conducen hasta nuestra crisis contemporánea? ¿Existían perspectivas que pueden contribuir hoy a su superación? ¿Existían bloqueos que continúan causando efectos actualmente? Quiero resaltar dos aspectos centrales de estas cuestiones, que —radicalizados— pueden, por un lado, fortalecer las contribuciones actuales de la Iglesia para el

futuro, y, por otro, ayudar a superar los prejuicios bloqueadores de aquel tiempo:

1. La crítica global de Lutero al capitalismo temprano y la relevancia de esta crítica para el presente.

2. La recaída de Lutero en el modelo eclesial constantiniano con sus terribles ataques contra los judíos y los musulmanes.

Basándome en lo anterior, fundamentaré y desarrollaré, en una tercera parte, la posibilidad de la solidaridad interreligiosa para conseguir la justicia en nuestro tiempo.

I. ¿Qué significa radicalizar actualmente la crítica global de Lutero al capitalismo temprano?

Cuando Lutero critica en sus 95 tesis de 1517 el comercio de las indulgencias, por consiguiente, la amortización de las penas por los pecados en el purgatorio mediante el pago de una cantidad de dinero, no atacaba solamente la falsa piedad de unos individuos. Más bien, él encuentra, con su crítica a la venalidad de la salvación y con su llamamiento a emplear el dinero más bien en superar la pobreza, el centro del nuevo nivel de la civilización monetaria, que denominamos capitalismo. Por entonces se decía «Si el dinero [por las indulgencias] en la caja suena, el alma en el cielo salta». A esta afirmación contraponen su tesis 28: «En cuanto el dinero en la caja suena, la ganancia y la codicia aumentan». En esta civilización todos los ámbitos de la vida deben someterse a la acumulación del capital. Cuando el dinero somete a la religión y a la Iglesia, que era el poder dominante por entonces, queda ya sometido todo, pues la religión da el sentido al todo. Esto lo refleja expresamente Lutero posteriormente en su interpretación del *Ersten Gebots im Großen Katechismus*²:

Es ist mancher der meineth, er habe Gott und alles genug, wenn er gelt und gut hat, verlest und bruestet sich drauff so steiff und sicher, das er auff niemand nichts gibt. Sihe dieser hat auch einen Gott, der

² Las citas de Lutero las tomo de la Weimarer Ausgabe (WA), aquí 301, 132ss.

heisset Mammon, das ist gelt und gut, darauff er alle sein hertz setzet, welchs auch der aller gemeynest Abgott ist auff erden [cursiva nuestra]³.

«El ídolo más universal en la tierra» traducido en nuestros términos significa que toda la civilización está orientada hacia el aumento de capital. El aumento de capital en la modernidad se convierte en un mecanismo funcional, en una «megamáquina»⁴. Todo beneficio es enseguida reinvertido para acumular más. Esto significa que todo el sistema político-económico, pero también el afán de los individuos, se dirige al incremento de capital. Al dinero se debe toda la lealtad. El dinero manda. Por eso habla Karl Marx del fetichismo de las mercancías, del dinero y del capital, y el filósofo Walter Benjamin del «capitalismo como religión»⁵.

En su interpretación del primer mandamiento, Lutero no tiene solamente en cuenta a los individuos con grandes vicios, sino el desarrollo del *sistema capitalista temprano como tal*, como queda claro cuando en la siguiente interpretación del séptimo mandamiento, «No robarás», describe a partir de la idolatría todas las consecuencias sociales, que afectan a todos los niveles, es decir, a la economía, la política y la Iglesia, al hacer del dinero un instrumento para robar⁶:

Denn es sol ... nicht allein gestolen heissen, das man kasten und taschen reumet, sondern *umb sich greiffen auff den marckt*, yn alle kreme, scherren, wein und byr keller, werckstete und kuertzlich, *wo man hantieret, gelt umb wahre oder arbeit nimpt und gibt*. ... Summa das ist das gemeinste handwerck und die groste zunfft auff erden, und wenn man die welt itzt *durch alle stende* ansihet, so ist sie nicht anders denn ein grosser, weitter stall vol grosser diebe [cursiva nuestra]⁷.

³ «Hay quien opina que tiene a Dios y todo lo suficiente cuando tiene dinero y bienes, (él) confía y se vanagloria de ello con tanta contundencia y seguridad, que a nadie nada da. Mirad, este tiene también un Dios, que se llama Mammón y es el dinero y los bienes en los que pone todo su corazón, y que también es el ídolo más universal en la tierra».

⁴ Así en el título del libro de Scheidler, 2015.

⁵ Benjamin, 1972.

⁶ WA 30I, 164s.

⁷ «Pues no solo debe llamarse robo a lo que se coge de las cajas y de los bolsillos, sino a todo lo que se rapiña en el mercado, en todas las tiendas, barberías, bodegas y cervecerías, y dicho brevemente, donde quiera que se use el dinero para comprar

La cumbre del sistema general de robo del mercado capitalista la ocupan, según Lutero, los «ladrones redomados». Con este término se refiere a las grandes sociedades bancarias y mercantiles transnacionales, como la familia Fugger. En el *capital* de los comerciantes se manifiesta la idolatría y el robo sobre todo en la desregulación del mercado mediante el control de los precios⁸:

Erstlich haben die kauffleut unter sich ein gemeyne regel, das ist yhr heubtspruch und grund aller fynantzen, da sie sagen '*Ich mag meyne wahr so thewr geben alls ich kan*'... Es kan damit der kauffhandel nichts anders seyn, denn rawben und stelen den andern yhr gutt [cursiva nuestra]⁹.

Es importante ver que Lutero no trata aquí solamente de una crítica a un comportamiento personal moralmente incorrecto. En consecuencia, reacciona a esta situación de un modo triple:

1) Él aconseja a los *comerciantes cristianos* que, después de deducir los gastos en el precio de su tiempo de trabajo, lo multipliquen con el jornal de un jornalero y reciban esta suma como su propia remuneración¹⁰:

Wie hoch aber deyn lohn zuschetzen sey, den du an solchem handel und erbeyt gewynnen sollt, kanstu nicht besser rechen und abnemen, denn das du *die zeyt und groesse der erbeyt uberschlahest und nemest eyn gleychnis von eym gemeynen tagloner* ... und sihest, was der selb einen tag verdienet, darnach rechene, wie viel tage du an der wahre zu holen und zu erwerben dich gemuhet, und wie grosse erbeyt und fahr darynnen gestanden habst [cursiva nuestra]¹¹.

y vender mercancías o trabajo... En suma, este es el oficio más universal y el gremio más grande en la tierra. Y cuando se mira hoy al mundo en todos los estratos, este no es sino el establo grande y amplio que está lleno de grandes ladrones».

⁸ WA 15, 294s. Esto lo explica detalladamente Lutero en *Von Kaufshandlung und Wucher* (1524).

⁹ «En primer lugar, los comerciantes se ponen una regla general, que es su pretensión principal y fundamento de todas sus finanzas, y que reza: "Yo quiero vender mis mercancías tan caras como pueda". Por eso, el comercio no puede ser otra cosa que robar, robando los bienes a los demás».

¹⁰ WA 15, 297.

¹¹ «Con respecto al modo de calcular tu salario, dado que debes ganar por tu comercio y tu trabajo, nada mejor que contar y deducir, es decir, calcula aproxi-

Este texto tiene importancia también a nivel teórico. Es decir, el valor de una mercancía se calcula según el tiempo de trabajo (de acuerdo necesariamente con el promedio social), un método que Adam Smith y Karl Marx desarrollaron más tarde en la denominada teoría del valor-trabajo; Marx, por lo demás, remitía expresamente a Lutero, al que valoraba como el «primer economista alemán» y citaba a menudo. Este enfoque significa para Lutero al mismo tiempo que el comerciante no debe sacar de la circulación de las mercancías ninguna plusvalía para su beneficio, sino que debe actuar como puro intercambio, por consiguiente, según el modelo mercancía-dinero-mercancía. Por consiguiente, debe ser considerado como un trabajador entre otros, que trabaja para sustentar a su familia, pero no como un propietario capitalista que se apropia de las plusvalías.

2) Como otra medida contra la explotación mediante el capitalismo de mercado, exige Lutero la intervención de la *autoridad* en el mercado, por ejemplo, con la creación de una comisión de precios¹². No obstante, es interesante notar que es escéptico con respecto a la esperanza de la intervención y regulación del mercado por la autoridad, al ver reforzarse aún más el capital monetario o usurero, puesto que la autoridad es sistemáticamente corrupta¹³:

Wie sollt das ymmer muegen Goettlich und recht zugehen, das eyn man ynn so kuertzer zeyt so reych werde, das er Konige und Keyser auskeuffen mochte? ... *Konige und Fuersten sollten hie dreyen sehen und nach gestrengem recht solchs weren. Aber ich hoere, sie haben kopff und teyl dran, Und geht nach dem spruch Esaie .1 [Jes. 1, 23]. «Deyne Fuersten sind der diebe gesellen worden»* [cursiva nuestra]¹⁴.

madamente el tiempo y el volumen del trabajo y compáralos con lo que gana un simple jornalero... y verás qué gana este al día. Después, calcula cuántos días has dedicado a conseguir y comprar las mercancías, y cuánto has invertido en el trabajo y en los peligros que conlleva».

¹² WA 15, 296.

¹³ *Ibíd.*, 312s.

¹⁴ «¿Cómo debería actuarse con justicia humana y divina cuando un hombre se enriquece rápidamente de manera que podría comprar a reyes y a emperadores?... Los reyes y los príncipes deberían presta atención a esto y protegerse con

3) Esta perspectiva le lleva finalmente a Lutero a oponerse al sistema general de las empresas capitalistas transnacionales (actualmente bancos y empresas multinacionales)¹⁵:

Von den (Bank- und Handels-)Gesellschaftten sollt ich wol viel sagen. Aber es ist alles grundlos und bodelos mit eyttel geytz und unrecht, das nichts dran zu finden ist, das mit gutem gewissen zu handeln sey. ... Darumb darff niemant fragen, wie er muge mit guetem gewissen ynn den gesellschaftten seyn. Keyn ander rad ist Denn: Las Abe, Da wird nicht anders aus. Sollen die gesellschaftten bleyben, so mus recht und redlickeyt untergehen. Soll recht und redlickeyt bleyben, so müssen die gesellschaftten [Jes. 1, 28] unter gehen [cursiva nuestra]¹⁶.

Este juicio se corrobora de nuevo e incluso se intensifica en cuanto se examina la posición de Lutero sobre el *capital financiero*. Como ejemplo citemos su escrito tardío *An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung* (1540) [Exhortación a los pastores para que prediquen contra la usura]¹⁷:

Deutschland wird mit fursten, herrn, landen vnd leuten der Wucherer leib eigen werden, ... Also mocht ein stulreuber sitzen zu haüse vnd eine gantze welt ynn zehen iaren fressen¹⁸.

Lutero critica el núcleo de la economía financiera capitalista, a saber, que el dinero no se utiliza como un medio provechoso, sino

una dura legislación. Pero oigo que son tantos los que participan en estos asuntos, y sucede lo que dice Is 1,23: “Tus principes se han aliado con el ladrón”.

¹⁵ *Ibíd.*, 312s.

¹⁶ «Es mucho cuanto debería decir sobre las compañías (bancarias y comerciales). Pero está todo tan irracionalmente lleno de pura avaricia e injusticia que no hay nada en ellas que pueda comprarse con buena conciencia... Por eso nadie debiera preguntarse cómo participar con buena conciencia en estas compañías. El único consejo que puede darse es este: abandonarlas, no cabe otra posibilidad. De mantenerse estas compañías, la justicia y la honradez se hundan. De mantenerse la justicia y la honradez, entonces se hundan las compañías [Is 1,28]».

¹⁷ WA 51, 364a s.

¹⁸ «Alemania, con sus príncipes, señores, tierra y gente, se convertirá en esclava de la usura... Un ladrón de capital puede estar tranquilamente en casa y devorar un mundo entero en diez años».

que exige la acumulación como su objetivo, de tal modo que la «plusvalía» generada se les quita a los trabajadores. Por eso dice también claramente «que *un usurero es un asesino*», y prosigue¹⁹:

Die Heiden haben konnen aus der vernunft rechen, das ein wucherer sey ein vierfeltiger dieb vnd ein morder... Denn wer einem andern seine narung aufsaugt, raubt vnd stielet, der thut eben so grossen mord ... als der einen hungers sterbet vnd zu grund verderbet²⁰.

De igual modo, declara con toda razón en la actualidad Jean Ziegler: «Un niño que muere de hambre es un niño asesinado»²¹. Pues hay bastante comida para todos.

Con todo lo anterior podemos abordar las consecuencias de la *religión y la civilización del capitalismo en la actualidad* radicalizando aún más la cuestión planteada por Lutero. En el capitalismo todo beneficio debe invertirse de nuevo inmediatamente. A esto se le llama *transformar el dinero en capital*. El dinero puede cumplir todos los objetivos posibles: como medio de pago y de compra, como medio para tener poder adquisitivo, etc. Pero el capital solo cumple un objetivo: incrementarse. De ahí que se reinvierta permanentemente: como capital mercantil, como capital usurero para producir intereses o puramente especulativo, y, posteriormente, como capital industrial. Es decir, la antigua acumulación de riqueza se ha convertido en la modernidad en un mecanismo funcional, en una máquina de aumento de capital como fuerza motriz central no solo de la economía, sino de la civilización en su totalidad —incluida la religión—. Puesto que el capital debe aumentar, deben aumentar el consumo y la economía en su totalidad. Esta fuerza de crecimiento no solo amplía cada vez más la brecha entre ricos y pobres, sino que destruye el clima y la Tierra. Esta situación implica que la teología, la Iglesia y la sociedad deben vencer por razones de supervivencia al capitalismo a medio y a largo plazo. A diferen-

¹⁹ WA 51, 361a s. Cf. Marx, *Das Kapital*, MEW 23, 619, nota 34.

²⁰ «Los paganos han podido deducir mediante la razón que un usurero es un ladrón y un asesino cuádruple... Pues quien quita la comida a otro, quien roba y hurta comete un asesinato... como aquel que deja morir de hambre [a unos hombres] y los arruina».

²¹ Ziegler, 2012.

cia de la época de Lutero, hoy es ya una cuestión de vida o muerte. Por eso debemos radicalizar aún más la posición radical que él adoptó en su tiempo.

En cambio, en otro ámbito es necesario distanciarse claramente de Lutero, si queremos superar los bloqueos que surgieron de su posicionamiento.

II. Recaída de Lutero en el modelo eclesial constantiniano con repercusiones inefables para los judíos y los musulmanes

Lutero rompe en sus comienzos con la idea medieval de que el ministerio clerical debe comprenderse bajo la categoría de «poder» (*potestas*)²². Todos los ministerios eclesiales y todas las actividades de los cristianos en todos los niveles sociales son servicios, no instrumentos de poder: «... pues en la Escritura ninguna autoridad espiritual es un poder, sino solamente un ejercicio de servicio y de inferioridad»²³. En correspondencia, actúan solo con la palabra sin poder, no con poder («non vi, sed verbo»). Y, viceversa, el poder del mundo no puede gobernar en las almas²⁴:

... die seele ist nicht unter Keyßers gewalt, Er kan sie wider leren noch furen, widder toedten noch lebendig machen, widder binden noch loeßen, widder richten noch urteylen, widder hallten noch lassen, wilchs doch seyn mueste, wo er gewalt hett uber sie zü gepieten und gesetz zü legen. Sondern uber leyb, güt und ehre hat er wol solchs zü thun, Denn solchs ist unter seyner gewalt²⁵.

²² Cf. Duchrow, 1983, pp. 481ss; 570ss.

²³ WA 7, 578. Cf. «... sacerdotium aliud nihil es quam ministerium» (WA 6, 564).

²⁴ En el escrito «Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei»; WA 11, 266.

²⁵ «... el alma no está bajo el poder del emperador. No puede instruirla ni orientarla, ni matarla ni darle la vida, ni atarla ni soltarla, ni gobernarla ni juzgarla, ni aferrarla ni liberarla, que, sin embargo, debería serle dado si él tuviera el poder de mandar sobre ella o imponerle sus leyes. En cambio, tiene competencia sobre el cuerpo, los bienes y la honra, pues estos están bajo su poder».

Esta clara posición fundamental, mediante la que él supera el modelo eclesial constantiniano-medieval con su enfoque sobre las relaciones de poder, fue abandonada por Lutero y la tergiversó en sus escritos contra los judíos y los musulmanes. Bien es cierto que en un primer escrito titulado *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* (1523) [Jesucristo nació judío], cuando aún quería evangelizar a los judíos, criticó las relaciones sociales discriminatorias contra ellos, que por entonces eran lo habitual²⁶. Pero al ver que estos no se «convertían», sino que misionaban por su parte, los atacó con enorme violencia en un escrito posterior titulado *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) [Sobre los judíos y sus mentiras]. Dado el espacio disponible no nos es posible examinar detalladamente cada uno de sus argumentos teológicos. Ahora bien, no debe silenciarse ni minimizarse cómo aconseja proceder contra los judíos. Hace propuestas al respecto a las que podían remitirse Hitler y sus esbirros²⁷:

Erstlich, das man jre Synagoga oder Schule mit feur anstecke und, was nicht verbrennen wil, mit erden uber heuffe und beschuette, das kein Mensch ein stein oder schlacke davon sehe ewiglich... Zum andern, das man auch jre Heuser des gleichen zerbreche und zerstoe-re... Zum dritten, das man jnen neme alle jre Betbuechlin und Thal-mudisten, darin solche Abgoetterey, luegen, fluch und lesterung geletet wird... Zum vierden, das man jren Rabinen bey leib und leben verbiete, hinfurt zu leren... Zum fuenfften, das man den Jueden das Geleid und Strasse gantz und gar auffhebe, Denn sie haben nichts auff dem Lande zu schaffen, weil sie nicht Herrn noch Ampt-leute noch Hendeler, oder des gleichen sind, Sie sollen da heime bleiben... Zum sechsten, das man jnen den Wucher verbiete und neme jnen alle barschaft und Kleinot an silber und Gold, und lege es beseit zu verwaren. ... Zum siebenden, das man den jungen star-cken Jueden und Juedin in die hand gebe flegel, axt, karst, spatzen, rocken, spindel, und lasse sie jr brot verdienen...²⁸

²⁶ WA 11, 307ss.

²⁷ WA 53, 417ss, aquí particularmente pp. 523ss.

²⁸ «En primer lugar, que se prenda fuego a sus sinagogas o escuelas, y, lo que no se quiera quemar, se llene y se rellene con tierra, para que nadie vea piedra alguna o escombros... En segundo lugar, de igual modo, que se rompan y se destruyan también sus casas... En tercer lugar, hágase lo mismo con sus libros

La infamia particular en estas propuestas de Lutero reside en el hecho de que ya se les había prohibido a los judíos tener profesiones normales, de modo que se vieron obligados a dedicarse al mercado monetario. La Torá les prohibía cobrar intereses a los miembros de su pueblo, pero no a los de fuera (Dt 23,20s). Es verdad que ha sido habitual discriminar a los judíos en toda época, pero con Lutero se añadieron a las recomendaciones inhumanas elementos teológicos que intensificaron su ataque. Nos hemos ocupado detalladamente de este problema en nuestro proyecto de investigación «Radicalizando la Reforma»²⁹.

Según nuestra perspectiva, el centro lo ocupa la concepción que tiene Lutero de la «ley», que conduce a estimaciones y decisiones gravemente falsas. Él admite que tiene una doble función o un doble uso: por un lado, el teológico, por otro, el político o «civil». El uso teológico sirve exclusivamente para probar la culpabilidad del hombre ante Dios, que nunca puede ser perdonada por sus propias obras, sino solo mediante la fe en Cristo. Esta concepción la desarrolló Lutero contra la Iglesia y la teología católicas, pero después aplicó este patrón a todos sus enemigos teológicos: los judíos, los anabaptistas, los campesinos sublevados y los musulmanes. A todos estos puede, en todo caso, aceptarlos o incluso juzgarlos positivamente según la segunda acepción de la ley, es decir, si satisfacen las exigencias de la justicia civil o política. Considerada de este modo, él sitúa la Torá («el Espejo Sajón judío») al mismo nivel que, por ejemplo, la ley romana.

de oración y los talmudes (mejor, ediciones de talmudes), en los que se aprenden idolatría, mentiras, maldiciones y blasfemias... En cuarto lugar, que se prohíba a sus rabinos, bajo pena de muerte, seguir enseñando... En quinto lugar, que se les quite completamente a los judíos el salvoconducto para circular libremente por calles y caminos. Pues no tienen nada que crear en el país, porque no son señores ni funcionarios ni comerciantes ni nada semejante. Deben permanecer en casa... En sexto lugar, que se les prohíba la usura y se les quite todo el dinero en metálico y los objetos valiosos de plata y de oro, y se aparte todo para custodiarlo... En séptimo lugar, que se provea a los judíos y las judías jóvenes y fuertes de trillos, hachas, azadas, layas, ruecas y husos para que se ganen el pan...».

²⁹ Cf. especialmente el artículo de Brigitte Kahl en el vol. I, como los de Nesson y Amjad-Ali en el vol. IV de la serie *Die Reformation radikalisieren*.

Lutero piensa que puede fundamentar esta concepción en Pablo y su crítica a la ley —entendida como Torá—. Pero mientras tanto, las interpretaciones sociales e históricas, es decir, las que prestan atención al contexto histórico, muestran que la Torá, comparada con los paralelos extraisraelitas de todo su entorno, quiere exponer un derecho alternativo³⁰. También Pablo la considera así, pues afirma que la Ley es santa, aunque se queja de que bajo las relaciones imperiales romanas está sometida al dominio del pecado. Por eso solo puede cumplirse con la ayuda del espíritu mesiánico, que de los judíos y de los hombres de todos los pueblos crea una nueva comunidad, en la que se superan las relaciones de dominio étnico-religioso, social y de género (Gal 3,28). Pablo no critica el judaísmo, sino, al contrario, quiere precisamente que el verdadero Israel aproveche la oportunidad mesiánica —en contra de otros judíos contemporáneos que se amoldan al Imperio romano—. Lutero no llega a entender este punto antiimperialista de la concepción dialéctica de la Ley que tiene Pablo.

Análogamente podría decirse lo mismo sobre sus escritos contra los musulmanes (turcos). No obstante, encontramos aquí una diferencia importante con respecto a su trato de los judíos, pues los ataca por pertenecer a una religión falsa. Los turcos estaban entonces en guerra con «el Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana». Si se prescinde de las cruzadas precedentes y de la Reconquista antimusulmana en España, Lutero y sus contemporáneos podían considerar la guerra contra los turcos como una guerra de defensa. También insistía en una diferencia: no se trataba de una guerra de religión —que por principio rechazaba—, sino de la defensa de una comunidad atacada mediante una «guerra justa». No obstante, polemizó también teológicamente con la doctrina del islam, aun cuando apenas conocía el Corán³¹. Y la diferencia establecida entre guerra de defensa y guerra de religión se difumina cuando argumenta apocalípticamente y convierte al enemigo militar en enemigo religioso. Precisamente en este punto las Iglesias de la Reforma deben pedir perdón por sus muchas injusticias cometidas, en particular contra los judíos, pero también contra los musulmanes (sobre todo

³⁰ Cf., p. ej., Crüsemann, 1992, y Veerkamp, 2012.

³¹ Cf. Charles Amjad-Ali, op. cit. en nota 28.

en el marco del colonialismo «cristiano» y del neocolonialismo). También deben examinar hasta qué punto determina probablemente Lutero su estructura prejuiciosa —por ejemplo, en la extendida islamofobia actual—. Pero ante todo deben comprender que todas las religiones deben, y pueden también, apoyándose en sus fuentes originales, unir urgentemente su fuerza a favor de la vida para hacer frente a la amenaza que se cierne sobre la Tierra.

III. Solidaridad interreligiosa para establecer la justicia en la actualidad

Las recientes investigaciones han mostrado que, desde finales del siglo VIII a.C., el contexto social e histórico en el que surgieron y se acuñaron las grandes religiones y las filosofías del mundo, en la denominada era axial (Jaspers) —del antiguo Israel, Grecia, India y China hasta el islam en Arabia—, fue determinado esencialmente por la introducción del dinero en la vida cotidiana de los seres humanos³². Este monetarismo estuvo probablemente relacionado con la profesionalización del ejército, por consiguiente, con los mercenarios. Los soldados debían ser remunerados y robaban metales preciosos que, reducidos a piezas como objetos de valor, eran fáciles de llevar. El monetarismo, intensificado por la introducción de la moneda en el 600 a.C., tuvo graves consecuencias sociales, provocadas por procesos de endeudamiento debido a los intereses y a la consiguiente hipoteca de las tierras de cultivo. Los campesinos, que después de una mala cosecha habían pedido a crédito las semillas y no podían devolver el préstamo con los intereses, perdían su tierra hipotecada y caían, con su familia, en la esclavitud por deudas. Al mismo tiempo cambió la forma de pensar. El cálculo originado con el dinero (junto y en analogía con el lenguaje) condujo a un pensamiento calculador egocéntrico, disminuyendo la solidaridad e intensificando el individualismo. El culmen de esta primera fase de la civilización del dinero se encuentra en los Imperios helenista y romano.

³² Además de Scheidler, nota 3, cf. Müller, 1981; Seaford, 2004; Graeber, 2012; Duchrow, 2013.

A la concatenación de los cambios socioeconómicos, políticos y psicológicos-antropológicos, y los sufrimientos provocados por ellos, responden todas las religiones y las filosofías de la era axial, desde el Mediterráneo hasta China:

1) En Israel y Judá exigen justicia y derecho los *profetas* (desde Amós) críticos con el poder y la *Torá* (especialmente Dt 15 y Lv 25). El objetivo es prevenir la pobreza (Dt 15,4, directamente recogido en Hch 4,34). Los medios son prohibir los intereses, la condonación de la deuda y la liberación de los esclavos por deudas cada siete años, la periódica redistribución igualitaria de la tierra, la limosna, etc.; en Hechos de los Apóstoles se menciona el reparto voluntario de la propiedad.

2) En la India, *Buda* busca superar los tres venenos, la codicia, el odio y la ilusión del ego, mediante la atenta inspección de la dependencia recíproca de todo cuanto existe y el nuevo ser comunitario que surge de ella.

3) En China, *Lao-Tse* explica la primacía de retirarse ante lo duro con el sentido de lo inefable, y por eso la no manipulabilidad del *tao* (Camino); *Confucio* exige la permanente inserción necesaria en el orden social hasta el derecho de rebelión del pueblo contra un poder injusto (ambos según el principio del equilibrio social).

4) *Sócrates* proponía la primacía de la idoneidad intelectual (*areté*) sobre la riqueza y la fama; *Platón*, la justicia en la comunidad, y *Aristóteles* intenta superar la forma económica reducida a la acumulación de dinero (crematística) mediante la ética y la política de la economía natural del trueque.

5) *Jesús* agudiza la decisión entre Dios (el Reino de Dios y su justicia) y Mammón (el dios del que acumula tesoros) como también la primacía de los pequeños (Mt 6,19ss y 25,31ss) con las consecuencias de que en su movimiento la propiedad se comparte y por eso nadie es pobre ni sufre escasez (Hch 4,32ss).

6) *Mahoma* condena la ilusión de un acopio ilimitado de riqueza y acentúa la prohibición de los intereses, vinculadas a la limosna (*zakat*) y a una economía de participación.

Con la mirada puesta en Lutero lo anterior tiene dos implicaciones: cuando recurre en su crítica sistemática al capitalismo de su época a la Sagrada Escritura, hace totalmente justicia, desde el punto de vista socio-histórico, tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo Testamento³³. Sin embargo, con su polémica contra los judíos y los musulmanes desaprovecha la oportunidad de contar con sus fuentes y aliarse con ellos para resolver los graves problemas económicos y sociales de su tiempo.

Precisamente esto ha cambiado *actualmente*. En todas las religiones se han producido movimientos teológicos o filosóficos de liberación. Existe una teología de la liberación judía, cristiana y musulmana, una red internacional de budistas comprometidos e incluso, desde hace poco, posiciones de esta índole en China³⁴. Todas ellas trabajan con movimientos sociales en alternativas y están aliadas contra el capitalismo imperialista destructor que ha alcanzado la cima de su amenaza contra la vida en el capitalismo financiero globalizado³⁵. Desde el lado cristiano, la Federación Luterana Mundial, la Alianza Reformada Mundial, el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el papa Francisco se han posicionado claramente contra el imperio del capitalismo³⁶. Todos afirman también claramente que solo todas las religiones y los movimientos humanistas conjuntamente crearán la nueva cultura de la vida. Parece una ironía de la historia: Martín Lutero se alegraría de que el papa Francisco agudice, en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (nn. 55-60), el consenso ecuménico e interreligioso para nuestro tiempo, y, con ello, también radicaliza la Reforma hoy día con las palabras:

Esta economía mata...
No a una economía del descarte...
No a una nueva idolatría del dinero...
No a un dinero que domina en lugar de servir...
No a la desigualdad social, que produce violencia.

³³ Cf., como ejemplo, Rainer Kessler sobre la interpretación de Lutero del libro de Qohelet, en el vol. 2 de la serie *Die Reformation radikalisieren*.

³⁴ Cf. la detallada exposición en Duchrow, 2013, pp. 123ss.

³⁵ Por ejemplo, en Peace for Life (www.peaceforlife.org), World Forum on Theology and Liberation o International Movement for a Just World (JUST).

³⁶ Cf. el documento en KAIROS EUROPA (ed.), 2005 y 2013.

Bibliografía

Benjamin, Walter, *El capitalismo como religión*, en *Obras completas*, disponibles en <http://www.alejandriadigital.com/> (obras de dominio público).

Crüseemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* Kaiser, Múnich 1992.

Duchrow, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Klett-Cotta, Stuttgart (1970), ²1983.

— (ed.), de la serie *Die Reformation radikalisieren*, Lit, Münster 2015:

— con Jochum-Bortfeld, Carsten: vol. 1. *Befreiung zur Gerechtigkeit*.

— con Ulrich, Hans G.: vol. 2. *Befreiung vom Mammon*.

— con Hoffmann, Martin.: vol. 3. *Politik und Ökonomie der Befreiung*.

— con Nessian, Craig: vol. 4. *Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden*.

— con Bloomquist, Karen: vol. 5. *Kirche – befreit zu Widerstand und Transformation*.

Edición de textos escogidos en español:

Beros, Daniel y Martin Hoffmann (eds.), *Radicalizando la Reforma – Otra teología para otro mundo*, UBL/La Aurora, San José, Costa Rica/Buenos Aires, Argentina, 2016.

Duchrow, Ulrich, *Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven*, Kösel, Múnich 2013.

Duchrow, Ulrich y Franz Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2012

Graeber, David, *Schulden: Die ersten 5000 Jahre*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012 (ingl.: *Debt. The First 5,000 Years*, Melville House, Nueva York 2011).

Kairos Europa (ed.), *Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006*, Kairos Europa e.V., Heidelberg 2005.

Kairos Europa (ed.), *Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! «Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens» – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben?*, Kairos Europa, Heidelberg 2013.

Müller, Rudolf Wolfgang, *Geld und Geist. Zur Entstehung von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Campus, Fráncfort-Nueva York (1977) ²1981.

Scheidler, Fabian, *Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation*, Promedia, Viena 2015.

Seaford, Richard, *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Veerkamp, Ton, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Argument/InkriT, Hamburgo 2012.

Ziegles, Jean, *Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt*, C. Bertelsmann, München 2012.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

REFLEXIONES SOBRE LA «REFORMA»

Este artículo muestra la presencia de las Iglesias luteranas en el mundo, su desplazamiento hacia el Cono Sur y la comprensión propia de la Federación Luterana Mundial como una comunión de Iglesias, que respeta las diferencias y está comprometida con la justicia, especialmente con la justicia de género. Se abordan dos grandes desafíos, la familia y el matrimonio, por un lado, y el cambio climático, por otro. Se resaltan tres aspectos en los que Lutero continúa siendo relevante para las Iglesias de la comunión luterana. Las diferencias confesionales entre los cristianos se consideran como algo enriquecedor y valioso, y, al mismo tiempo, las Iglesias deben estar abiertas a las dimensiones ecuménicas e interreligiosas, admitiendo la *diakonia* y la *martyria* de formas diferentes.

* El Dr. MUNIB A. YOUNAN, un palestino que nació en Jerusalén en 1950, es obispo de la Iglesia Luterana Evangélica de Jordania y Tierra Santa, y, desde 2010, es el presidente de la Federación Luterana Mundial. Estudió Teología en Helsinki (Finlandia), y ha sido pastor de diversas iglesias luteranas en Palestina y Jerusalén. Fue consagrado obispo en 1998. Entre sus numerosas actividades relacionadas con el movimiento Just Peace in the Holy Land se encuentra la fundación del grupo Jonah, que inició en 1991 una serie de grupos informales de diálogo que sirven de foro para la reflexión conjunta de cristianos y judíos del lugar. El *Jerusalem Post* (octubre 2000) catalogó esta actividad como «ecumenismo silencioso». Ha recibido numerosos premios nacionales e internacionales, entre ellos el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Múnster en 2014 (Facultad de Teología Protestante).

Dirección: Evangelical Lutheran Church in Jordan and the Holy Land, PO-Box 14076, Muristan Road, Jerusalem 91140 (Israel). Correo electrónico: administration@elcjh.org

I. Breve descripción de la Comunión Luterana en la actualidad

Escrito en calidad de presidente de la Federación Luterana Mundial (FLM), que está formada por 145 Iglesias distribuidas en siete regiones del mundo. La FLM fue fundada en 1947 con sede en Lund, Suecia, para dar una respuesta luterana coordinada a la crisis de los refugiados en Europa. Por entonces, después de la II Guerra Mundial, uno de cada dos alemanes era refugiado. Desde aquella época hasta hoy, las Iglesias miembro de la FLM han estado comprometidas en la *diakonia*, es decir, en vivir la fe sirviendo a los pobres, los refugiados y los oprimidos.

La historia de la Iglesia luterana es de hecho una historia misional. Muchas de las Iglesias globales del Sur fueron fundadas por misioneros del Norte. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX se comenzó a trabajar para que estas Iglesias fueran independientes. En la Asamblea de Evian se apoyó a estas Iglesias de misión para que se convirtieran en Iglesias autónomas con dirigentes autóctonos. Este impulso ha transformado nuestra federación. Cuando se fundó en 1947, la FLM apenas incluía a las Iglesias del Sur. En la actualidad, estamos en todos los continentes, y cada Iglesia tiene su propia representación y su voz. Ahora somos más que una federación: somos una Comunión de Iglesias luteranas. Y, de hecho, pronto la mayor cantidad de cristianos se encontrará en la parte sur del planeta. ¿Veremos algún día venir a los misioneros del Sur al Norte?

Pertenece a muchas culturas, pero todas las Iglesias de la FLM tienen en común la Biblia y la Confesión de Augsburgo. A partir de la teología de la justificación por la fe, compartimos los valores de la igualdad, incluyendo la justicia intergeneracional y de género. Estamos comprometidos con el trabajo ecuménico y el diálogo interreligioso, como también con la mitigación del trabajo y con el desarrollo. Nuestro servicio de diaconía se lleva a cabo en treinta y seis países. No todos somos iguales, pero en estos aspectos importantes somos más que una federación de Iglesias independientes, es decir, somos una comunión de Iglesias que compartimos el púlpito y el altar. En nuestras relaciones recíprocas, entre continentes y culturas, reflejamos las palabras que le gustaba decir al obispo Samuel Kabira (uno de mis predecesores):

No hay Iglesia tan pequeña, tan pobre y tan reciente en el tiempo, que no tenga nada que aportar a las otras Iglesias; ni tampoco hay Iglesia tan grande, tan rica y tan antigua en tradición e historia, que no dependa de los dones de las otras.

Se han logrado varios hitos importantes en la historia de la FLM. Uno de ellos es la firma de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación por parte de la FLM y la Iglesia católica romana en 1999¹.

Otro ha sido la petición oficial de perdón en 2010 a la Iglesia menonita, reconociendo la persecución de los anabaptistas por los luteranos en el siglo XVI². Parte de este proceso de reconciliación se expresó en una celebración en la que nos lavamos los pies unos a otros, pidiendo el perdón en el nombre de Cristo.

Y más recientemente hemos experimentado una reconciliación histórica con la Iglesia católica romana en una celebración de la Palabra realizada en Lund (Suecia)³. Esta celebración, patrocinada por la FLM y el Vaticano, y presidida por el papa Francisco, por el secretario general de la FLM y por mí mismo, no llamaba a la uniformidad, sino a una era de unidad. Cuando Su Santidad el papa Francisco y yo hablamos después del evento, coincidimos en que la nueva fase del ecumenismo debe buscar la unidad a través de la diaconía, es decir, viviendo nuestra fe mediante el servicio a los pobres y los oprimidos, exactamente igual que cuando la FLM se fundó en 1947.

Este evento histórico posee también el potencial para reformar el movimiento ecuménico en los años venideros. La relevancia de este acontecimiento para nuestras respectivas Iglesias nos ha mostrado que el ecumenismo del futuro debe depender no solo del diálogo teológico, sino también de la confianza y de la amistad.

La uniformidad o la ignorancia de nuestras diferencias teológicas y tradicionales nunca debería ser nuestro objetivo en el diálogo ecuménico o interreligioso. Incluso en la Comunión Luterana podemos

¹ <https://www.lutheranworld.org/content/resource-joint-declaration-doctrine-justification>

² <https://www.lutheranworld.org/content/lutheran-mennonite-dialogue>

³ <https://www.lutheranworld.org/lund2016>

tener diferencias. La cuestión para nosotros no es «¿Cómo podemos llegar a resolver todas estas diferencias?», sino más bien «¿Cómo podemos comprometernos conjuntamente para llevar a cabo la misión en el mundo?». Por esta razón hablamos a menudo sobre misión en cada contexto y sobre la teología del acompañamiento. Nosotros mantenemos nuestro compromiso de ser una comunión de las Iglesias en la que cada una es autocéfala (posee su propia autonomía) y tiene derecho a tomar sus propias decisiones.

Una cuestión importante para todas nuestras Iglesias es la justicia de género. Me siento orgulloso de decir que la FLM se ha estado comprometiendo en este ámbito durante muchos años. En 2015 publicamos un documento manifestando nuestro compromiso como Comunión de Iglesias para lograr la justicia de género. Lo hemos hecho porque Dios creó a todos los seres humanos iguales. Cristo nos redimió a todos por igual en la cruz. La teóloga católica romana Elisabeth Schüssler-Fiorenza habla al respecto del «discipulado de iguales». Subraya que los-las discípulos-as poseen «una igualdad en la diversidad. Tienen el mismo rango, valor, dignidad y acceso a los dones (del Espíritu), aunque aportan voces, experiencias, vocaciones y talentos diferentes a tal comunidad de discipulado»⁴. Rini Ralte, teóloga de la Iglesia presbiteriana de Mizoram (India), ha dicho que, si bien los hombres pueden contarnos que las mujeres no son discípulos, Jesús no limitó el discipulado solamente a los hombres. El criterio para ser discípulo es ante todo la llamada de Jesús. Esta llamada es inclusiva, independientemente del sexo, la raza y la clase⁵. La justicia de género no es un tema que solo concierna a las mujeres, sino que forma parte integral de nuestra identidad teológica. Si la justicia de género no se practica en las Iglesias, ¿cómo esperamos que se practique en el mundo?

⁴ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, «Discipleship of Equals», en Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, p. 70. Véase también Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, Nueva York 1993.

⁵ Cf. Lalrinawmi Ralte, «Discipleship of Equals», en L. Ralte et al. (eds.), *Envisioning a New Heaven and a New Earth*, AICCW/NCCI, Nueva Delhi 1999.

Al mismo tiempo, somos conscientes de que no todas nuestras Iglesias ordenan a las mujeres en el ministerio de la Palabra y del Sacramento. Es algo que no imponemos. Pero, a la luz de nuestra forma de entender la justicia de género, alentamos a nuestras Iglesias a que reflexionen sobre la teología de la justificación por la fe. Seguimos creyendo que nuestra fe nos llama a trabajar conjuntamente —hombres y mujeres— en la viña del Señor. De hecho, todo ser humano, salvado por la gracia mediante la fe en Jesucristo, posee la llamada a proclamar el Evangelio de amor al mundo.

Cuando las Iglesias tomamos decisiones sobre cuestiones de ética social se producen tensiones. La FLM se dedicó en 2007 a estudiar conjuntamente los temas de la familia, el matrimonio y la sexualidad humana. Es evidente que entre las Iglesias existen muchas opiniones diferentes sobre estas cuestiones. Debemos seguir discutiendo, estudiando y discerniendo dónde Dios llama a cada Iglesia. Por esta razón, en 2012, en Bogotá (Colombia), el consejo de la FLM comenzó la «Conversación Emaús». Los cristianos estamos llamados a caminar unos con otros y a escucharnos. Estamos orgullosos de ser una comunión que es lo suficientemente madura como para tratar temas en los que estamos en profundo desacuerdo. Al mismo tiempo, para mí es importante que recordemos qué los une: la justificación por la fe mediante la gracia. Esta convicción es apreciada por todos. Esta es la teología que nos mantiene unidos. Nuestra pasión por Cristo y nuestra pasión por servir a nuestro prójimo deben superar las diferencias con respecto a las formas en que vemos las cuestiones éticas y sociales.

Un tema de especial urgencia para la Iglesia, y el mundo, es el cambio climático. Me quedé muy impresionado al ver la presencia de muchos líderes eclesiales jóvenes en París, con ocasión de las reuniones de la COP21 sobre el cambio climático. El compromiso al respecto de los jóvenes de la FLM, del Consejo Mundial de Iglesias y de muchas otras instituciones religiosas, es un mensaje a la totalidad de la Iglesia. Nuestras instituciones se están convirtiendo lentamente gracias a las voces jóvenes, a la gran preocupación por el medioambiente y el cambio climático. Estamos empezando a entender que el mundo no es propiedad nuestra, y sobre todo no lo es de las empresas y de los gobiernos. Como dice el salmista, «la Tierra»

es del Señor, «el mundo y todo cuanto contiene» (Sal 89,11). El cambio climático es un problema que atenta contra la justicia de la creación de Dios, y, en última instancia, está vinculado a todas nuestras luchas por la justicia y los derechos humanos.

II. La importancia de Lutero en la actualidad

El reconocimiento de Lutero no es solo un fenómeno alemán. En todas partes —especialmente durante este V Centenario— se admira lo que Lutero y otros reformadores hicieron para la reforma constante de la Iglesia. Me gustaría resaltar, en particular, tres aspectos en los que Lutero goza de relevancia para todas las Iglesias de la FLM:

1. Lutero nos dio el frescor del Evangelio. Nos enseñó la importancia de leerlo en nuestras propias lenguas e interpretarlo en el marco de nuestros contextos. Oír la Buena Noticia en lengua vernácula y sentirnos empoderados para vivir la fe en nuestro lugar y tiempo es un don de la Reforma que prolonga la tradición del Día de Pentecostés (Hch 2).

2. Lutero nos dio una extraordinaria libertad de conciencia. El cristiano es liberado por la fe y es capaz de interpretar el Evangelio y de actuar libremente como respuesta. Esta comprensión ha proporcionado a los cristianos luteranos los medios para liberarse de las estructuras medievales y buscar la llamada del Señor en la Iglesia en el contexto actual.

3. Lutero nos ayudó a comprender que el cristiano es aquel que es «un señor totalmente libre de todo y no sometido a nadie; es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido» (*La libertad del cristiano*). Esta es la idea que impulsa a las Iglesias luteranas de todo el mundo a promover los derechos humanos, la justicia de género, la libertad de conciencia, la libertad de expresión y la libertad religiosa. La teología de Lutero nos saca de la iglesia para llevarnos al espacio público, al mundo, y ofrecerle el amor y la dignidad que nos dan mediante la cruz.

Del mismo modo que los luteranos nos dedicamos a dialogar con la Biblia, también dialogamos con la Iglesia y con Martín Lutero.

Especialmente en nuestro tiempo, tenemos que conversar con aquellos textos de Lutero escritos contra el Papa, los judíos y los musulmanes. La FLM se distanció en 1984 de los escritos de Lutero contra el pueblo judío. En nuestro diálogo luterano-católico también nos hemos apartado de sus escritos sobre el Papa y la Iglesia católica. Ya ha llegado la hora de que también nos distanciamos de sus escritos contra el islam. No se trata de un repudio de Lutero en su conjunto, sino de un reconocimiento de que como ser humano también tenía su lado oscuro. No todas sus ideas eran reflejos del Evangelio de Jesucristo. Pero la teología que nos dio —somos liberados solo por la gracia de Dios— nos proporciona una base sólida para asumir la parte constructiva de Lutero y al mismo tiempo estar en desacuerdo con él.

III. ¿Nos encontramos en una era posconfesional?

Como cristiano que vive en el Próximo Oriente, me resulta difícil decir que estamos en una «era posconfesional». No veo ningún beneficio real en esta afirmación, en parte porque creo que un buen luterano es un cristiano ecuménico. Yo solo puede entender mi fe mediante las doctrinas de mi confesión. No considero la confesión como una desventaja, sino como una ventaja. Modela mi propia identidad. Me da un fundamento sólido para interpretar la Escritura y vivir mi fe. Yo lo veo como una protección contra un cristianismo difuso; una fe que está en todas partes, pero de hecho no está en ninguna.

Una identidad confesional no es fanática, o extremista o introvertida. Una identidad confesional me empodera con una comunidad, una historia y un marco para entender mi lugar en el cristianismo. No me impide, sino que me impulsa al mundo para caminar y trabajar con cristianos de otras confesiones, denominaciones y tradiciones. Me ayuda a darme cuenta de que lo que nos une es mucho más que lo que nos separa.

Cuando trabajamos con la Iglesia católica romana sobre el documento «Del conflicto a la comunión», investigamos la Reforma desde el punto de vista católico y luterano. Reconocimos nuestras diferen-

cias con respecto a la teología y la tradición. Y juntos llegamos a la conclusión de que estamos injertados en el Cuerpo de Cristo por el bautismo. Nuestro bautismo —no nuestras afirmaciones sociales o tradiciones litúrgicas— nos envía al mundo con un testimonio común.

En la declaración conjunta firmada por el papa Francisco y yo en la Conmemoración de Lund, hemos abordado también la profunda necesidad de sanar en nuestro diálogo ecuménico, especialmente en el tema de la comunión:

Muchos miembros de nuestras comunidades anhelan recibir la Eucaristía en una mesa, como expresión concreta de la unidad plena. Sentimos el dolor de los que comparten su vida entera, pero no pueden compartir la presencia redentora de Dios en la mesa de la Eucaristía. Reconocemos nuestra conjunta responsabilidad pastoral para responder al hambre y sed espiritual de nuestro pueblo con el fin de ser uno en Cristo. Anhelamos que sea sanada esta herida en el Cuerpo de Cristo. Este es el propósito de nuestros esfuerzos ecuménicos, que deseamos que progresen, también con la renovación de nuestro compromiso en el diálogo teológico⁶.

Mi confesión es para mí un instrumento que me ayuda a mostrar el amor de Cristo a los demás. Me ayuda a ver la imagen de Dios no solo en los individuos, sino también en otras Iglesias y en otras confesiones cristianas.

Puedo entender que haya lugares en el mundo donde el cristianismo está creciendo rápidamente independientemente de una identidad confesional. Debemos en verdad bendecir estos esfuerzos misioneros. Al mismo tiempo, me pregunto: si eres un cristiano de primera generación, ¿cómo una identidad posconfesional te conecta con la comunidad global? ¿Cómo te lleva hacia el futuro? Solo planteo una pregunta, no una conclusión.

⁶ <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/31/decl.html>

IV. El futuro de la Iglesia

Esta es una cuestión muy importante en la actualidad, en una época en que las cepas extremistas de todas las religiones están ganando popularidad. Expreso unos cuantos pensamientos sobre el futuro de la Iglesia.

En primer lugar, la Iglesia del futuro tendrá que ser ecuménica. Esto no significa que tengamos que soslayar las diferencias en teología y tradición, sino que debemos aprender a trabajar juntos en nombre de Cristo y por el bien de nuestro prójimo. Así está escrito: «En esto sabrán todos que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros» (Jn 13,55). Cuando estamos encerrados en nuestros pequeños mundos y confesiones, no somos efectivos en la proclamación del Evangelio del amor. Hoy más que nunca, debemos entendernos no como Iglesias independientes, sino como miembros interdependientes del mismo Cuerpo de Cristo. Esta interdependencia nos dará la fuerza de fe para llevar el Evangelio a un mundo cada vez más hostil. Por esta razón, el diálogo ecuménico no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para comunicar la Buena Noticia.

En segundo lugar, la Iglesia del futuro se centrará también en un testimonio común mediante la diaconía (el trabajo conjunto para servir a los pobres y a los oprimidos). Para este fin, Caritas y el Servicio Luterano Mundial han firmado una carta en la que se comprometen a trabajar conjuntamente en el servicio de la diaconía. Conjuntamente, trabajaremos para mitigar la pobreza, combatir las enfermedades contagiosas (incluyendo el VIH/sida), ayudar en situaciones de emergencia y fomentar el desarrollo, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo. En la medida en que hagamos juntos este trabajo evangélico, lloverán las bendiciones, no solo sobre aquellos a quienes servimos, sino sobre quienes ven a Cristo en nuestras acciones. Quizá dirán como el primer gran teólogo norteafricano Tertuliano (160-220 d.C.) cuando se imaginaba a las muchedumbres refiriéndose a los cristianos con estas palabras: «Mirad cómo se aman unos a otros y cómo están dispuestos a entregar su vida».

En tercer lugar, el futuro de la Iglesia pasa por ser una presencia profética en el mundo. Nuestra gente está deseando oír una palabra

de consuelo, una palabra de fortaleza y una palabra de empoderamiento, algo que no obtiene de los líderes políticos. Como decía nuestro hermano luterano Dietrich Bonhoeffer:

El cristianismo se mantiene o cae con su protesta revolucionaria contra la violencia, la arbitrariedad y el orgullo del poder, y con su solicitud por los débiles. Los cristianos están haciendo muy poco para clarificar estos puntos... La cristiandad se adapta demasiado fácilmente al culto al poder. Los cristianos deberían sacudir y conmocionar más al mundo de lo que ahora están haciendo⁷.

No se trata de una estrategia para conseguir más poder o aumentar el número de asistentes a las celebraciones del domingo. De lo que se trata es de recuperar nuestra credibilidad como voces por la paz, la justicia y la reconciliación en el mundo. Como Iglesia de Jesucristo en el mundo, debemos atrevernos a ser proféticos, por amor a nuestros prójimos.

En cuarto lugar, el futuro de la Iglesia es también un futuro interreligioso. En el mundo actual, entendemos que el cristianismo no es la única religión: es una religión que existe junto a otras tradiciones de fe. Comprendemos que nuestra fe nos exige estar en relación necesaria con otras tradiciones, y preocuparnos no solo del sufrimiento de los cristianos, sino del sufrimiento de todos los seres humanos. Por esta razón, el diálogo interreligioso —como el diálogo ecuménico— no es un fin en sí mismo. No puede ser un medio para compartir unas sonrisas y de hacernos la foto. El diálogo lo hacemos para poner nuestros valores comunes al servicio de la justicia, la paz y la vida en común. Lo hacemos para poder salvar a la humanidad de su autodestrucción.

Finalmente, el futuro de la Iglesia está en la *martyría*. Es el aspecto más desafiante del futuro que afrontamos. Los cristianos están siendo perseguidos en numerosos lugares del mundo —en Nigeria, Pakistán, Bangladesh, Siria, Egipto, y en muchas otras partes—, y ellos son los mártires actuales de la fe. No solo necesitan nuestras

⁷ Dietrich Bonhoeffer, 2 Cor 12:9 (sermón en inglés; Londres 1934), en *íd.*, *Gesammelte Schriften* vol. IV (Auslegungen, Predigten 1933-1944), Kaiser, Múnich 1965, pp. 179-182, 180s.

oraciones, sino también nuestra acción. No solo debemos orar por ellos y admirarlos, sino apoyarlos y defenderlos.

Además, estos cristianos perseguidos deben ser nuestro modelo para el testimonio futuro del Evangelio. La era de una cristiandad poderosa alineada con los poderes políticos del mundo pertenece al pasado. Nuestro futuro está en apoyar a los pobres y a los oprimidos, aun cuando esto implique persecución y ridiculización. Nuestro futuro está en proclamar a Cristo con valentía, aun cuando nuestra cultura lo niegue. Nuestro futuro está con Cristo, en la cruz, por amor al mundo. Como escribió san Pablo: «Pues yo no me avergüenzo del Evangelio; es el poder de Dios para la salvación de los que creen, primero para el judío, pero también para el griego» (Rom 1,16).

En una conversación que tuve con Su Santidad el papa Francisco no hace mucho tiempo, me dijo: «Esto es lo que el mundo necesita ahora: una *martyría* ecuménica». Para entenderlo mejor, le pregunté: «¿A qué se refiere? ¿A la *martyría* blanca (dar testimonio compartiendo el Evangelio) o a la roja (dar testimonio mediante la muerte)?». Él me respondió: «Por supuesto, preferimos la blanca, y no buscamos la roja. Pero si es necesario, estamos preparados»⁸.

Conclusión

Para mi tradición de fe, el V Centenario de la Reforma es una llamada a recordar que la Iglesia es una «*Ecclesia Semper Reformanda*» (la Iglesia siempre en reforma). Debemos preguntarnos constantemente: «¿Cuál es la llamada de Cristo por amor a nuestro prójimo?». Si el Espíritu Santo nos renueva, revivifica, y nos reforma, entonces es para que manifestemos el amor de Dios por cada ser humano.

En este año del V Centenario de la Reforma pido a Dios que se haga verdad la «*Ecclesia Semper Reformanda*», no por amor a la Iglesia, sino por amor al mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁸ «Of course we prefer the white, and we do not seek the red. But if it is necessary, we are ready».

Elaine Neuenfeldt *

LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES
EN EL MINISTERIO ORDENADO
Y EN LOS CARGOS DIRECTIVOS
DE LA FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL
Movimiento de mujeres en una Reforma permanente

En este artículo analizamos una evaluación reciente realizada en la Federación Luterana Mundial (FLM) sobre la participación de las mujeres en el ministerio ordenado y en los cargos directivos en seno de las 145 Iglesias que pertenecen a la Federación en todo el mundo. La FLM adoptó en 2013 una política de justicia de género. La ordenación de mujeres y su promoción para cargos directivos es un paso muy importante y un espacio abierto en el que son posibles los cambios. El artículo proporciona información estadística y una reflexión teológica pertinente.

* La Dra. ELAINE NEUENFELDT es secretaria ejecutiva de la sección Iglesia y Sociedad/Mujeres y Género en el Departamento de Teología y Testimonio Público de la Federación Luterana Mundial con sede en Ginebra. Pastora ordenada de la Iglesia evangélica luterana de Brasil, Neuenfeldt fue profesora de Teología Feminista entre 2005 y 2008 en la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo (Brasil), ejerciendo previamente el ministerio en varias parroquias de Brasil, especialmente trabajando con grupos de mujeres y organizando talleres de estudio de la Biblia. Se licenció y se doctoró en Teología en el Instituto Ecumênico de Pós-Graduação con sede en São Leopoldo. La Dra. Neuenfeldt es invitada en todo el mundo para dictar conferencias sobre la justicia de género.

Dirección: Department for Theology and Public Witness, 150, Route de Ferney – 1211 Geneva (Suiza). Correo electrónico: ene@lutheranworld.org

I. ¿En camino hacia una justicia de género?

En el año 2017 se cumple el V Centenario de la Reforma. La Federación Luterana Mundial (FLM), como asociación de Iglesias, celebrará este hito en la historia de las Iglesias luteranas en su XII Asamblea en Vinjuc, capital de Namibia, bajo el lema «Libres por la gracia de Dios». El camino hacia la celebración del centenario es también una ocasión para comprobar en qué lugar se encuentra la comunidad con respecto a algunos de sus compromisos centrales, como la inclusividad, las obligaciones recíprocas y la renovación en el espíritu de la Reforma, a saber: *semper reformanda*¹.

Este artículo se basa en una investigación realizada en la Federación Luterana Mundial sobre la cuestión de la participación de las mujeres en el ministerio ordenado y en las tareas de gobierno de las iglesias miembro de la FLM, que se realizó durante los años 2015 y 2016². La FLM es una comunión de 145 Iglesias establecidas en noventa países y siete zonas del mundo: África, Asia, América Latina y el Caribe, Norteamérica, Europa oriental, Europa occidental y los países nórdicos³.

Para la investigación se envió un cuestionario a todas las iglesias. En él se preguntaba por la situación actual, concretamente por la praxis en relación con la participación de las mujeres en el ministerio ordenado, por la fecha en que se tomó la decisión al respecto, por el nombre de las primeras mujeres ordenadas en cada iglesia, por el uso de las cuotas para lograr un equilibrio de género en el ámbito de los cargos de gobierno, y por las razones principales que provocaban que existieran iglesias que aún no ordenaban a las mujeres.

Unidos los datos estadísticos fundamentales, resulta que, de las 145 Iglesias que recibieron el cuestionario, respondieron 83, lo que corresponde al 57% del total. El análisis siguiente se basa en estos

¹ Cf. sobre el V Centenario de la Reforma: <https://2017.lutheranworld.org>

² El informe completo estará próximamente accesible en <https://wicas.lutheranworld.org/resourcesbw>. <https://wicas.lutheranworld.org/content/womens-ordination-survey-141>

³ Cf. <https://www.lutheranworld.org/content/communion> y también en <https://www.lutheranworld.org/content/member-churches>

datos; constituye una mayoría, pero no la totalidad. Los desafíos, las reflexiones y las conclusiones que exponemos son, por eso, limitados; no obstante, la visión de conjunto es muy representativa de las regiones, la magnitud, la constitución y las estructuras en la diversidad de las iglesias que pertenecen a la comunión. De todas formas, cabe esperar que en una organización internacional como la FLM se den siempre particularidades específicas.

Las reflexiones expuestas en esta contribución no pretenden en modo alguno ser definitivas o constituir un punto y final general para todas las iglesias. Al contrario, las iglesias de la FLM están enraizadas en el movimiento de la Reforma, para la que es fundamental una teología basada en la libertad y en la gracia. La redención/salvación es una gracia de Dios, y los seres humanos, hombres y mujeres, solo la reciben por la fe mediante la gracia. Este es el núcleo de la teología luterana, el que motiva a mujeres y a hombres a abogar por la renovación de la Iglesia en sus estructuras, en su teología y en su praxis. En ella sigue soplando el espíritu de la Reforma, que se fundamenta en una comprensión bíblica de la justicia y abarca la pluralidad de dones en las iglesias.

El desafío que aún sigue en pie es integrar plenamente a las mujeres en la vida, el ministerio y la misión de las iglesias, y reconocerlas en estos ámbitos. Algunas iglesias siguen sin poner en práctica la ordenación de las mujeres en el ministerio pastoral, otras ordenan, pero no realizan los cambios necesarios en sus estructuras para que las mujeres puedan desarrollar óptimamente sus dones y talentos en el servicio a sus iglesias. Todavía no se ve como algo evidente que la justicia de género es un concepto genuinamente bíblico y teológico, y no se integra en la comprensión de la teología y de las estructuras eclesiales.

La FLM aprobó en 2013 un documento-guía sobre la justicia de género. La FLM define la justicia de género en los siguientes términos: «[La justicia de género] implica la protección y promoción de la dignidad de las mujeres y los hombres que, siendo creados/as a imagen de Dios, son administradores/as corresponsables de la creación. La justicia de género se expresa por medio de la igualdad y las relaciones de poder equilibradas entre las mujeres y los hombres, y la elimina-

ción de los sistemas institucionales, culturales e interpersonales de privilegio y opresión que mantienen la discriminación»⁴.

Un documento-guía para la comunidad articula los valores y un marco para orientarse en el campo de acción. Con él se pone en marcha el proceso de una implementación de los principios, conectando contextualmente con los fundamentos bíblicos y teológicos, y, de este modo, se convierte la justicia de género en un tema de alta prioridad para la programación de la comunidad como también para las instituciones estructurales y organizativas de las iglesias.

Algunos datos estadísticos muestran los desafíos que supone realizar el principio de la justicia de género en la vida y la organización de las iglesias, pero ante todo está claro que existen posibilidades para superar los prejuicios, la intolerancia y las tradiciones culturales, que son perjudiciales para la plena participación de las mujeres en las iglesias.

Existe una relación entre los principios del documento-guía sobre la justicia de género y la praxis de integrar a las mujeres en el ministerio ordenado. Consiste en que en aquellas iglesias en las que las mujeres tienen pleno acceso al ministerio ordenado, la discusión total sobre la implementación desde las perspectivas del género tiene un mayor espacio. A decir verdad, no es que las mujeres sean las actrices «naturales» para llevar las perspectivas de género más allá de las discusiones en dirección a su implementación, pero existe una alta probabilidad de que allí donde las estructuras cambian, siendo más inclusivas, participativas e integradoras, y permiten que las mujeres sean ministras, se dé una mayor apertura a redefinir los roles de género, que normalmente se construyen según rígidas normas y estereotipos culturales. Donde la mentalidad es abierta y se concibe que las mujeres puedan desarrollar roles que históricamente han sido atribuidos a los hombres, como la administración de los sacramentos de la eucaristía y del bautismo, es altamente probable también que se establezca una base fructífera para que se definan de forma nueva los roles de las mujeres y de los hombres en todos los ámbitos de la vida.

⁴ Política de la FLM para la Justicia de Género, p. 7, en https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DTPW-WICAS_Gender_Justice-ES.pdf

La ordenación de mujeres no es el único signo de que nos encontramos en una Iglesia en la que se está realizando la justicia de género, pero constituye, ciertamente, un paso muy importante hacia ella y abre un espacio donde los cambios son posibles, se acogen favorablemente los desarrollos hacia una mayor inclusividad y se trabaja en las transformaciones pertinentes.

II. El equilibrio de género en los organismos de dirección de la FLM: normativa de cuotas

Las reflexiones y los movimientos en los organismos de dirección de la comunidad luterana con respecto a la inclusividad y la promoción de las mujeres a cargos directivos tienen una larga historia. La VII Asamblea Plenaria, celebrada en 1984 en Budapest (Hungría), tomó una decisión trascendental sobre la participación de las mujeres. Esta decisión, que atravesó los muros de la exclusión basada en razones teológicas y culturales, es la normativa de cuotas, que aseguraba una participación de al menos un 40% de mujeres y un 20% de jóvenes en las asambleas y los organismos de dirección. Esta decisión histórica fue ratificada de nuevo en la XI Asamblea Plenaria, celebrada en Stuttgart (Alemania), y se aprobó una resolución que garantizaba una implementación detallada de la cuota en la comunidad eclesial⁵. Estas decisiones y resoluciones tienen el rango de principios rectores para la FLM⁶.

Para comprobar la implementación de esta cuota en la base, se preguntó en la encuesta a las iglesias por sus propios instrumentos y normativas para asegurar una correcta y justa participación de las mujeres en los organismos de dirección de una iglesia local. La pregunta, que se refería a la presencia y a la participación igual o equilibrada de mujeres y de hombres, era la siguiente: ¿Tiene su Iglesia una normativa de cuotas? De las iglesias que habían participado en la encuesta, 81 de 83 respondieron a la pregunta. El 28% contestó

⁵ <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF-Eleventh-Assembly-Report-EN.pdf> (cf. pp. 55-56).

⁶ Carl H. Mau (ed.), *Budapest 1984. «In Christ—Hope for the World.» Proceedings of the Seventh Assembly, LWF Report 19/20*, The Lutheran World Federation, Ginebra 1985, p. 224.

afirmativamente y corroboró que cuentan con un mecanismo o instrumento político con el que regulan y aseguran que las mujeres participen de modo justo en los organismos de dirección decisivos. Los instrumentos adoptados son diferentes. Algunas iglesias cuentan con el artículo correspondiente en sus constituciones, otras poseen reglamentos específicos, que determinan con precisión el método de la implementación del equilibrio de participación de mujeres y hombres. Algunas iglesias, sobre todo en los países nórdicos, siguen la política de igualdad de sus Estados.

El 72% de las iglesias que participaron en la encuesta no poseen ninguna normativa de cuotas o un instrumento parecido. Algunas de las razones dadas para ello oscilan en el campo de la opinión, que también se encuentra en general, de que no son necesarias medidas especiales porque tanto las mujeres como los hombres gozan ya de los mismos derechos en la sociedad; las mujeres y los hombres tienen las mismas oportunidades en la sociedad y la Iglesia está de acuerdo con esta cultura de la igualdad de oportunidades. En algunos casos las iglesias son demasiado pequeñas para repartirse la participación según los criterios de género; en otros casos, las mujeres constituyen la mayoría de los miembros de la iglesia, por lo que su función de dirección en este campo ya no plantea ningún problema.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, queda claro que la normativa de cuotas debe seguir entendiéndose de forma más intensa como un instrumento para asegurar la participación especial de las mujeres. En el caso de comunidades con mayoría de mujeres debería, en cambio, asegurarse la participación de los hombres, lo cual constituye un desafío, porque en la mayoría de los casos el problema es que los hombres no están presentes. Mientras que las mujeres son practicantes habituales, los hombres, en conjunto, no participan con igual intensidad en la vida comunitaria.

III. La participación de las mujeres en el ministerio ordenado en las Iglesias de la Comunión Luterana

En la comunión de Iglesias de la FLM existe un constante proceso de seguimiento sobre la decisión de la ordenación de mujeres, un

proceso que excede la investigación aquí comentada y que es implementado con la agenda de la secretaría de la comunión de Iglesias con sede en Ginebra. Este proceso cuenta básicamente con los datos estadísticos y la estrecha colaboración de las autoridades eclesiásticas y las mujeres de la red de la comunidad, acompañado por visitas y conferencias sobre las mujeres en puestos directivos y en el ministerio ordenado, además de abordar cuestiones totalmente prácticas sobre los cambios en las estructuras eclesiales que son necesarios si debe integrarse a las mujeres como pastoras. Como consecuencia de todo ello se conocen algunos datos estadísticos: de las 145 Iglesias miembro hay 26 que no ordenan mujeres. Según las regiones, estas son 9 de las 31 que hay en África, 13 de las 54 que se encuentran en Asia y 4 de las 16 que existen en Europa oriental.

Esto significa que el 82% de las iglesias simpatizan con la ordenación de mujeres o aceptan en principio el ministerio ordenado de ellas. No obstante, en algunas iglesias que aún no han comenzado con la ordenación encontramos mujeres que estudian teología o están preparadas para una pronta aceptación del ministerio ordenado.

El tema fundamental de la investigación —la situación actual en las iglesias con respecto al ministerio ordenado— se formuló en una serie de preguntas. Una de estas decía: ¿Cuándo se tomó la decisión en su iglesia de ordenar a las mujeres? Después se les preguntaba por los nombres de las primeras mujeres ordenadas. Otras preguntas eran las siguientes: ¿Cuántas mujeres y cuántos hombres ejercen actualmente el ministerio de la palabra y de los sacramentos en su iglesia? ¿Qué tipo de ministerio realizan las mujeres ordenadas? ¿Encarga su iglesia otros ministerios a mujeres y hombres? ¿Hay funciones en su iglesia que no pueden realizar las mujeres?

IV. Pioneras

En África y en Asia, la mayoría de las iglesias comenzaron en la década de 1980 a dar pasos concretos con respecto a la ordenación de mujeres. En Europa oriental se extiende este proceso inicial durante un largo período de tiempo, desde 1944 hasta la década de 1970. En América Latina y en el Caribe como también en Norteamérica se ini-

ció en 1970, siguiéndole un gran grupo de iglesias en las décadas de 1980 y de 1990. En los países nórdicos se había iniciado ya en 1958.

La encuesta puso de manifiesto que las primeras mujeres se ordenaron en Europa occidental, que fue, por consiguiente, la región pionera. Uno de los primeros registros se encuentra en la Iglesia evangélica luterana de los Países Bajos, donde se ordenó a una mujer como pastora el 17 de noviembre de 1929. Se llamaba Jantine Auguste Haumersen⁷. Las iglesias luteranas de Alemania comenzaron a ordenar mujeres en la década de 1930 (el primer registro de las iglesias que participaron en la encuesta data de 1938), aumentando la cifra en la década de 1940. Algunas les siguieron en las décadas de 1970 y de 1980. En Europa oriental, según la encuesta, Margit Jaroši fue una de las primeras en ser ordenadas en la Iglesia evangélica luterana de Rumanía (1944).

Catalogadas por regiones, mencionamos otros nombres de las pioneras. La Iglesia evangélica luterana de Japón decidió en 1969 permitir la ordenación de mujeres, y la primera en ordenarse fue Seiko Kadowaki en 1970. En Latinoamérica y el Caribe fueron tres las iglesias pioneras al respecto. En el consejo de la Iglesia evangélica luterana de Brasil se discutió sobre el tema desde 1970. La primera mujer que fue encargada de un servicio de pastora, tras acabar sus estudios teológicos, fue Rita Panke (1976), y la primera en ser ordenada fue Edna Moga Ramminger en 1983. La Iglesia evangélica del Río de la Plata, en Argentina, tomó la decisión correspondiente en 1974, y ordenó a Silvia Ramires en 1983. La Iglesia de Guyana confirmó en 1977 a las primeras candidatas como estudiantes de Teología para prepararse al ministerio pastoral vinculado con la ordenación, aun cuando la primera ordenación solo se llevó a cabo más tarde, en 1996, debido a la interrupción de los estudios de las candidatas.

Las dos iglesias miembro de Norteamérica tomaron su decisión y ordenaron a la primera mujer en la década de 1970: la Iglesia evangélica luterana de los Estados Unidos ordenó a Elisabeth Platz y Barbara L. Andrew en 1976; la de Canadá le siguió en 1976 con la or-

⁷ Más información en <https://www.lutheranworld.org/blog/tribute-pioneering-woman-ordained-ministry>

denación de Pam McGee. En África, la primera mujer que estudió Teología, en el entonces Makumira Theological College, entre 1969 y 1973, fue Alice Kabugumila, que pertenecía a la Iglesia evangélica luterana de Tanzania. En realidad, su iglesia no comenzó a ordenar mujeres hasta 1990, pero la decisión fue tomada en cada diócesis por separado, y por eso su historia es un ejemplo particular de perseverancia: tuvo que esperar 33 años hasta ser ordenada en 2006.

Una característica de los comienzos de la presencia de las mujeres en el ministerio pastoral en Europa occidental es que la ordenación no se entendía como hoy. Había más formas y métodos que capacitaban a las mujeres para ejercer el ministerio pastoral. Hay ejemplos de Iglesias que durante los períodos iniciales (a partir de 1928) establecían a las mujeres, mediante una simple imposición de manos, como «pastoras asistentes» (vicarias) o eran ordenadas en el ministerio pastoral con determinadas restricciones. Para acceder al ministerio pastoral las mujeres tenían que amoldarse a un modelo claramente masculino. El modelo no se cambió, pero se «incorporaron» nuevas actrices. Sería necesario realizar otro estudio para averiguar en qué medida ha cambiado el ministerio pastoral con el acceso de las mujeres. ¿Qué aportan las mujeres de novedad y diferencia al ministerio pastoral? ¿Qué cambia en la Iglesia cuando las mujeres participan plenamente en la vida y en el ministerio eclesial?

En cuanto al número de mujeres implicadas en el ministerio ordenado, la encuesta muestra una gran variedad y también tendencias en cada región. Las iglesias de los países nórdicos, incluidas en la encuesta, presentan una situación muy equilibrada, con la misma cantidad de mujeres y de hombres. En África y Asia, donde no se empezó a ordenar mujeres hasta 1980, los hombres las superan con mucho. En contra, se observa una tendencia hacia un mayor equilibrio en América Latina, Norteamérica y Europa occidental y oriental.

V. Iglesias en las que aún no se ordena a las mujeres: reconocimiento de los desafíos

Es necesario hacer unas reflexiones precisas sobre las Iglesias que afirman no ordenar (aún) a las mujeres. De las 26 de la comunión

luterana que no la practican, 9 participaron en la investigación. Todas confirmaron que se está debatiendo el tema. Solo una respondió que ha debatido sobre el tema y ha llegado a la conclusión de no incluir formalmente un nuevo reglamento sobre el acceso de las mujeres al ministerio ordenado. Las razones para no ordenar (aún) a las mujeres se basan, más o menos por igual, en las interpretaciones bíblicas y en comprensiones teológicas del ministerio. Se ha reconocido que el sistema de referencia cultural proporciona las razones por las que se prohíbe a las mujeres llegar a ser pastoras u obispos en su iglesia.

Una situación particular en el seno de la comunión de iglesias de la FLM se ha producido en la Iglesia evangélica luterana de Letonia. Esta iglesia comenzó a ordenar mujeres en 1975, pero interrumpió esta praxis a partir de 1993. En 2016 se aprobó una resolución que cambiaba la constitución de la iglesia, por la que solo podían ser ordenados los hombres a partir de entonces. El Consejo de la FLM, reunido en Wittenberg en junio de 2016, aprobó por su parte una resolución en la que expresaba su consternación por este paso atrás en un camino que está recorriendo la comunidad en su totalidad⁸.

VI. Reflexiones teológicas adicionales sobre el ministerio ordenado de las mujeres⁹

¿Qué quiere decir la comunión de iglesias de la FLM cuando habla del concepto del «ministerio ordenado»?

«Los luteranos no tienen ninguna teología del ministerio femenino y no necesitan desarrollar ninguna. Nosotros tenemos una teología del ministerio ordenado que se muestra en relación con una comprensión del ministerio de todo el Pueblo de Dios y se funda-

⁸ https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/council_2016_-_public_statement_women_in_the_ordained_ministry.pdf

⁹ Algunas de las reflexiones aquí ofrecidas se encuentran también (en alemán) en http://www.kircheundgesellschaft.de/fileadmin/Dateien/Fachbereich_V/AK-TUELL/Godi_Materialheft_2014_01082014_II.pdf (pp. 28ss).

menta en la idea reformada de la justificación por la fe»¹⁰. Esta declaración fundamental procede de un grupo de estudio sobre «Ministerio, Mujeres, Obispos» y constituye un punto de partida para abordar el tema del «ministerio».

El documento «El ministerio episcopal en el marco de la apostolicidad de la Iglesia: La declaración de Lund» expresa un punto de vista de la comunión de las iglesias a partir del ministerio ordenado¹¹:

36. Por medio del bautismo, las personas son iniciadas en el sacerdocio de Cristo y, por lo tanto, en la misión de toda la iglesia. Todas las personas bautizadas están llamadas a participar y compartir la responsabilidad del culto (*leitourgia*), el testimonio (*martyria*) y el servicio (*diakonia*). Ahora bien, el bautismo en sí no confiere un cargo de ministerio ordenado en la iglesia...

37. El ministerio público de palabra y sacramento forma parte de los dones que Dios otorga a la iglesia y es esencial para que esta cumpla su misión. La ordenación confiere el mandato y la autorización de proclamar la palabra de Dios públicamente y administrar los santos sacramentos...

38. ... A fin de complementar el servicio del ministerio ordenado, a veces, las iglesias bendicen y comisionan a cristianos laicos tareas concretas que también pueden formar parte del oficio ministerial. A ese título, el servicio representa aspectos particulares del ministerio de toda la iglesia.

La FLM subraya su propia responsabilidad a la hora de entender la inclusividad como un valor central (*core value*). Las asambleas plenarias de la FLM y las del Consejo, que son los órganos de decisión más determinantes de la Federación, han decidido considerar como un valor especial el don de las mujeres para el ministerio ordenado, que debe fomentarse en toda la comunión. Desde la VII Asamblea General de 1984 en Budapest (Hungría) se ha ido confir-

¹⁰ *The Lutheran World Federation. Ministry, women, bishops. Report of an international consultation*, LWF Studies, Ginebra 1993, p. 12.

¹¹ LWF, *The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church – The Lund Declaration*, Ginebra 2007, p. 17. Véase http://test2.lutheranworld.org/LWF_Documents/ES/LWF_The_Lund_Statement_2007-SP.pdf

mando, a lo largo de las siguientes cinco asambleas generales (hasta la XI en 2010), el ministerio ordenado de las mujeres. Un párrafo de la resolución de 1984 determina el espíritu para las siguientes: «... se exhorta a las iglesias de la FLM que no ordenan a mujeres a dar los pasos constructivos en este sentido; se exhorta a las iglesias que ordenan mujeres a establecer los principios que aseguren a las mujeres la igualdad de oportunidades para el servicio y otros cargos comparables»¹².

Conocemos algunos de los argumentos principales que se hacen en contra de la presencia y del don de las mujeres para el ministerio ordenado. Uno se remite a la Biblia y en este caso a una interpretación específica (y muy controvertida) de su autoridad para legitimar la prohibición y la exclusión de las mujeres del ministerio ordenado. Se recurre a textos como 1 Cor 14,33b-35 —las mujeres deben callarse en la comunidad— y 1 Tim 2,11-14 —la mujer fue engañada y transgredió el mandamiento— para justificar la sumisión de las mujeres, de modo que, en consecuencia, no reúnen las condiciones necesarias para ejercer el ministerio ordenado.

En la confesión luterana, Cristo ocupa el centro de toda interpretación: cada interpretación debe remitirse a la predicación de Cristo, que aporta plenitud a la vida, libertad y justicia. La predicación del silencio y la sumisión para las mujeres no es una palabra de justicia; más bien, eleva la desigualdad de estatus al nivel de la santidad. «Tenemos una tendencia cultural a leer e interpretar la Biblia al pie de la letra. Pero a lo largo de la tradición cristiana no siempre fue así; incluso podría afirmarse que una comprensión literalista de la Biblia no está de acuerdo con la tradición... Aun cuando muchos de nosotros citamos la Biblia al pie de la letra, no obstante, para el método teológico, concebido desde la perspectiva luterana, es más importante clarificar la centralidad que tiene la garantía de la gracia de Dios para nuestros trabajos teológicos comunitarios»¹³.

¹² Report February 1985 No 18/20 – Proceedings of the Seventh Assembly «In Christ we Hope», p. 227.

¹³ M. Streufert (ed.), *Transformative Lutheran Theologies. Feminist, Womanist, and Mujerista Perspectives*, Fortress, Minneapolis 2010, p. 8.

Otros campos, que resultan problemáticos en el debate sobre la ordenación de mujeres, se encuentran en los fundamentos teológicos. El sacerdocio de todos los creyentes es uno de los fundamentos doctrinales que no solo está relacionado exclusivamente con el ministerio ordenado, sino con el ministerio en general que tiene su fundamento en el bautismo. El bautismo es el fundamento que hace posible la vocación de las mujeres a comprometerse como discípulas y a proclamar el Evangelio como ministras ordenadas.

«Muchas iglesias, en las que se ordena a mujeres, reconocen esta realidad actualmente como un aspecto de su identidad luterana. Es una consecuencia, teológicamente fundamentada, de la propia comprensión luterana de la Iglesia y del ministerio. Al insistir en que todo bautizado posee una relación directa con Dios y participa del carácter sacerdotal del Pueblo de Dios, Martín Lutero superó la jerarquía clerical, que era partidaria de restringir la vocación al ministerio ordenado a otros miembros de la Iglesia. Esto abrió la posibilidad de que todas las personas, con los talentos correspondientes, participaran en el ministerio público de la Iglesia, donde se daban las condiciones prácticas para ello (como el acceso a la formación teológica). En la confesión luterana no hay nada que excluya explícitamente a las mujeres del ministerio ordenado. En cambio, lo que sí concuerda con la tradición luterana es una Iglesia que se muestra abierta ante el cambio e impulsa continuamente la Reforma (*ecclesia reformata semper reformanda est secundum Verbum Dei*)»¹⁴.

Un paso consiste en que se permita completamente el ministerio ordenado a las mujeres; otro desafío en este mismo campo problemático, pero de otro signo, consiste en cómo pueden ejercer plenamente las mujeres un ministerio que está muy marcado por su masculinidad. Es decir, ¿cómo pueden, una vez ordenadas, ejercer el ministerio con dignidad y de un modo adecuado a ellas? No es sencillo ser fieles a la llamada de Dios al ministerio ordenado cuando las tradiciones culturales e históricas hunden fuertemente sus raíces en presupuestos androcéntricos y patriarcales.

¹⁴ <https://www.lutheranworld.org/content/resource-ongoing-reformation-church-witness-ordained-women-today>

La integración de las mujeres en el ministerio ordenado en el seno de la comunidad eclesial luterana no es un «asunto de mujeres», sino un «asunto de la Iglesia»; es un modo de comprender cómo la Iglesia da su testimonio y quiere cambiar la sociedad, cómo la Iglesia quiere tomar en serio su tarea profética para transformar estructuras jerárquicas y excluyentes en espacios abiertos y hospitalarios para todo el Pueblo de Dios. Es un tema de justicia.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

ENCUENTROS ENTRE IGUALES
Diálogos luterano-católicos (romanos)
después del Concilio Vaticano II

Este artículo proporciona un resumen de los diálogos luterano-católicos (romanos) celebrados después del Vaticano II. Recordaremos las reglas para estos diálogos ecuménicos teniendo en cuenta el sentido conciliar. Expondremos, a continuación, la historia de estos diálogos. Abordaremos los contenidos fundamentales (doctrina de la justificación, comprensión de los sacramentos, teología de la eucaristía, doctrina sobre el ministerio, la Escritura y la Tradición). En este año de 2017 es pertinente recordar los acercamientos alcanzados y echar una mirada a los nuevos caminos del ecumenismo. Por eso, al final trataremos la cuestión de la relevancia que los diálogos teológicos pueden tener actualmente en la situación ecuménica. Tendremos también en cuenta los nuevos desafíos que han surgido en el contexto mundial, especialmente en el campo de la ética teológica.

* DOROTHEA SATTLER es profesora de Teología Ecuménica y de Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Es directora del Instituto de Ecumenismo en la misma Facultad. Se dedica especialmente a la enseñanza y la investigación, en el campo del ecumenismo, de las Iglesias surgidas de la Reforma. Es directora científica del círculo de trabajo ecuménico formado por teólogos evangélicos y católicos, delegada de la Conferencia Episcopal Alemana en el Grupo de Trabajo de las Iglesias cristianas, miembro del comité central de los católicos alemanes y portavoz de su círculo de trabajo «Cuestiones fundamentales de pastoral». Publicaciones recientes: *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Friburgo-Basilea-Viena 2011; *Kirche(n)*, Paderborn 2013; editora con Volker Leppin, *Reformation 1517 – 2017. Ökumenische Perspektiven*, Friburgo-Gotinga 2014.

Dirección: Ökumenisches Institut der Kath.-Theol. Fakultät, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: dorothea.sattler@uni-muenster.de

I. Precedentes: El Concilio Vaticano II y los diálogos luterano-católicos (romanos)

Los diálogos que emprendió y seguiría llevando a cabo la Iglesia católica romana después del Vaticano II, con delegados de muchas otras tradiciones cristianas, están impregnados de aquel espíritu que encuentra su expresión en los mismos textos conciliares. Elijo este punto de partida porque quiero mostrar que los deseos del último Concilio católico, celebrado hasta ahora, se han cumplido en los diálogos luterano-católicos (romanos).

En primer lugar, quiero recordar con agradecimiento cómo el movimiento ecuménico, que se formó a principios del siglo xx, alcanzó niveles institucionales gracias en gran medida a cristianos y cristianas de las confesiones reformada y ortodoxa. El movimiento ecuménico tenía desde el principio un carácter multilateral y prestaba una gran atención a los sucesos de la misión a nivel mundial como también a los acontecimientos surgidos con las crisis políticas y sociales de la comunidad humanidad, a las que pertenecen las dos guerras mundiales y el espanto ante la violencia cometida por los seres humanos entre sí. Los diálogos teológicos son solo una parte del ecumenismo cristiano mucho más inclusivamente vivido.

En cuanto a la perspectiva metodológica y formal, el Vaticano II exige que se cumplan las siguientes reglas en los diálogos ecuménicos. En el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio* (en adelante UR)¹, se dice que «ayudan mucho por ambas partes las reuniones destinadas a tratar, sobre todo, cuestiones teológicas, donde cada uno pueda tratar a los demás de igual a igual (*par cum pari agat*)» (UR 9). Se exige además que los interlocutores católicos romanos se preparen bien para el diálogo, de modo que «adquieran mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura peculiares de los hermanos» (UR 9). Los delegados deben ser «peritos». «Los teólogos católicos, ... al tratar con los hermanos separados de investigar

¹ Texto en latín en AAS 57 (1965) 90-112. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html

los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad» (UR 11). En la recepción ecuménica se acogió con sumo aprecio la aprobación realizada por los padres conciliares de la existencia de una «jerarquía de verdades»: «Al confrontar las doctrinas no olviden que hay un orden o “jerarquía” de las verdades en la doctrina católica romana, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). Las competencias exigidas por el Concilio para el diálogo ecuménico pueden compararse, formalmente, con las que sirven de ayuda para los coloquios terapéuticos: aceptación del otro, empatía objetiva y emocional así como autenticidad en la búsqueda de la convicción religiosa personal, que debe diferenciarse de las verdades de la doctrina teológica que hay que calificar según su jerarquía.

En cuanto al contenido material, el decreto conciliar sobre el ecumenismo renuncia a describir específicamente las diferencias de las controversias correspondientes a las «Iglesias y comunidades eclesiales» (UR 19) en Occidente, porque estas «debido a su diferencia de origen, doctrina y vida espiritual» (UR 19) «también discrepan entre sí» (UR 19). El Concilio se refiere de este modo a la diversidad de las Iglesias reformadas. No existe un párrafo específico sobre los desafíos en el diálogo luterano-católico (romano). Se habla en general de «discrepancias esenciales» (UR 19) entre la doctrina católica romana y la doctrina evangélica, «no solo de índole histórica, sociológica, psicológica y cultural, sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada» (UR 19). No obstante, se resaltan los puntos en común: la confesión de fe en Jesucristo (cf. UR 19), la alta estima de la Sagrada Escritura (cf. UR 21), las diferentes formas de vida espiritual y litúrgica en el ámbito privado y público, la acción social y diacónica y los servicios en la educación cristiana (cf. UR 23). Se habla explícitamente del bautismo como el «vínculo sacramental de la unidad» (UR 22). Se exige la necesidad de conversar más sobre cuestiones de moral y costumbres (UR 23) como también con respecto al ministerio en el contexto de la celebración de la cena del Señor y de la eucaristía (cf. UR 22). El documento formula de forma progresista el contenido de los coloquios pendientes: «Las comunidades eclesiales separadas, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo, y aunque

creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se representa la vida y esperan su glorioso advenimiento. Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia deben ser objeto de diálogo» (UR 22).

¿Sobre qué temas, de los mencionados en el texto conciliar, se ha conversado en los diálogos luterano-católicos (romanos) y con qué resultados? Para responder a esta pregunta en el marco establecido debemos centrarnos en lo esencial. Parto ante todo de los diálogos internacionales entre la Federación Luterana Mundial (FLM) y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y, posteriormente, abordaré unos pocos diálogos celebrados a nivel nacional.

II. Visión de conjunto: La historia de los diálogos luterano-católicos (romanos)

La percepción de la realidad cambia cuando no solo la observa una de las partes del diálogo, sino cuando se efectúa un análisis en la conversación. Los encuentros personales fomentan la motivación para el trabajo conjunto. Ya durante la misma celebración del Concilio (agosto de 1965) y pocos meses después de su finalización (abril de 1966) se reunió un recién constituido «Grupo de trabajo católico romano y evangélico luterano» en Estrasburgo en la sede del Instituto de Investigaciones Ecuménicas de la FLM, para que los observadores luteranos en el Concilio, con su experiencia vivida en él, aconsejaran los temas que debían abordarse en los futuros diálogos. Se fijaron dos ámbitos temáticos: por un lado, un diálogo sobre controversias teológicas fundamentales relacionadas con la doctrina de la justificación, los sacramentos y el ministerio, y, por otro, un diálogo de orientación más pastoral sobre la comprensión del matrimonio bajo la particular consideración de la vida en las diferentes familias confesionales. Llama la atención que en la elección de temas

se mencionara expresamente la doctrina de la justificación como tema de controversia —a diferencia de lo que se decía en los textos conciliares—. Tampoco se era muy consciente en la época conciliar de la preocupación ecuménica por las familias.

El tema del «matrimonio» se abordó como algo temporalmente secundario, porque ya en la década de 1960 se advertía que se iban a producir cambios radicales en la comprensión social del matrimonio y de la familia que debían tenerse en cuenta. Además, después del Concilio, se esperaban cambios en las normas canónicas sobre los matrimonios entre personas de confesiones diferentes. Aparte de esto, parecía importante, teniendo en cuenta los acercamientos logrados desde la década de 1950 entre las Iglesias luteranas y reformadas de Europa en una comisión conjunta evangélico-católica (romana), abordar las cuestiones ecuménicamente relevantes de la teología del matrimonio y de la pastoral matrimonial. Todo ello condujo a que el trabajo de estudio comenzara en 1971 y concluyera en 1976². En este documento queda claro que las Iglesias afrontan en común los desafíos socio-antropológicos de su tiempo y buscan respuestas pastorales responsables a las cuestiones abiertas. Impresiona la determinación con la que las Iglesias afirman su convicción de que el matrimonio se contrae para toda la vida: «Es nuestra certeza común que el hombre y la mujer se comprometen de por vida en una comunidad matrimonial, y que el cónyuge está destinado por el matrimonio a salvaguardar la alianza toda la vida “hasta que la muerte os separe”, como decimos en nuestras liturgias»³. Durante el proceso surgieron diferencias que se basaban en una opinión confesional diversa sobre la legitimidad de una nueva convivencia responsable después de la separación del matrimonio. Las argumentaciones se expusieron objetivamente unas juntas a otras. Aparece en este informe del diálogo un primer testimonio de un método que

² Cf. Harding Meyer, Hans Jörg Urban y Lukas Fischer (eds.), «Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe. Schlussbericht der Römisch-katholischen / Lutherischen / Reformierten Studienkommission (1976)», en *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vol. 1 (1931-1982), Fráncfort-Paderborn 1983, pp. 358-387.

³ *Ibid.*, p. 368 (n. 24).

marcaría el diálogo luterano-católico (romano) desde el comienzo: disposición a admitir perspectivas diferentes; búsqueda de una posible convergencia partiendo de los textos bíblicos; atención a la praxis pastoral y litúrgica habitual de las Iglesias.

La otra tarea, que ya aprobó para el futuro el grupo de trabajo luterano-católico (romano) fundado en tiempos del Concilio Vaticano II, estaba relacionada con el examen y la revisión de las controversias que se hicieron públicamente notorias en el siglo XVI. Para ello se constituyó inmediatamente después del Concilio, en 1967, una comisión de estudio, que concluyó sus reflexiones en la isla de Malta en 1972 con un documento titulado *El Evangelio y la Iglesia*⁴. El punto de partida allí fijado para los diálogos posteriores bosquejó los contenidos de los siguientes encuentros bilaterales a nivel internacional. La cuestión sobre cómo puede proclamarse con credibilidad el Evangelio liberador de Jesucristo a los hombres de hoy está presente en todo el documento. La relación entre Escritura y Tradición así como la obligación de la proclamación eclesial aparecen como cuestiones controvertidas. La doctrina de la justificación se identifica como el tema clave en el diálogo luterano-católico (romano). El Informe de Malta retoma con intensidad la relevancia del ministerio para la proclamación del Evangelio. En un último párrafo se aborda la cuestión de buscar una forma convincente de la unidad eclesial. En relación con este punto se hacen unas reflexiones sobre el primado del obispo de Roma y sobre la comunión eucarística, cuestiones consideradas de máxima importancia.

Desde mi punto de vista resulta especialmente relevante que los temas abordados en el Informe de Malta no fueron tratados con el mismo orden en los diálogos posteriores: la eucaristía⁵, el ministerio⁶ y la comprensión de la unidad de la Iglesia⁷ fueron los temas prioritarios.

⁴ Cf. Bericht der Evangelisch-lutherisch / Römisch-katholischen Studienkommission, «Das Evangelium und die Kirche» (1972), en *ibíd.*, pp. 248-271.

⁵ Cf. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission, «Das Herrenmahl» (1978), en *ibíd.*, pp. 271-295.

⁶ Cf. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission, «Das geistliche Amt in der Kirche» (1981), en *ibíd.*, pp. 329-357.

⁷ Cf. Gemeinsame Römisch-katholische / Evangelisch-lutherische Kommission, «Wege zur Gemeinschaft» (1980), en *ibíd.*, pp. 296-322; Stellungnahme der

rios en los numerosos diálogos a nivel internacional entre la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, que se celebraron durante los siguientes años. Probablemente se esperaba que mediante un exhaustivo análisis de las controversias, que en sus consecuencias impedían la comunión eucarística, podían allanarse pronto los caminos para construir una comunión eclesial. Sin embargo, como fue haciéndose cada vez más claro, al mantenerse la gravedad de las diferencias sobre la idea del ministerio, se llegó a reconsiderar de nuevo las cuestiones fundamentales bajo las que se encontraba la comprensión general de la justificación⁸ en primer plano. La controversia sobre el ministerio eclesial se amplió en su perspectiva y se vinculó con la cuestión de la apostolicidad de la Iglesia⁹. En el diálogo actual se ha reflexionado de nuevo sobre el bautismo como vínculo de la unidad ya existente.

III. Mirada interna: contenidos de los diálogos luterano-católicos (romanos)

Ofrezco mi propia visión sobre los acontecimientos, que no tiene más pretensión que proporcionar mi propio análisis sobre lo que ha

Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis, «Alle unter einem Christus» (1980), en *ibid.*, pp. 323-328; Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission, «Einheit vor uns» (1984), en Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban y Lukas Vischer (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vol. 2, Fráncfort-Paderborn 1992, pp. 451-506.

⁸ Cf. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission, «Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre» (1993), en *ibid.*, vol. 3, pp. 317-419; «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche» (1999), en *ibid.*, pp. 419-441.

⁹ Cf. Studiendokument der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, «Die Apostolizität der Kirche» (2006), en Johannes Oeldemann, Friederike Nüssel, Uwe Swarat y Athanasios Vletsis (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vol. 4, Fráncfort-Paderborn 2012, pp. 527-678.

formulado la comisión de estudio luterano-católica (romana) en el documento «Del conflicto a la comunión» como resultado de sus esfuerzos¹⁰. Tendré en cuenta también algunos de los diálogos nacionales que se han celebrado, sobre todo los que se han desarrollado en los Estados Unidos¹¹ y en Alemania¹². Renuncio de entrada a una exposición detallada y expongo sintéticamente los consensos y las divergencias.

1. Escritura y Tradición

Los documentos luterano-católicos (romanos) sobre el tema de la concepción de la Escritura y de su interpretación muestran de modo impresionante que todas las iglesias cristianas implicadas en el diálogo reconocen que se encuentran bajo la Palabra de Dios y que solo quieren proclamar la revelación hecha por Dios mismo de su existencia y de su voluntad. El punto de partida en las declaraciones ecuménicas sobre la concepción de la Escritura es la Palabra de la revelación de Dios. La unidad y el centro de la Escritura se encuentran en la unidad de Dios, que ha dado a conocer en el tiempo y en la historia

¹⁰ Cf. Bericht der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, «Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017» (2013), Leipzig-Paderborn 2013, esp. pp. 45-87.

¹¹ Cf. en la serie publicada en varios tomos en Minneapolis titulada *Lutherans and Catholics in Dialogue*, entre otros temas, los relativos a la eucaristía, el ministerio y la doctrina de la justificación.

¹² El grupo de trabajo formado por teólogos evangélicos y católicos fue creado en 1946 como Comisión de diálogo luterano-católico (romano) a título informal. En el contexto del estudio «¿Condenas que dividen a las Iglesias?», el grupo de trabajo se amplió con teólogos de la tradición reformada, para poder tratar adecuadamente el tema de la eucaristía y de la cena del Señor. Cf. Karl Lehmann y Wolfhart Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Friburgo-Gotinga 1986. En la serie «Dialog der Kirchen» publicó este grupo de trabajo numerosos estudios sobre cuestiones de forma y de fondo del diálogo reformado-católico (romano), entre otros, sobre la concepción sacrificial de la eucaristía, sobre la interpretación vinculante de la Escritura y sobre el ministerio en la tradición apostólica.

su voluntad salvífica a través de la historia de Israel y en el acontecimiento de Cristo. Partiendo de una base amplia, se llega a un consenso con respecto a la valoración positiva de la formación de la Tradición eclesial. La Sagrada Escritura es una forma de la Tradición; es una Tradición que se ha hecho Escritura. Sin el acontecimiento de la tradición comunitaria no habría llegado a oírse el Evangelio de Dios. El proceso de la formación de la Tradición en las comunidades eclesiales del tiempo bíblico así como el acontecimiento de la redacción escrita del Evangelio son entendidos por las Iglesias cristianas como un suceso llevado a cabo por el Espíritu de Dios. Es indiscutible también en los diálogos ecuménicos que la Palabra de Dios se encuentra en multiformes palabras humanas, cuyas condiciones históricas exigen llegar al conocimiento de su intención (también) mediante la interpretación científica. También goza de un consenso ecuménico fundamental la convicción de que solo la expectativa creyente en la eficacia del Espíritu de Dios fundamenta la esperanza para permanecer en la verdad, es decir, poder proclamar el Evangelio de Dios de acuerdo con su origen y en fidelidad a la tradición apostólica.

2. La doctrina de la justificación

La FLM y la Iglesia católica romana firmaron el 31 de octubre de 1999 una declaración conjunta sobre el consenso que existe actualmente con respecto a la doctrina de la justificación¹³, la controvertida cuestión que en el siglo XVI fue la detonante para la creación de la comunidad confesional evangélica.

Las confesiones han admitido en todo el mundo que el tema de la doctrina de la justificación es difícilmente comprensible para muchas personas de nuestro tiempo. El discurso sobre la «justificación», que está formulado con el vocabulario teológico de Pablo, quiere decir que Dios está dispuesto a acoger con amor a las personas, aun cuando sean pecadoras. El que cree, el que confía en la misericordia de Dios, es librado por él de la muerte, de la pérdida de la comunión divina. Se habla mucho de que las personas están hoy completamente abiertas y agradecidas a la promesa de ser acogidas,

¹³ Cf. «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», n. 3 nota 8.

afirmadas y queridas en toda la complicación experimentada en múltiples formas de desgracia. Sin embargo, las Iglesias no logran bien captar este anhelo de la persona y proclamar con credibilidad que el Evangelio de Dios significa precisamente esto, es decir, la buena noticia de que Dios ha determinado no abandonar a sus criaturas a los efectos mortales del pecado, sino liberarlas, por pura gracia misericordiosa, que actúa en la fe, fundamentada en Jesucristo, el Evangelio de Dios hecho hombre. Los persistentes acentos confesionales en la doctrina de la justificación se encuentran en el hecho de que la tradición católica romana confía más en la tendencia de las posibilidades humanas (intervenidas por la gracia de Dios, pero también, no obstante, propiamente suyas) para hacer el bien, mientras que la tradición luterana experimenta con más fuerza la deprecación de la naturaleza humana por el pecado y deja a las personas en una actitud más bien pasiva en el acontecimiento de la reconciliación.

3. Los sacramentos

El fundamento de la doctrina ecuménica sobre los sacramentos se encuentra actualmente en la convicción unánime de que en el Nuevo Testamento no existe un concepto que compendie las celebraciones litúrgicas posteriormente descritas como sacramentos. El término latino «sacramentum», por el contrario, se usó en las antiguas traducciones de la Biblia para referirse a la proclamación del «misterio» de Dios revelado en Jesucristo (Col 1,27; 2,2). Esta comprobación textual reforzó en la conversación ecuménica la disposición a aceptar conjuntamente una comprensión básica de lo «sacramental», a saber, la presencia de Dios bajo forma de mediación en el ámbito de las criaturas. En el hombre Jesús de Nazaret se manifestó Dios mismo de modo inequívocamente permanente como el Dios misericordioso que crea vida aún en la muerte. Todas las demás realidades sacramentales deben entenderse como formas de hacer memoria de Jesucristo en la vida de la comunidad de los creyentes. Adquieren su importancia porque en ellos se hace presente el acontecimiento redentor de Cristo.

Entre los sacramentos hay dos que tienen una particular relevancia: el bautismo y la eucaristía/cena. El reconocimiento recíproco del bautismo es en gran medida un tema no disputado en el diálogo luterano-católico (romano). En cuanto a la eucaristía y la cena es importante distinguir entre las cuestiones relativas a la comprensión de su contenido y la forma de celebración como también la cuestión de la participación común en esta. La cuestión sobre si la celebración de la cena del Señor debe entenderse como «sacrificio» es considerada espinosa y difícil, porque está históricamente muy hipotecada. Como convicción teológica común puede actualmente considerarse que el sacrificio eucarístico es el recordatorio sacramental de la entrega amorosa que Jesucristo hace de su vida en la celebración de la cena eucarística y en la vida de la Iglesia. En el siglo XVI, la cuestión sobre la correcta comprensión de la presencia de Jesucristo en la comida eucarística fue muy controvertida, tanto entre los propios reformadores, entre Martín Lutero y Ulrico Zuinglio, como también entre los seguidores de la llamada nueva fe y los teólogos católicos del momento, influyendo en la doctrina del Concilio de Trento. La argumentación diferenciada de los adversarios de entonces se investiga exhaustivamente en el actual diálogo ecuménico. Esta investigación demuestra que en la época de la Reforma pueden distinguirse tres formas doctrinales en la cuestión relativa a la presencia eucarística del Señor exaltado: la luterana, la católica romana, que seguía a Tomás de Aquino, y la reformada. Las tres tienen sus puntos teológicos fuertes y débiles; poseen puntos de contacto y diferencias significativas.

Todas las Iglesias están esencialmente de acuerdo con la idea teológica de que para participar en la celebración de la cena o de la eucaristía debe prestarse atención a las motivaciones personales y a las reflexiones de toda la Iglesia. Quien vive de forma no reconciliada, entra en contradicción con la promesa de la comunidad de Dios, que debe expresarse y experimentarse eficazmente en la celebración de la cena y de la eucaristía. Hasta que no se logre entre las Iglesias una comunión de fe, no pueden celebrar normalmente el culto comunitariamente. No obstante, todas las Iglesias admiten que hay situaciones especiales en las que excepcionalmente es posible celebrar una eucaristía en común.

4. *Las doctrinas sobre los ministerios*

La búsqueda de un acuerdo ecuménico sobre la comprensión y el ejercicio de los ministerios eclesiales se considera la tarea más difícil en el camino hacia la unidad de la comunidad cristiana. Son tres las cuestiones controvertidas al respecto: 1) ¿Existe una diferencia entre la esencia del sacerdocio fundamentado en el bautismo y la esencia del ministerio sacramental de la persona que tiene vocación y es ordenada para ello? 2) ¿Debe entenderse la forma triple del ministerio (diácono, presbítero y obispo), que se ha formado a lo largo de la historia de la Iglesia como un desarrollo que corresponde a la voluntad de Dios, y que, por consiguiente, la Iglesia tiene siempre que cumplir? 3) ¿Pueden o deben imponerse determinadas restricciones (varones que viven solos y célibes) para admitir a una persona a la asunción de un ministerio eclesial? En estas y también en otras cuestiones abiertas en el campo ecuménico de la doctrina sobre el ministerio (por ejemplo, la concepción del papado, la obligatoriedad de los procesos sinodales para la toma de decisiones, la transmisión del ministerio con carácter vitalicio o temporal, las fórmulas de ordenación) se perfilan ciertamente acercamientos ecuménicos, pero, a la vista de las diferencias confesionales, institucionalmente consolidadas, no es previsible que pueda lograrse un reconocimiento recíproco de los ministerios.

Como comunes líneas de fondo teológicas en las tres cuestiones especialmente controvertidas se perfilan las siguientes ideas: 1) Todos los bautizados participan por el Espíritu Santo en el único sacerdocio de Jesucristo. Todos los cristianos están llamados a dar testimonio en su vida, con palabras y hechos, de la misericordia y de la fuerza vital de Dios. El ministerio eclesial especial de una determinada persona es un servicio para reunir, alentar y dirigir a todos los bautizados que han recibido los dones del Espíritu Santo obsequiados por Dios. 2) Los escritos neotestamentarios prueban ya que las comunidades cristianas conocían diferentes servicios ministeriales, que se formaron debido a las necesidades de cada lugar. Lo que es objeto de controversia es si las comunidades viven el compromiso social (diaconado) como algo ordenado por Dios según la Escritura y si en todas las iglesias llegan a configurarse de forma diferente la presidencia del culto

(presbiterado) y la vigilancia suprarregional (episcopado) ejercidos por hombres o gremios encargados de ello. 3) La obligación del celibato de los sacerdotes y de los obispos es una tradición eclesial que actualmente solo se mantiene en la Iglesia católica romana. Los escritos del Nuevo Testamento (1 Cor 7; 1 Tim 3) no establecen una única forma de vivir el ministerio. En relación con la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio, todas las Iglesias intentan cumplir con la verdadera voluntad de Dios con respecto a ellas. Mientras que la Iglesia católica romana limita la vocación al único círculo formado por hombres de los doce apóstoles llamados por Jesús y da prioridad a la tradición ininterrumpida de la doctrina eclesial sobre este tema, la idea apoyada en Pablo de una superioridad del varón sobre la mujer como algo querido por Dios (según 1 Cor 11,2-12 y 1 Cor 14,33b-36) impidió a las Iglesias reformadas admitir a las mujeres al ministerio ordenado hasta mediados del siglo xx.

5. Los objetivos de las conversaciones sobre la unidad de las Iglesias

En muchas contribuciones a las cuestiones ecuménicas encontramos la referencia a la falta de objetivos ecuménicos. Las comunidades confesionales responden de forma diferente a la pregunta sobre qué forma podría tener, también visiblemente, la futura única Iglesia de Jesucristo. La tradición reformada reconoce a las comunidades de fe como Iglesias, si en ellas se proclama íntegramente el Evangelio y se celebran los sacramentos en el sentido de que fueron instituidos por Jesucristo. En el futuro, por consiguiente, las Iglesias que se reconocen recíprocamente podrán vivir hospitalariamente en comunión de palabra y de cena. Las Iglesias forman una comunión de Iglesias bajo la imagen rectora de la unidad en la diversidad reconciliada. Para la tradición católica romana, sin embargo, es esencial que la Iglesia de Jesucristo, también con respecto a sus aspectos ministeriales e institucionales, pueda llegar a ser reconocida como la única Iglesia en los diferentes lugares donde viven las personas. A los aspectos territoriales se añaden los personales. Teniendo en cuenta la legítima pluralidad confesional, debería ser posible en el futuro, según mi opinión, planificar comunitariamente en cada lugar, según las diferentes zonas

culturales, la aplicación, no ocasional sino habitualmente, de las tres tareas fundamentales de la vida eclesial: la proclamación del Evangelio, la celebración de la liturgia y el servicio a los pobres.

IV. Perspectivas: el futuro del ecumenismo luterano-católico (romano)

En cuanto a la «Commemoración Conjunta Luterano-Católica Romana de la Reforma en el 2017», la Comisión internacional luterano-católica (romana) para la Unidad publicó con antelación en 2013 un documento en el que, con el título *Del conflicto a la comunión*, se hace un balance de los diálogos realizados hasta el presente¹⁴. En general, la cuestión fundamental es si los deseos de Martín Lutero¹⁵ han encontrado también hoy un reconocimiento por parte católica. Es evidente cómo, mientras tanto, se ha ido ampliando el acuerdo. Al mismo tiempo, en este documento encontramos numerosas referencias a la complejidad de la situación ecuménica actual, teniendo en cuenta los contextos sociales del mundo: «En el último siglo, el cristianismo ha llegado a ser cada vez más global. Actualmente existen cristianos de varias confesiones a través de todo el mundo. El número de cristianos en el Sur está en crecimiento, mientras que en el Norte va en disminución. Las iglesias del Sur están adquiriendo continuamente mayor importancia dentro del cristianismo mundial. Estas iglesias no ven los conflictos confesionales del siglo XVI necesariamente como sus propios conflictos, aun cuando estén conectadas a las iglesias de Europa y de América del Norte a través de distintas comuniones cristianas mundiales, con las que comparten un funda-

¹⁴ Cf. Informe de la Comisión Luterano-Católica Romana sobre la Unidad, *Del conflicto a la comunión. Commemoración Conjunta Luterano-Católica Romana de la Reforma en el 2017* (véase nota 10).

¹⁵ Cf. también «Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers», que se publicó en 1983 con el título «Martin Luther – Zeuge Jesu Christi», en Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban y Lukas Vischer (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, vol. 2 (véase nota 7), pp. 444-451.

mento doctrinal común»¹⁶. Al final de este documento se encuentra un epígrafe con el título «Cinco imperativos ecuménicos»¹⁷. El primer imperativo exige elegir como punto de partida la perspectiva de la unidad ya existente para proceder a continuación a examinar las causas que hacen perdurar la división; el segundo imperativo exhorta a dejarse convertir constantemente mediante el encuentro y el testimonio de la fe que se experimenta en él; el tercer imperativo recuerda la obligación de buscar la unidad visible —una obligación a la que las Iglesias han dado ministerialmente su aprobación de forma reiterada—; el cuarto imperativo exhorta a descubrir de nuevo conjuntamente la eficacia del Evangelio de Jesucristo en nuestro tiempo; el quinto imperativo alienta a dar testimonio de la gracia de Dios con la proclamación y la acción. En mi opinión, estos cinco imperativos retoman los que ya se formularon en el Informe de Malta de 1972¹⁸. A lo largo de este tiempo de diálogos se han obtenido valiosos conocimientos, preparados gracias a la competencia teológica de los miembros de las comisiones. Una y otra vez se recuerda la necesidad de la vocación común a proclamar el Evangelio de Jesucristo.

De forma cada vez más apremiante se plantea en la hermenéutica de los procesos ecuménicos qué relevancia tendrán para el futuro los diálogos teológicos. ¿Se llegará a nuevas conclusiones? ¿No se establecen las razones de las controversias persistentes en otros niveles, que no pueden lograrse mediante los esfuerzos intelectuales? Ante la situación mundial que nos encontramos ¿se pone suficiente empeño de dinero, tiempo y recursos humanos para discutir constantemente las cuestiones de detalle que aún quedan pendientes? ¿No sería hora de que, partiendo de los acuerdos ya alcanzados, se afirmara la comunión eclesial y se celebrara conjuntamente la eucaristía y la cena? ¿Entienden los bautizados en las comunidades qué impedimentos podrían ponerse aún al respecto?

Una cosa está clara: los variados esfuerzos ecuménicos requieren un nuevo esfuerzo de coordinación. Después de décadas fructíferas

¹⁶ *Del conflicto a la comunión*, n. 10.

¹⁷ *Ibíd.*, nn. 238ss.

¹⁸ Véase nota 4.

de acercamientos, especialmente en el siglo xx —llevados a cabo prioritariamente por las Iglesias de la tradición reformada—, el movimiento ecuménico se encuentra ante nuevos desafíos. No olvidemos que la merma de financiación del ecumenismo en Europa apremia, o, mejor dicho, anima a llevar a cabo reformas de mayor alcance. Mediante el examen de las iniciativas ecuménicas existentes son posibles más criterios de diferenciación: los grupos nacionales se diferencian de los internacionales, las conversaciones bilaterales de las multilaterales, los medios de conocimiento histórico-teológicos de los proyectos basados en la diaconía. En cada ámbito de la vida tiene el ecumenismo otra forma, que es determinada también por los dirigentes que participan en ella.

El diálogo ecuménico tiene que justificarse. Ante él se encuentra la hermenéutica ecuménica, que retoma en particular las cuestiones que deben considerarse bajo las premisas de la ética social. Se trata, en mi opinión, de dos actividades diferenciadas, que, con la mirada puesta en la totalidad de las personas implicadas en el movimiento ecuménico, no son alternativas de ningún modo, que únicamente no pueden realizarse simultáneamente como opciones en una sola vida humana. Son muchos los factores —pretendidos o circunstanciales— que repercuten en la elección personal del correspondiente compromiso ecuménico. La simultaneidad de las diferentes acciones en la común orientación al único Evangelio es una fuerza del ecumenismo. Doctrina y servicio son «una y la misma realidad». En mi opinión, debe prestarse una atención específica en este contexto a este aspecto de urgencia: hay lugares y tiempos, hay que actuar enseñada y dejar ya de hablar solamente.

También en el asentimiento al valor permanente del diálogo ecuménico se mantiene una pregunta: en la preparación al año ecuménico de 2017 se ha llegado a tomar conciencia de la pluriformidad de la recepción de la Reforma en todo el mundo. ¿Parece razonable que la Iglesia católica romana prosiga en el futuro las conversaciones bilaterales explícitamente y por separado con la Federación Luterana Mundial cuando en muchas regiones hay uniones con presencia de reformados, anglicanos y metodistas? ¿Ha llegado a su fin la época de los diálogos bilaterales? Yo pienso que no debería ponerse fin a estos. Los diálogos siempre son importantes para crear, mediante

el intercambio de creencias, un vínculo de identidad entre las personas de otras confesiones. La generación de los padres conciliares y de los «observadores» del Concilio Vaticano II comenzó los diálogos. La siguiente generación —que es la mía— los ordenó y los prosiguió de forma más detallada. Ahora se requieren todavía estos diálogos para que las futuras generaciones actúen en el sentido del Vaticano II y se encuentren recíprocamente, con amor y humildad, de igual a igual. Es de desear que las comprensiones ya alcanzadas no caigan en el olvido. Al mismo tiempo quedan pendientes nuevos desafíos: las reflexiones sobre la diferente recepción de los valores de la modernidad (la participación de todos los bautizados en los procesos de toma de decisión; igual dignidad del hombre y de la mujer para proclamar el Evangelio), y, en relación con esto, las diferencias en los temas éticos ante las predisposiciones históricas, culturales y de mentalidad, en particular en cuanto a los aspectos de la moral individual, por ejemplo, en el campo de la ética sexual. Queda aún mucho por hacer en los diálogos ecuménicos, no solo en los encuentros luterano-católicos (romanos).

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

LA REFORMA INACABADA
Problemas no resueltos, respuestas ecuménicas¹

Después de unas reflexiones iniciales sobre la desaparecida cultura de la confrontación de la época de la Reforma y sobre la cultura del diálogo contemporánea, abordamos cuatro temas que aún hoy son objeto de controversia. Bajo el concepto de «unidad» no solo debemos incluir la relación recíproca entre las Iglesias cristianas, sino también el estatus especial del judaísmo. La condena de los «idealistas» partidarios de una paz radical en tiempos de la Reforma debe corregirse con la revisión de la *Confessio Augustana* [Confesión de Augsburgo]. La doctrina de la justificación es muy unilateral al orientarse hacia las acciones del autor del mal, y necesita ampliarse con la vista puesta en el sufrimiento de la víctima. Asimismo, deben romperse los límites de la Reforma a Europa y al ámbito intracristiano en general, pero, ante todo, tomando conciencia de la carencia de una «misión de la esperanza».

* JÜRGEN MOLTSMANN nació en 1926. Después de pasar un tiempo en Wuppertal y Bonn, fue catedrático de Teología Sistemática en la Universidad de Tübinga desde 1967 hasta 1994. En 1964 se hizo mundialmente famoso con la publicación de *Teología de la esperanza*, a la que siguió *El Dios crucificado* en 1971 y *En la fuerza del Espíritu* en 1975; entre 1980 y 1995 publicó seis volúmenes titulados *Systematische Beiträge zur Theologie*. En 2006 publicó su autobiografía *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*. Desde 1978 hasta 1996 formó parte del Consejo de Dirección de la revista *Concilium*, donde ha editado, junto con Hans Küng, numerosas monografías sobre temas ecuménicos y cuestiones sobre el diálogo interreligioso.

Dirección: Biesinger Straße 35, D-72070 Tübingen (Alemania).

¹ Este artículo es un resumen de una conferencia que dicté el 23 de enero de 2017 por invitación de las Facultades de Teología evangélica y católica de Münster. Suprimí la sección sobre «la comunión en la cena del Señor» porque estaba convencido, con Karl Rahner, y lo sigo estando, de que actualmente es posible la unidad a partir de las «Declaraciones sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio» firmadas en Lima en 1982. Cf. Hans-Georg Link, *Die un-vollendete Reformation. Zur konziliaren Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden*, Ev. Verlag-sanstalt, Leipzig / Bonifatius, Paderborn 2016.

I. De la controversia al diálogo: reflexiones críticas sobre la desaparecida cultura de la confrontación de la época de la Reforma y sobre la actual cultura del diálogo

Cuando estudiaba en Gotinga en 1948 aún dominaba la generación de la lucha entre las Iglesias. Hans-Joachim Iwand y Ernst Wolf enseñaban «Teología reformada». Nosotros aprendimos la teología del modo conflictivo que se expresaba en la Declaración Teológica de Barmen de 1934: «Nosotros confesamos» y «nosotros condenamos». Por cuanto sé, no existía diálogo alguno entre los «cristianos alemanes» nacionalsocialistas y la Iglesia confesante.

En mi generación muchos quisieron salir de este encierro intraeclesial de la teología y probar una «teología que mirara al mundo», en términos de Johann Baptist Metz. Así que nos pusimos a elaborar una teología política en confrontación con las ideologías políticas del «mundo». Se necesitaba un diálogo combativo si existía una urgencia concreta. De ahí surgieron los diálogos entre cristianos y marxistas en los años sesenta en Salzburgo, Herrenchiemsee y Marienbad, que fueron organizados por la Asociación Católica San Pablo: «Si no hablamos unos con otros, acabaremos a tiros». En el mundo dividido por la Guerra Fría, la situación internacional exigía la necesidad de dialogar. Era un diálogo peligroso. Después del mes de agosto de 1968 fueron perseguidos todos nuestros interlocutores checos. El otro diálogo necesario era el relativo al «después de Auschwitz». Se trataba de un diálogo entre cristianos y judíos que ayudara a superar el secular antijudaísmo del cristianismo. Este diálogo comenzó con las conferencias sobre el Holocausto en Norteamérica, prosiguió en los Días de la Iglesia católica y de las Iglesias, y desembocó en las declaraciones de las dos Iglesias alemanas sobre la elección permanente de Israel.

Actualmente estamos saturados de diálogos. Se quiere «entrar en conversación» con cada uno y, si es posible, con todos. La teología debe ser «relacional» y «comunicativa». El tema sobre el que hablamos no es tan importante; más importante es la relación que establecemos en el diálogo. El medio es el fin. El diálogo de nuestros días no sirve a la verdad, como las disputas de la época de la Reforma y las declaraciones de la Iglesia confesante en la Alemania nazi, sino a la comunidad. Estos diálogos que buscan la comunidad van hoy de una

Iglesia a otra y de una religión a otra. Al mismo tiempo, surgen disputas sobre la búsqueda de la verdad en todas las Iglesias y religiones entre conservadores y progresistas, entre fundamentalistas y relativistas. ¿Por qué están separados actualmente los diálogos que buscan la comunidad y las disputas que buscan la verdad? ¿Es que ya no van de la mano comunidad y verdad?

En tiempos pasados la gente se quejaba de la beligerancia de los teólogos (*rabies theologorum*); actualmente, la teología se ha convertido en algo tan inofensivo que apenas encuentra eco en la opinión pública. En primer lugar, tenemos que volver a aprender a decir «no». Una disputa puede sacar a la luz más verdad que un diálogo tolerante. Necesitamos una cultura teológica de la controversia con determinación y respeto —por amor a la verdad—. Una teología sin carácter confesional carece de valor y el diálogo teológico degenera en un puro intercambio de opiniones. Martín Lutero representó una cultura de la controversia ruda en la época del grobianismo. ¿Cómo sería una cultura de la controversia no ruda en la teología?

II. La unidad de la Iglesia o sobre el papado general de todos los creyentes²

La «unidad» es un don y una tarea de cada Iglesia, de cada comunidad y de todos los cristianos en el nombre de la Trinidad. Desde Martín Lutero aprendieron las Iglesias evangélicas el «sacerdocio general de todos los creyentes», que yo prefiero denominar «sacerdocio común». Lutero había explicado que «todo el que está bautizado está consagrado ya como sacerdote y papa». Ha llegado el momento de llevar a cabo el papado general y común de todos los creyentes. El «servicio a la unidad de la Iglesia» no es solamente una tarea del obispo de Roma, sino de todos los creyentes. Pese a la pluralización de las Iglesias no católico-romanas, nosotros creemos, no obstante, en la «Iglesia una» de Cristo, y tenemos presente la oración sacerdo-

² Remito para esta parte a la conferencia de Johannes Brosseder, «Ökumene baut Brücken. Ökumene auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017», Múnich 2014, https://www.wir-sind-kirche.de/files/2149_GR_Brosseder.pdf

tal de Jesús: «Que todos sean uno» (Jn 17,21). También las Iglesias evangélicas son la «Iglesia una y católica» de la común confesión de la fe (Nicea 325). Nosotros lo creemos, pero luego no lo ponemos en práctica. La Reforma se inició como reforma católica de la «única» Iglesia. Solo cuando los príncipes y las autoridades se apropiaron de la reforma eclesial y expulsaron a los obispos, se produjo entonces una Reforma protestante en 1530. El movimiento ecuménico actual vuelve a recordarnos nuestro común carácter católico.

El lado político del papado, el Estado Pontificio y las nunciaturas, no pertenecen esencialmente al «servicio de la unidad» de la Iglesia. No solo son los protestantes los que desean una forma de papado previa al período constantiniano. En tal caso, las Iglesias evangélicas podrían aceptar también el servicio a la unidad del obispo de Roma. Al fin y al cabo, la Iglesia católica y las comunidades católicas son también Iglesia y comunidades del Evangelio, y, por consiguiente, las aceptamos como «Iglesias evangélicas». ¿Cómo funciona el servicio a la unidad? En el movimiento ecuménico todos hemos tenido la misma experiencia: «Cuanto más nos acercamos a Cristo, más nos acercamos unos a otros».

Unidad y catolicidad son dos características diferentes de la Iglesia que tiene su origen en la Trinidad. Si hablamos de la «unidad», nos referimos a la unidad interna de la Iglesia en el Espíritu de Dios mediante la Palabra y el sacramento, mientras que con la catolicidad, en mi opinión, expresamos su horizonte y carácter universal. Ahora bien, lo «católico», «lo abarcador de todo», o lo «universal» o lo «común», es solamente el Reino de Dios, no la Iglesia de Cristo. De ahí surge la propia concepción de la Iglesia como anticipación e inicio del Reino de Cristo en este mundo. Israel en su totalidad no es un pueblo entre los pueblos de la Iglesia del Evangelio, sino que es un pueblo real del reino mesiánico futuro. La Iglesia reconoce que Israel es la primera, y hasta ese futuro, anticipación permanente del reino mesiánico en la historia del mundo. De lo cual se sigue que no puede darse una misión a los judíos, sino estimular el judaísmo según el «principio esperanza» de sus grandes profetas.

Las Iglesias de la Reforma renegaron de Roma, porque fueron proscritas por Roma, y se convirtieron en Iglesias estatales. En 1555

se logró la paz en las tierras alemanas solo bajo el lema «cuius regio, eius religio». Un paso hacia la unidad de la Iglesia se daría cuando las Iglesias evangélicas fueran independientes. Después de las experiencias con el Estado nazi, la Iglesia evangélica de Alemania cambió de nombre: dejó de entenderse como la Iglesia Evangélica Alemana (DEK, por sus siglas en alemán) para denominarse Iglesia Evangélica en Alemania (EKD). «Aleman» dejó de ser un signo para convertirse en un lugar, en el que existe la única Iglesia universal. El primer lugar lo ocupa el Evangelio, luego la Iglesia y después Alemania. ¿Dónde se encuentra en la Iglesia evangélica el «servicio a la unidad»? Después de todo, nosotros creemos, con la confesión común de la fe, en la «Iglesia una, santa, católica y apostólica».

III. Reforma «solo por la fe»: los anabaptistas³

¿Quiénes fueron los anabaptistas y por qué fueron perseguidos por católicos y protestantes? Lutero los denominaba «idealistas», mientras que los historiadores se refieren a ellos como «el ala izquierda de la Reforma». Yo pienso que eran el único movimiento de reforma «solo por la fe». Ellos se llamaban a sí mismos «Los hijos de Dios». Me refiero a los anabaptistas pacíficos, no a los que combatieron en Múnster en 1534. Los reformadores creían en las leyes y las tradiciones del «Sacro Imperio romano de la nación alemana»: el cristianismo era para ellos la religión del Imperio, y el *Sacrum Imperium* era el reino milenarista de Cristo. Solo los anabaptistas rechazaron los fundamentos de la religión imperial cristiana, como también el uso de la espada, «pues Jesús prohíbe la violencia de la espada». Rechazaban el juramento, «pues Jesús prohíbe jurar a los suyos». Se oponían a formar parte de la autoridad mundana, «pues no le está permitido a un cristiano ejercer la autoridad». Estas referencias al sermón de la montaña se encuentran en la confesión de Schleithem de 1527, que Michael Sattler había redactado como «siete artículos relacionados con la unión fraternal de algunos hijos de Dios». Cuando en el interrogatorio al que fue sometido en Rotemburgo sostenía que «no había que oponer resistencia a los tur-

³ Cf. Heinold Fast (ed.), *Der linke Flügel der Reformation*, Schünemann, Bremen 1962.

cos, pues está escrito: “No matarás”», quedó públicamente claro el peligro que tenían los pacíficos anabaptistas, pues gozaban de gran popularidad entre el pueblo. Por eso Michael Sattler fue ejecutado públicamente y brutalmente en Rotemburgo el 20 de mayo de 1527. Su esposa Margaretha se opuso a todos los intentos de salvamento y se ahogó en el río Neckar. Michael Sattler había sido prior en el famoso monasterio de San Pedro en la Selva Negra. Tenía una buena formación teológica y humanística. En 1525 pasó un corto tiempo entre los campesinos rebeldes de Memmingen, y, posteriormente, se unió a los anabaptistas en Zúrich. Su lema era: «Los cristianos están completamente tranquilos y confían en su Padre celestial sin el superficial armamento mundano». Como él y su mujer, los anabaptistas fueron los mártires del tiempo de la Reforma. Uno de sus himnos comienza con las siguientes palabras: «¡Qué dulce es la muerte para los santos...!». Menno Simons y los menonitas sostuvieron y sostienen hasta el presente este movimiento de la Reforma. Actualmente los llamamos «las Iglesias históricas de la paz». Lo cual debe tener consecuencias: la Federación Luterana Mundial pidió perdón a los menonitas por las condenas y las persecuciones que sufrieron en tiempos de la Reforma. Las Iglesias luteranas deben revisar el artículo 16 de la Confessio Augustana o declararlo inválido. Sin esta revisión no debería ordenarse ningún candidato más a esta confesión. Los luteranos de la época de la Reforma querían convertir las espadas en «espadas cristianas» para «hacer la guerra de forma legítima» (CA art. 16). Los anabaptistas se replegaron en los lugares de fraternidad y solo querían dedicarse a los «arados». ¿Y quién hace «de las espadas arados», como promete Is 2,4? Al fin y al cabo, Jesús no declara bienaventurados a los «pacíficos», sino a los «constructores de la paz» (Mt 5,9).

IV. Justificación de la víctima del pecado⁴

En el centro de la teología reformada, la doctrina de la justificación, falta algo. Lo han sacado a la luz en Alemania los casos de

⁴ Cf. Jürgen Moltmann, «Gerechtigkeit für Opfer und Täter», en *id.*, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser, München 1991, pp. 74-89.

abusos en las Iglesias y las escuelas. Hasta ahora sabemos, en la Iglesia y en la opinión pública, cómo lidiar con los autores del mal, pero estamos desorientados ante el sufrimiento de las víctimas. Tanto en la Iglesia como en la opinión pública nos centramos más en los autores de los delitos y olvidamos a las víctimas. La doctrina reformada de la justificación tiene su origen en el concepto medieval del sacramento de la penitencia. El poder del mal se denomina «pecado». Nosotros hablamos del «perdón de los pecados solo por gracia y solo mediante la fe». Esto es también importante, pero es solo la mitad de la verdad: el pecador es quien obra el mal, pero ¿dónde se encuentran las víctimas de sus pecados? Oramos diciendo: «Perdónanos nuestra culpa», pero ¿dónde aparecen las víctimas de nuestra culpa? El sacramento de la penitencia está unilateralmente orientado hacia el culpable y la doctrina reformada de la justificación se olvida de la víctima. Aquí se produce un vacío en la doctrina cristiana de la gracia. La teología católica de la liberación es la primera teología que comienza con las víctimas, con los pobres.

La misma doctrina sobre el pecado del apóstol Pablo es unilateral: «El bien, que quiero hacer, no lo hago, sino que hago el mal que no quiero» (Rom 7,10). ¿Por qué no tiene en cuenta a aquellos a quienes ha hecho mal y no les ha hecho el bien? ¿Por qué se preocupa solo de sí mismo? En los Salmos del Antiguo Testamento descubrimos que la justicia de Dios no solo se realiza perdonando los pecados, sino también poniéndose de parte de las víctimas de los pecadores: «Él hace justicia a quienes sufren la violencia» (Sal 103,6; 146,7; 82,3-4). La justicia de Dios no es solamente una justicia que constata el «bien» y el «mal». Tampoco es solamente una justicia que recompensa a los buenos y castiga a los malos. En cuanto justicia de Dios es una justicia creadora: para las víctimas del pecado es una justicia que restablece la justicia; para los autores del pecado es una justicia que hace justicia.

Para los pecadores existe el antiguo y conservado ritual de la penitencia. Para las víctimas aún tenemos que buscar el ritual correspondiente. Nos orientamos siguiendo los tres pasos de la conversión del autor del mal. 1) El primer paso es el paso a la luz de la verdad (*confessio oris*). Puesto que la confesión de la culpa está

siempre vinculada a la humillación propia, se necesita un espacio protector en el que esté ya presente la esperanza del perdón. Identificamos los pecados por ley de Dios y los confesamos a la luz del Evangelio. A los autores del mal y a los que omiten hacer el bien se les enseña a recordar a sus víctimas. Ellos tienen que mirarse a través de los ojos de sus víctimas. 2) El segundo paso es el cambio o conversión (*contritio cordis*). El arrepentimiento es solamente un aspecto de la conversión del mal al bien o de la muerte a la vida. Actualmente a lo personal se agrega también lo social y lo político: la ruptura con los sistemas injustos que producen muerte. 3. Finalmente, es importante la «reparación» (*satisfactio operum*) para poder comenzar una nueva unión entre los autores del mal y las víctimas.

¿Cómo podríamos concebir un ritual para la justificación de las víctimas del pecado? 1) El primer paso se parece a la penitencia: *confessio oris*. La pena, la vergüenza y la humillación anímica impiden hablar a las víctimas. Estas necesitan un espacio protector y una comunidad con los oídos abiertos a quien poderle contar sus sufrimientos para liberarse de ellos. Necesitan que se les reconozca su sufrimiento para volver a conseguir su autoestima. La confesión de la culpa de los autores del mal puede ayudar. Pero no tienen que esperar a esta. En el Dios «que hace justicia a quienes sufren la violencia» vuelven a encontrar su dignidad personal. No tienen que ser eternamente «víctimas». 2) El segundo paso consiste también en una conversión del odio hacia uno mismo y la auto-compasión para vivir caminando en posición erguida y con la cabeza alta. En el Dios en el que triunfa la vida se encuentra también el amor a la propia vida y a la vida de los demás. 3) Lo que hace libres no es la venganza, sino el perdón. Si al mal se responde con mal no se consigue ninguna justicia, sino solamente la duplicación del mal. «No te dejes vencer por el mal», dice acertadamente Pablo. Tampoco debe devolverse el mal con mal. «Sino vence al mal con el bien» (Rom 12,24). El perdón es también un acto de autocuración: vencemos el mal que nos invade. Con el perdón de la culpa se pone fin a la obsesión de la víctima con el autor del daño.

V. Reforma de la fe: formación de la esperanza⁵

Es importante reconocer los límites de la Reforma del siglo XVI, para superarlos ecuménicamente.

1) La Reforma se produjo solamente en la Iglesia latina occidental y no afectó a las Iglesias ortodoxas orientales. 2) La Reforma se produjo en las tradiciones y las leyes del «Sacro Imperio Romano de la nación alemana». Los reformadores se mantuvieron en el *corpus christianum*, que solo fue traspasado por los anabaptistas. 3) Como indica su nombre, la Reforma estaba relacionada con una cristiandad ya existente, no con una cristiandad futura. Fue una reforma de la fe, no una misión de la esperanza. Mientras que Lutero y Melanchthon enseñaban en Wittenberg, Francisco Javier en Asia y Las Casas en América evangelizaban a los pueblos recién descubiertos veinticinco años antes de la Reforma, y el emperador Carlos V luchaba contra el Imperio otomano. Desde una perspectiva política internacional, la Reforma fue un acontecimiento intraeuropeo.

¿Qué expectativas de futuro albergaban Lutero y Melanchthon en Wittenberg? Ellos se mantenían en el marco legal del Sacro Imperio y compartían su imagen de la historia del mundo y del apocalipsis. La historia del mundo es semejante a una revelación del plan salvífico de Dios, aplicando los seis días de la creación a la edad de la historia del mundo. Para los cronistas cristianos tuvo una gran relevancia un pasaje del Talmud: «En la escuela de Elías se enseña: 6.000 años durará el mundo, 2.000 años el caos, 2.000 años la Torá y 2.000 años el tiempo mesiánico. Sin embargo, debido a nuestros muchos pecados se prolongarán algunos de estos años». Lutero antepuso este dicho en su último libro *Supputatio annorum mundi* de

⁵ Cf. Werner Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Mohr, Tübinga 1958. Sobre Lutero y la historiografía sobre la reforma, ibíd., 257-304. Sobre la doctrina de las edades del mundo y los «quintomonarquianos», cf. Jürgen Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2004, pp. 191-196; Jürgen Moltmann, «Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist chiliastischer Theologie», en íd., *Hoffen und Denken. Beiträge zur Zukunft der Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2016, pp. 111-135.

1545, al igual que aparece también al comienzo de la famosa crónica del mundo del médico Carion titulada *Chronicon Carionis*. Este autor tradujo el número de las edades del mundo en perspectiva luterana: «2.000 años *ante legem*, 2.000 *sub lege*, 2.000 *sub gratia*».

Los turcos otomanos llegaron a las puertas de Viena en 1529. Melanchton interpretó la situación como la concentración de los pueblos del final de los tiempos, es decir, de «Gog y Magog» (Ap 20,7-12). En este caso no es importante lo apocalíptico, sino la identificación del «Sacro Imperio Romano de la nación alemana» con el «reino de mil años» de Cristo. Pues, después de los mil años, las potencias demoníacas atacarán «el campamento de los santos y la ciudad amada» (cf. Ap 20,9). Quien exista al final del reino de mil años, solo verá ante sí el final del mundo. ¿Por qué se aferraron los de Wittenberg a esta doctrina abstracta de las eras del mundo y su apocalíptica, y no vieron el futuro de Dios como el apóstol Pablo, es decir, a la luz de la resurrección de Cristo? Sospecho que debido a la limitación agustiniana de la teología con respecto a Dios y al alma en forma de «el Dios gracioso y el alma pecadora». De ella se sigue una doctrina de los dos reinos, según la cual el reino mundano, de acuerdo con la doctrina de las eras del mundo, avanza hacia su fin. No olvidemos que Lutero había radicalizado la teología de la encarnación, favorita en la Iglesia occidental, mediante la teología de la cruz. Con ella el Viernes Santo se convirtió en la tradición luterana en el mayor día de fiesta.

Toda escatología de la esperanza comienza con la resurrección de Cristo y contempla la historia del mundo a la luz de este comienzo del «mundo futuro» de Dios, como afirma el credo niceno. No solo la fe es pura gracia, sino también el «renacimiento a una esperanza viva» (1 Pe 1,3). «La fe es confianza firme en lo que se espera» (Heb 11,1). A la reforma de la fe debe seguir una formación en la esperanza en el reino de Dios, y la Iglesia de Cristo debe cumplir con una misión para el futuro de la humanidad y de la Tierra.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

¿LAS ABADESAS COMO MODELOS
PARA EL DIACONADO DE LA MUJER?
Comprobaciones históricas

I. ¿Están las mujeres realmente incapacitadas para ser ordenadas?

Solo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación». Con esta inequívoca formulación del canon 1024 del actual CIC se acentúa una larga tradición, fundada en los padres de la Iglesia, los teólogos y los papas, desde Tertuliano pasando por Tomás de Aquino hasta llegar a Juan Pablo II, que excluye al género femenino del ministerio ordenado sacramental. Esta incapacidad para la ordenación de las mujeres, fundamentada en última instancia en la biología, es continuamente causa de discusiones. Las partidarias y los partidarios de la ordenación sacramental de las mujeres argumentan que el canon 1024 no pertenece al derecho divino, sino al derecho eclesiástico, por lo que el Papa puede dispensar de él. En el debate chocan entre sí argumentos jurídicos, históricos y dogmáticos, que hacen difícil llegar a un consenso.

* SARAH RÖTTGER nació en Haltern. Estudió entre 2005 y 2012 Filología Alemana y Enseñanza Religiosa Católica (grado en Humanidades y máster en Educación) como también Teología Católica (posgrado) en la Universidad de Münster. Escribió su tesina de licenciatura en la especialidad de Historia de la Iglesia sobre las predicaciones de adviento del cardenal Faulhaber en 1933. Un resumen del trabajo se publicó en 2013 en la colección *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*. En su tesis doctoral abordó la reforma del ritual de ordenación de las abadesas después del Concilio Vaticano II. Desde 2013 trabaja de asistente científica en la cátedra de Historia de la Iglesia medieval y moderna del Prof. Dr. Hubert Wolf en Münster.

Dirección: Westfälische Wilhelms-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: sarah.roettger@uni-muenster.de

Con la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, del 22 de mayo de 1994, el papa Juan Pablo II cerró las puertas al ministerio sacerdotal de las mujeres. La Iglesia no «posee en modo alguno el poder... para conferir a las mujeres la ordenación sacerdotal», se lee en ella. Esta decisión debe ser sostenida como definitiva por los fieles de la Iglesia, tal como corroboró adicionalmente un «Responsum» de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 28 de octubre de 1995. Según estos documentos, esta doctrina está probada por la Escritura y la Tradición y es proclamada infaliblemente por el Magisterio universal. Por eso tiene un carácter definitivo y pertenece al depósito de la fe¹. Desde entonces se han silenciado las demandas de un sacerdocio femenino.

Sin embargo, no por ello se han extinguido las aspiraciones a una ordenación (sacramental) de las mujeres, pero se han transformado en pedir al menos el diaconado femenino. Han fracasado ya numerosas iniciativas². Pese a todo, las defensoras y los defensores siguen luchando por un diaconado de las mujeres, alentados finalmente por la decisión del papa Francisco de crear una comisión para el estudio del tema. Hay diversas valoraciones sobre hasta qué punto *Ordinatio sacerdotalis* no excluye también definitivamente a las mujeres del diaconado. El centro y la piedra angular se encuentra en la cuestión de cómo debe concebirse la vinculación del diaconado con el sacerdocio. La discusión sobre el diaconado de las mujeres oscila entre si el diaconado de las mujeres puede concebirse a partir del sacramento del orden tripartito o al margen de este³.

II. Las mujeres ordenadas en la historia

Pese a la incapacidad de ordenar mujeres, definida oficialmente, en la historia de la Iglesia conocemos numerosas «ordenaciones»⁴ que

¹ AAS 87 (1995) p. 1114.

² Para una visión de conjunto cf. Düren, *Versuch*, pp. 150-171.

³ Cf. Ansorge, *Diakonat*; Hauke, *Diskussion*.

⁴ En este artículo se utiliza el concepto «ordenación» en el sentido de un nombramiento oficial, sin determinar por ello la forma en que se confiere (sacramental o no). En lengua alemana se habla en este sentido de la «ordenación de

también fueron conferidas a las mujeres. Los testimonios proceden del primer milenio. Encontramos documentados rituales de ordenación de viudas, vírgenes, abadesas y también diáconas o diaconisas.

En particular, se menciona a las diaconisas y su ordenación en la discusión para una (re)instauración del diaconado femenino. Desde el punto de vista bíblico se remite a Febe (Rom 16,1-2), que ejercía un ministerio en la comunidad de Cencreas⁵. La Didascalia⁶ prueba que en la Iglesia siria del siglo IV se nombra a una diácona. Esta asume las tareas que el diácono no podía realizar por causa del decoro⁷. Las Constituciones Apostólicas, a finales del siglo IV, transmiten un rito de ordenación de diáconas⁸. En este caso el ministerio de la diaconisa, como el de los ministros más altos e inferiores, es transferido por el obispo mediante la imposición de manos y la oración de consagración con la invocación del Espíritu Santo. En la Iglesia occidental son clásicos el «Ordo romanus IX»⁹ y el «Ordo romanus», según la edición realizada por M. Hittorp, como testimonios a favor de la ordenación de diáconas. En Hittorp se encuentra un «Ordo ad diaconam faciendam»¹⁰. La diácona recibe una bendición del obispo. Forman parte de la ceremonia una letanía con *prostratio* y una oración en *modo praeprationis*. La diácona recibe la estola y el velo, como también un anillo y un collar.

Sin embargo, en la discusión queda cada vez más claro que las diáconas de la historia en su manifestación pluriforme apenas pueden servir en general como argumento para la instauración o incluso la reinstauración de un diaconado femenino. Las funciones de las antiguas diáconas como asistentes para el bautismo de las mujeres, por ejemplo, son intransferibles a la situación actual. Además, en las fuentes encontramos también el problema de que las mujeres son

las abadesas». Cuando digo «ordenación sacramental» me refiero a una ordenación en analogía con la de los diáconos, sacerdotes y obispos.

⁵ Cf. Reiningger, *Diakonat*, pp. 62-66.

⁶ Mayer, *Monumenta*, pp. 18-25.

⁷ Cf. Kalsbach, *Diakonissen*, pp. 25s.

⁸ Mayer, *Monumenta*, pp. 18-26.

⁹ PL LXXVIII, 1003-1010, aquí se habla de las «*diaconissae*», 1005.

¹⁰ Hittorp, *officiis*, pp. 144s.

casi siempre excluidas del servicio del altar¹¹. El diaconado de la mujer en la Iglesia primitiva puede, por consiguiente, proporcionar solo un «insuficiente fundamento» para su instauración actual¹².

No obstante, encontramos en la historia otro grupo importante de mujeres que no solo recibían una ordenación con oración e imposición de manos, sino que además eran investidas de una enorme potestad de jurisdicción. Nos referimos a las abadesas. ¿Nos pueden valer como modelo para un diaconado femenino?

III. Abadesas y ordenación

Las huellas de la ordenación de abadesas se remontan hasta el siglo VI. El papa Gregorio Magno (590-604) escribe una carta a Respecta, la abadesa del monasterio de Marsella fundado en honor de san Casiano, en la que dice que la nueva abadesa que sea elegida debe ser ordenada («ordinetur») por el obispo del lugar¹³. En otro escrito escribe también Gregorio a una abadesa llamada Thalassia sobre la ordenación de las abadesas. Gregorio indica también aquí que la abadesa electa del monasterio de Santa María debe ser ordenada «según lo previsto»¹⁴. El capítulo 64 de la Regla de san Benito se encuentra bajo el título «de ordinando abbate». Se discute si el autor de la Regla conocía un ritual específico para la ordenación de abades y abadesas. Sin embargo, algunos opinan que conocía una especie de ritual de institución ministerial mediante la intervención de un obispo¹⁵. La Regla Maestra, que, según el consenso actual entre los especialistas, sirvió de

¹¹ Cf., por ejemplo, *Const. Apost.* VIII, 28. Una excepción exclusiva se encuentra en las Iglesias monofisitas. En ellas podían las diaconisas, en una liturgia realizada por mujeres, proclamar las lecturas (también el Evangelio), utilizar el incensario en la liturgia, poner el vino y el agua en el cáliz e incluso distribuir la sagrada comunión, pero solamente a sí mismas, a las monjas, a las mujeres y a los niños hasta los cinco años. Cf., Funk, *Klerikale Frauen?*, p. 278.

¹² Stritzky, *Dienst*, p. 154.

¹³ Ep. XII., Lib. VII; PL 77, 866s.

¹⁴ Ep. IX, Lib. XIII; PL 77, 1265s.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Hegglin, *Der Benediktinische Abt*, pp. 48s.

modelo para la Regla de san Benito, describe detalladamente en los capítulos 93 y 94 el nombramiento y la bendición del abad¹⁶.

El «Sacramentarium Gregorianum» transmite una breve oración comunitaria para la ordenación de los abades y abadesas, en la que se pide por las siervas de Dios, que «nosotros hemos elegido para dirección de las almas»¹⁷. El Sacramentario de Gellone transmite otras dos oraciones para la ordenación del abad y de la abadesa, y una tercera exclusivamente dedicada a la ordenación de las abadesas¹⁸. Menciona a Miriam, la hermana de Moisés, y pide la gracia para la abadesa, que es colocada «materna in cathedra», por consiguiente, en la sede que se le asigna como madre.

Estas cuatro oraciones fueron integradas en el siglo x en el Pontifical de Maguncia¹⁹. En este se recoge también por primera vez una imposición de manos sobre las abadesas. Hasta la reforma del rito después del Concilio Vaticano II, las abadesas eran ordenadas con el rito que incluía una oración y la imposición de manos. El Pontifical Romano postridentino de 1595/1596, que fue prescrito como vinculante para toda la Iglesia, muestra un rito impresionante, que en gran parte se parecía a la ordenación de los obispos. Sobre la abadesa se pronunciaba una solemne oración de ordenación, el obispo le imponía las manos sobre la cabeza y ella recibía las insignias pontificales como el báculo, el anillo y el pectoral.

Los paralelismos no solo se mostraban en el rito de ordenación. Algunas abadesas tenían también una inmensa potestad de jurisdicción eclesiástica que se asemejaba a la de un obispo. Son famosas, por ejemplo, las abadesas de Herford, Essen, Quedlinburg, pero también las de Las Huelgas y Conversano, que como dueñas poderosas gobernaban con pleno poder un territorio secular y eclesiástico, que les correspondía como gobernantes eclesiásticos. Otorgaban prebendas, nombraban párrocos y capellanes, y les otorgaban el cuidado de las almas. Daban permiso para celebrar y confesar y concedían el poder

¹⁶ Frank, *Magisterregel*.

¹⁷ Lietzmann (ed.), *Gregorianum*, p. 128.

¹⁸ Cf. Dumas (ed.), *Liber Sacramentorum*, vol. 1, pp. 399-401.

¹⁹ Vogel (ed.), *Pontifical I*, pp. 76-82.

de predicación. Sin el permiso de la abadesa de Las Huelgas ningún obispo podía realizar actividad episcopal alguna en el territorio que pertenecía a la jurisdicción del monasterio²⁰.

IV. *¿Actuar in persona Christi?*

No sorprende que algunas abadesas pudieran entender, en ocasiones, su bendición solemne como una ordenación sacramental, y que se vieran facultadas, por ejemplo, para oír confesiones, impartir bendiciones, que está de hecho reservado a un sacerdote, ordenar a religiosas y proclamar y predicar el Evangelio²¹. De la condena y prohibición de estas actividades litúrgicas deducimos que se practicaban. Así, por ejemplo, los Concilios de Aquisgrán (789) y de París (819) prohibieron que las abadesas celebraran las bendiciones y las imposiciones del velo a las novicias²².

Hegglin explica que san Benito quería que en su monasterio se reprodujera en pequeño la Iglesia de Cristo²³. Su Regla define en el segundo capítulo al abad (y, por consiguiente, también a la abadesa) como representante de Cristo en el monasterio (RB 2,2; cf. también 63,13). Como el abad, la abadesa es también pastora (RB 2,7), maestra (2,24), jueza (RB 3,2; 24,2) y médica (RB 27,2) en el monasterio. Ella ejerce su ministerio «por orden y autorización del Señor»²⁴. «La obediencia que se tributa a los superiores, al mismo Dios se tributa», leemos en el capítulo quinto (RB 5,15). El abad y la abadesa solo «pueden enseñar o ejercer el mando, que corresponde a la instrucción del Señor» (RB 2,4). A la abadesa le compete el cuidado pastoral de las almas a ella confiadas. La Regla impone grandes exigencias a los representantes, masculino y femenino, de Cristo en el monasterio, tanto en su comportamiento moral como en sus tareas de gobierno.

²⁰ Cf. Wolf, *Krypta*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, pp. 48s.

²² Cf. Berger, *Frauen*, p. 69.

²³ Cf. Hegglin, *Abt*, pp. 27s.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

Sin embargo, la paridad de género termina también en este caso en el servicio del altar. Como a las diáconas y a todas las demás mujeres, también a las abadesas se les prohibió toda jurisdicción que contara con el denominado poder de las llaves, es decir, la administración del sacramento de la penitencia y la potestad jurídica para, por ejemplo, dictar excomuniones²⁵, que no cambió nada con la ordenación de las abadesas. De ningún modo podían presidir las celebraciones eucarísticas. A diferencia de los abades, que, en contra de la intención original de san Benito, a partir de la Alta Edad Media comenzaron cada vez más a hacerse sacerdotes²⁶.

Lo anterior significa que, aun cuando las abadesas recibieran una ordenación con oración e imposición de manos, esta acción de ordenación debe diferenciarse del orden sacramental. La ordenación de las abadesas no les confería en ningún momento la facultad de actuar a partir del ámbito de la *potestas ordinis*. Esto demuestra, en particular comparándola con la ordenación del abad, que curiosamente mediante su ordenación sacerdotal se le permitía, por ejemplo, confirmar o conferir órdenes a los novicios o monjes, como también ejercer acciones litúrgicas, para las que se exigía propiamente la ordenación episcopal. Estas circunstancias llevaron a que Rudolf Reinhard se preguntara si la ordenación del abad no era realmente una «ordenación episcopal *minor*»²⁷. En el caso de las abadesas no es pertinente esta pregunta, porque carecían de la ordenación sacerdotal y, por ser mujeres, estaban y siguen estando excluidas del servicio del altar.

V. ¿Valen las abadesas como modelo de un diaconado femenino?

La ordenación de la abadesa constituye una elección especial para ser la representante de Cristo en el monasterio. En el centro de la ordenación se encuentra, también en el ritual actual, una oración que invoca la bendición y la gracia de Dios sobre la abadesa para que lleve a cabo las tareas conferidas. Este «*spiritus benedictionis*» im-

²⁵ Bowe, *Superiores*, p. 24.

²⁶ Cf. Hegglin, *Abt*, p. 156, nota 227.

²⁷ Cf. Reinhard, *Bischofsweihe*.

prime un carácter en la abadesa «para toda su vida»²⁸. Su ordenación se considera como un «sacramental» que expresa el rango y la importancia de su ministerio²⁹.

En la reunión de primavera de la Conferencia Episcopal Alemana, en 2013, el cardenal Walter Kasper propuso la idea de una diácona que recibiera su delegación con una bendición parecida a la que se realiza en una ordenación de abadesas y desempeñara el ministerio de la caridad, de la diaconía y de la liturgia³⁰. Muchos no consideran suficiente este planteamiento, pero, frente a las decisiones magisteriales sobre el sacramento del orden como también frente al canon 1024, este planteamiento de crear un ministerio ajeno al orden sacerdotal está al menos en conformidad con el derecho canónico y con el dogma. No obstante, debe tenerse claro que se trata de la nueva creación de un ministerio. Sin embargo, las diáconas de la historia pueden proporcionarnos un argumento. Su existencia muestra que era posible crear un ministerio según la necesidad pastoral y que las ministras fueran provistas de una bendición especial.

La cuestión de si las abadesas y su ordenación pueden servir de modelo para una diácona de este tipo estaría relacionada con la definición exacta del nuevo ministerio. En todo caso, sería de desear que también se invocara sobre la diácona la bendición y la gracia de Dios para la realización de su ministerio. En este sentido, la ordenación de las abadesas constituye claramente un modelo a seguir.

Pero lo que las abadesas históricas muestran de forma impresionante es que, a más tardar con la doctrina de la *sacra potestas* del Concilio Vaticano II, era posible que las mujeres «incapaces de ser ordenadas» pudieran poseer una enorme jurisdicción. Solo la doctrina del concilio de una potestad sagrada, según la cual la jurisdicción espiritual se fundamenta plenamente en la ordenación sacramental, hizo imposible continuar con lo anterior. Cuando se abordan las cuestiones sobre la futura función de dirección, se plantea aquí, más bien, la pregunta sobre si no podrían ser las abadesas un modelo para las mujeres si-

²⁸ Frei, *Äbtissinnenweihe*, p. 238.

²⁹ Cf. Hegglin, *Abt*, p. 154.

³⁰ Cf. «Die Tagespost», 23 de febrero de 2013.

tuadas en puestos de dirección de la Iglesia. Queda en suspenso si llamamos «diáconas» a estas mujeres y si se les confiere el ministerio mediante una bendición. Sin embargo, para la discusión sobre el diaconado de la mujer, las abadesas muestran que hubo y hay mujeres que actúan en representación de Cristo, que reciben una particular ordenación y que también, sin ser ordenadas de sacerdotes, podían y pueden tener la presidencia de una «Iglesia a pequeña escala».

Bibliografía

AAS 87 (1995).

Ansorge, Dirk, «Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand», en Teresa Berger y Albert Gerhards (eds.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, pp. 31-65.

Berger, Teresa, *Sei gesegnet meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen. Praktische Impulse. Theologische Vergewisserungen*, Würzburg 1999.

Bowe, Thomas J., *Religious Superioresses. A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington D.C. 1946.

Die sogenannten Apostolischen Constitutionen und Canonen, trad. de Ferdinand Boxler, Kempten 1874.

«Die Tagespost», 23 de febrero de 2013.

Dumas, André (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, 2 vols., Turnhout, Brepols 1981 (CSSL 159).

Düren, Sabine, «Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentale Diakonatsweihe zu ermöglichen», en Leo Scheffzyk (ed.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, pp. 149-231.

Frank, Karl Suso, *Die Magisterregel. Einführung und Übersetzung aus dem Lateinischen von Karl Suso Frank*, St. Ottilien 1989.

Frei, Judith, «“Bist du bereit, die dir anvertrauten Schwestern zu Gott zu führen?”. Die “Feier der Äbtissinnenweihe” im deutschen Pontifikale von 1994», en Winfried Haunerland et al. (eds.), *Manifestatio Ecclesiae* (Studien zur Pastoralliturgie 17), Ratisbona 2004, pp. 219-238.

Funk, Josef, «Klerikale Frauen?», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 14 (1963) 271-290.

Hauke, Manfred, «Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz», en Leo Scheffczyk (ed.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, pp. 11-65.

Hegglin, Benno, *Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 5), St. Ottilien 1961.

Hittorp, Melchior, *De divinis Catholicae Ecclesiae officii ac ministeriis*, Colonia 1568.

Kalsbach, Adolf, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen* (Religionswissenschaftliche Quellen und Studien, Suppl. 22), Friburgo de Brisgovia 1926.

Lietzmann, Hans (ed.), *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster ⁴1967.

Mayer, Josephine, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, Bonn 1938.

Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 78, París 1862.

Reinhard, Rudolf, «Die Abtsweihe – eine “kleine Bischofsweihe”?», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980) 83-88.

Reininger, Dorothea, *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999.

Stritzky, Maria Barbara von, «Der Dienst der Frau in der alten Kirche», *Liturgisches Jahrbuch* 28 (1978) 136-154.

Vogel, Cyrille (ed.), *Le Pontical Romano-Germanique du dixième siècle*, vol. 1: *Le texte*, Ciudad del Vaticano 1963.

Wolf, Hubert, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

JUSTICIA PARA LA VIDA DE LA PARROQUIA
El restablecimiento de las mujeres
en el diaconado ordenado¹

Introducción

La comunidad es la que lleva a Cristo al mundo. La parroquia es —o debería ser— el rostro misericordioso de Jesús, «una comunidad evangelizadora», que, como nos recuerda *Evangelii gaudium*, «asume la vida humana, tocando la carne su-

* La Dra. PHYLLIS ZAGANO es investigadora asociada temporal y profesora adjunta de Religión en la Universidad Hofstra (Hempstead, NY) y fundadora co-presidenta del Grupo de Estudios Católicos de la Academia Americana de Religión. Es autora o editora de veinte libros sobre temática religiosa. Destacamos los siguientes: *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church* (Crossroad, 2000), y el que recibió el premio de la Catholic Press Association y College Theology Society Annual Book Awards, titulado *Women & Catholicism: Gender, Communion, and Authority* (Macmillan, 2012), (Catholic Press Association Book Award); *Women Deacons: Past, Present, Future* (con Gary Macy y William T. Ditewig) (Paulist Press, 2011); *Women in Ministry: Emerging Questions on the Diaconate* (Paulist Press, 2012); *Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches* (tr. Cipriano Vagaggini) (Liturgical Press, 2013), y *Women Deacons? Essays with Answers* (Liturgical Press, 2016). El 2 de agosto de 2016 fue nombrada por el papa Francisco como miembro de la Pontificia Comisión para el Diaconado de las Mujeres.

Dirección: Department of Religion, 104 Heger Hall, 115 Hofstra University, Hempstead, NY 11549-1150 (Estados Unidos). Correo electrónico: phyllis.zagano@hofstra.edu

¹ Este artículo fue presentado en la sección de Teología Práctica en la reunión de la Catholic Theological Society of America, San Juan Puerto Rico, 11 de junio de 2016.

frente de Cristo en el pueblo»². La parroquia es el santuario —metafórico, real, o ambos a la vez— para personas reales, que viven y mueren, que ríen y lloran, que se encuentran a sí mismas entretejidas no solo con sus propias esperanzas y sueños, sino con las esperanzas y los sueños de quienes las rodean.

Ser santuario es la necesaria acción profética necesaria de la Iglesia. Pero, con o sin ella y los muchos esfuerzos elogiosos por aportar el ministerio de la Iglesia al Pueblo de Dios, el hecho de que las mujeres no puedan acceder legalmente a los ministerios que exigen el estado clerical refuerza la idea de que ellas son miembros indignos y de segunda clase de la Iglesia, y de la raza humana. La realidad de que las mujeres no puedan participar formalmente en los ministerios crea una disonancia cognitiva con el núcleo del mensaje cristiano, a saber, que todos hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios.

La estructura parroquial y el ministerio parroquial son actualmente incompletos, porque son históricamente deficientes y están en conflicto con las necesidades actuales de la Iglesia.

I. ¿Derechos, justicia, misericordia?

El debate extraeclesial sobre el restablecimiento de las mujeres en el ministerio ordenado del diaconado, o sobre si incluirlas en el presbiterado y en el episcopado, se centra a menudo en la cuestión de los derechos, implicando así que la inclusión en alguno o en todos estos órdenes es un hecho de justicia. Pero la discusión más profunda implica evocar las virtudes de la justicia y de la misericordia y avanzar más allá de los límites del derecho canónico y de la praxis eclesial.

No trataré del tema de la ordenación o consagración de las mujeres como sacerdotes y obispos. Pese a los renovados esfuerzos activistas —hubo un encuentro a favor de la ordenación de las mujeres en Roma en junio de 2016 que concluyó con una marcha hacia el

² Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 24, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Vaticano por la *Via della Conciliazione*—, la cuestión se mantiene definitivamente cerrada, al menos en opinión del papa Francisco.

Dado lo anterior, a nadie sorprendería que, al parecer, el papa Francisco prestara poca atención cuando Paul-André Durocher, arzobispo de Gatineau, en Quebec, sugirió en el sínodo del mes de octubre de 2015 que: 1) las personas casadas tuvieran un mayor protagonismo en la Iglesia, especialmente como predicadoras; 2) que las mujeres fueran incluidas en los órganos de gobierno de la Iglesia; 3) que se restableciera a las mujeres en el diaconado ordenado. El Papa (según se me ha dicho) levantó la cabeza al escuchar esta última propuesta³. He dicho que «al parecer» el Papa prestó poca atención, porque el 12 de mayo de 2016 respondió afirmativamente a la petición (previamente hecha) de la Unión Internacional de Superiores Generales para que creara una comisión que estudiara la ordenación de las mujeres como diáconas. Nombró a doce expertos para que formaran parte de la Pontificia Comisión sobre la ordenación de las mujeres.

El documento de estudio más reciente, patrocinado por la Congregación para la Doctrina de la Fe y publicado en ocho idiomas en la web del Vaticano además de su original en francés⁴, es el resultado de diez años de subcomisiones de la Comisión Teológica Internacional que han trabajado durante dos quinquenios diferentes. Según se dice, un primer documento terminado, impreso y fechado en 1997 no consiguió la firma del prefecto de entonces de la CDF, el cardenal Joseph Ratzinger. El segundo y último documento de estudio, concluido en 2002 por una subcomisión modificada en su composición, y dirigida por uno de los antiguos estudiantes del profesor Ratzinger⁵, es cuatro veces más extenso que el primero y llega a la decisión no concluyente de que «pertenece al ministerio de discernimiento

³ Conversación telefónica con la observadora en el Sínodo Dra. Moira McQueen, Universidad de San Miguel, Universidad de Toronto, 6 de junio de 2016.

⁴ Inglés, alemán, húngaro, italiano, polaco, portugués, ruso y español. Comisión Teológica Internacional, *El diaconado: evolución y perspectivas* (2002), en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_sp.html

⁵ Henrique de Noronha Galvão (nació en 1937), sacerdote, actualmente profesor emérito de la Universidad Católica de Lisboa.

que el Señor dio a su Iglesia pronunciarse con autoridad sobre esta cuestión», a saber, la readmisión de las mujeres en el diaconado ordenado.

II. Discernimiento sobre el diaconado de las mujeres

Parece que ha llegado la hora de concluir el discernimiento. La cuestión no es si las mujeres eran ordenadas como diáconas en el pasado, o incluso que las mujeres seguían siendo ordenadas recientemente en las Iglesias orientales. La cuestión es si el restablecimiento de la tradición de la ordenación diaconal de las mujeres haría justicia a las mujeres; no en términos de un «derecho» a la ordenación, sino del derecho de las mujeres a ser atendidas por mujeres ordenadas como extensión del ministerio episcopal.

¿Cómo harían justicia las diáconas a la parroquia? Las sugerencias de Durocher incluyen dos razones: 1) más predicadores casados; 2) presencia de las mujeres en el gobierno. Yo pienso que ambas se llevarían a cabo mediante el restablecimiento de las mujeres en el orden del diaconado.

¿Cómo afearía la negación del orden diaconal a las mujeres el rostro misericordioso de la Iglesia con respecto a las mujeres? Gerhard L. Müller, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, insiste en que las mujeres no pueden representar a Cristo⁶. Es uno de los muy pocos teólogos, que yo sepa, que sostienen que el género femenino no puede recibir la gracia y el carisma del orden porque las mujeres no son propiamente «sujetos» para recibir el sacramento⁷.

⁶ Véase Gerhard L. Müller, *Priesthood and Diaconate: The Recipient of the Sacrament of Holy Orders from the Perspective of Creation Theology and Christology*, tr. Michael J. Miller, Ignatius, 2002. Original alemán *Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Johannes Verlag, 2000.

⁷ La otra es Sara Butler, MSBT, profesora emérita de universidad y exmiembro de la Comisión Teológica Internacional, que transfirió su argumento en contra de la ordenación sacerdotal de la mujer a la ordenación como diácona.

Vemos aquí la dicotomía entre profecía y ley: la posición profética representada por Durocher se contrapone a la posición legalista tipificada por Müller. Esta es de hecho la escisión que golpea el corazón de la vida y el ministerio parroquial. Las mujeres ministras y las mujeres servidas pueden representar efectivamente al Señor Resucitado. Reconocer este hecho es inmediatamente justo y misericordioso. La representación de Cristo por las mujeres dinamita el concepto de «comunidad evangelizadora» y le permite, a nivel micro y macro, abrazar y tocar «la carne sufriente de Cristo en los otros»⁸. El impacto global de la Iglesia que anuncia tanto real como simbólicamente que las mujeres representan a Cristo Resucitado —que las mujeres están hechas a imagen y semejanza de Dios— sería extraordinario. Ordenar de diáconas a las mujeres podría cambiar el mundo.

En este artículo investigamos brevemente dos cuestiones: 1) ¿Implica o exige una acción actual la historia de las mujeres diáconas? y 2) ¿Mejoraría la ordenación de diáconas la vida y el ministerio parroquial?

1. ¿Implica o exige una acción actual la historia de las mujeres diáconas?

Existen abundantes pruebas históricas de que las mujeres fueron ordenadas de diáconas en muchas partes del mundo por obispos que usaban el mismo ritual o casi idéntico al utilizado para la ordenación de diáconos. Es un hecho probado que las mujeres recibieron el orden del diaconado. Un argumento en contra del restablecimiento de esta praxis es que la preponderancia de las pruebas históricas es anterior a la definición formal del sacramento, y, en consecuencia, a la extinción del diaconado como un ministerio independiente, al menos en Occidente. En efecto, en Occidente el diaconado fue subsumido en el *cursus honorum*, el camino hacia el sacerdocio. La Iglesia católica restableció el diaconado como una vocación permanente para hombres casados o célibes después del Concilio Vaticano II. Sin embargo, el Este ortodoxo y muchas Igle-

⁸ Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 24, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

sias católicas orientales mantuvieron y mantienen un diaconado específico. Las Iglesias armenias lo mantuvieron y aún lo mantienen, incluyendo a las mujeres.

La Iglesia católica, sin embargo, en nombre de toda la Iglesia católica (oriental y occidental), descarta reiteradamente la cuestión de la readmisión de las mujeres al diaconado. Si centramos nuestra mirada en los últimos sesenta años encontraremos que solo dos obispos plantearon la cuestión del diaconado de la mujer en el Concilio Vaticano II. Dos padres conciliares —uno de Perú y otro de Italia— hicieron esta propuesta. El obispo italiano añadió la restricción del celibato a las mujeres que se ordenaran⁹.

Después de concluir el Concilio, mientras que el papa Pablo VI promulgaba documentos sobre el restablecimiento del diaconado, se dice que había preguntado a la Comisión Teológica Internacional (CTI), o al menos a uno de sus miembros, el experto en liturgia oriental Cipriano Vagaggini, OSB Cam., sobre el diaconado femenino. La respuesta positiva de Vagaggini no llegó a plasmarse en un documento oficial de la CTI, sino como un denso artículo escrito en italiano y publicado en 1974 en *Orientalia Periodica Christiana*, la revista del Pontificio Instituto Oriental, cuyo director entonces era Robert F. Taft, SJ. Vagaggini decía «sí».

En otro lugar, Roger Gryson y Aimé Georges Martimort libraban la batalla de la historia en artículos escritos en francés, y publicaron libros con resultados un tanto contrapuestos. Mientras que Gryson era favorable al restablecimiento del diaconado femenino, Martimot no lo era, aunque decía que la cuestión no estaba cerrada¹⁰.

⁹ Obispo León Bonaventura de Uriarte Bengoa, OFM (1891-1970), de San Ramón, Perú, y obispo Giuseppe Ruotolo (1898-1970), de Ugento, Italia, *Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando; Series prima (antepaepa-ratoria)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-61) (ADA), II/II, 121.

¹⁰ Roger Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, tr. Jean Laporte and Mary Louise Hall, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1976 (orig.: *Le ministère des femmes dans L'Église ancienne: Recherches et synthèses*, Section d'histoire 4, J. Duculot, Gembloux 1972); Aimé Georges Martimort, *Deaconesses: An Historical Study*, tr. K. D. Whitehead, Ignatius Press, San Francisco, CA, 1986 (orig.: *Les diaconesses: Essai historique*, Edizioni Liturgiche, Roma 1982).

Resulta obvia la amplitud de las pruebas literarias, históricas, epigráficas, bíblicas y litúrgicas, a favor del diaconado de las mujeres. También es obvio que, desde el Concilio Vaticano II, la ausencia de respuestas oficiales se debe a que la estructura curial no pueda decir «no». La Curia simplemente no quiere decir «sí».

Pero ¿qué necesidad hay de ordenar diáconas a las mujeres? Numerosas tareas vinculadas al diaconado pueden ser realizadas por laicos. Pueden recibir facultades extraordinarias para presidir matrimonios. Pueden realizar tareas conferidas a los diáconos en *Lumen Gentium*: «llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir el rito de los funerales y sepultura»¹¹.

Si los laicos pueden hacer casi todo lo que hace un diácono ordenado, ¿qué sentido tiene ordenar de diáconas a las mujeres? Sencillamente, porque las mujeres ordenadas atenderían las necesidades de la Iglesia, aportarían justicia a la Iglesia y fortalecerían su rostro misericordioso.

2. ¿Mejoraría la ordenación de diáconas la vida y el ministerio parroquial?

¿Qué es lo que hace un diácono? Un reciente comentario analiza qué hace un diácono como clérigo ordenado que no puede hacer un

¹¹ *Lumen gentium*, n. 29, «En el grado inferior de la Jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos “no en orden al sacerdocio”, sino en orden al ministerio». Y prosigue el texto: «Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Es oficio propio del diácono, según le fuere asignado por la autoridad competente, administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir el rito de los funerales y sepultura. Dedicados a los oficios de la caridad y de la administración, recuerden los diáconos el aviso del bienaventurado Policarpo: “Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos”» (cita Mt 28,18s).

laico. Lo más importante es lo siguiente: a) El diácono puede obtener ciertos oficios que exigen el estado clerical, y realizar ciertos deberes, como ser único juez canónico; b) El diácono puede presidir bautismos y matrimonios; y c) El diácono puede hacer la homilía durante la celebración de la eucaristía en una iglesia pública o en una capilla¹².

a) Único juez

No existe ninguna disposición por la que alguien que no sea clérigo pueda ser el único juez en un proceso canónico. La exigencia es importante, pues los nuevos procedimientos de anulación, promulgados el 8 de diciembre de 2015, permiten la intervención de un solo juez, que debe ser clérigo, y sin necesidad de recurrir a segunda instancia¹³.

Los nuevos procesos de anulación constituyen actualmente una sorprendente necesidad de que haya mujeres diáconas en las diócesis. Mientras que el Canon de Derecho Canónico impide la supervisión o el juicio a sacerdotes por quienes no sean sacerdotes, y solo un sacerdote puede ser el vicario judicial, los nuevos procedimientos presentan la necesidad de mujeres diáconas que actúen como juezas únicas en los tribunales diocesanos. Además, aun cuando un tribunal pueda incluir dos jueces laicos, siempre debe estar presidido por un clérigo¹⁴.

b) Presidir bautizos y matrimonios

Las mujeres diáconas podrían presidir de forma ordinaria el bautismo y el matrimonio, aportando otra dimensión a la vida y al ministerio parroquial. Los laicos pueden realizar estas funciones, pero solo en circunstancias muy particulares. Por ejemplo, la Conferencia

¹² Canon 764.

¹³ Francisco, *Motu proprio, Mitis Iudex Dominus Iesus*, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html.

¹⁴ *Ibidem*.

Episcopal Estadounidense aprobó hace algún tiempo la posibilidad de que los obispos diocesanos (en realidad solo en Alaska) solicitaran sus rescriptos para permitir a personas laicas que presidieran de forma extraordinaria la celebración del matrimonio. En archidiócesis de Anchorage, al menos, se concedió dos veces el rescripto durante cinco años, y de nuevo lo obtuvo en 1999 sin fecha de finalización¹⁵.

Pensemos, en este contexto, en los territorios de misión y en la necesidad de ampliar la parroquia extraterritorialmente. Las mujeres ordenadas podrían bautizar y casar en lugares donde el sacerdote solo puede hacerse presente una o dos veces al año.

c) Predicación

La facultad que quizá atrae más la atención sobre el diaconado femenino es predicar en la misa. Ninguna ley permite que alguien que no sea clérigo pueda hacer la homilía en una celebración pública de la misa, salvo en las misas para niños, para las que el obispo diocesano puede darle el permiso a un laico¹⁶.

La predicación implica la doble cuestión neurálgica de la autoridad y la indumentaria. Un diácono que participa en la eucaristía se viste con estola, y a menudo, con dalmática. ¿Qué significaría una mujer revestida para la asamblea reunida en la liturgia? La confusión entre sacerdotes y diáconos no es nueva, pero el hecho de que apareciera revestida ante la asamblea y proclamara el Evangelio y después hiciera la homilía, haría justicia a la parroquia en su experiencia de la Iglesia ministerial en su totalidad.

¹⁵ Conversación telefónica con el diácono William Finnegan, archidiócesis de Alaska, 7 de junio de 2016.

¹⁶ Solo el clérigo ordenado puede hacer la homilía en la misa. «Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes» (13 de agosto de 1997), firmada por los prefectos de la Congregación para el Clero, Doctrina de la Fe, Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Obispos, Evangelización de los Pueblos, Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, y el Pontificio Consejo para los Laicos y el Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, y aprobada *in forma específica* por Juan Pablo II.

El cargo del diácono de servir mediante la Palabra, la liturgia y la caridad llega a su cima con la idea de la predicación. El diácono —hombre o mujer— que lleva simbólicamente el libro de los Evangelios en la liturgia, lleva realmente el Evangelio al mundo, como Palabra y como caridad. Al regresar al ambón, el diácono predica sobre lo que hace. La diácona que vive la caridad aportaría esa vida de caridad a la homilía de una forma nueva.

La idea de la diácona en el ambón forma parte esencial de la cuestión del restablecimiento de las mujeres en este ministerio ordenado. Las mujeres sirven especialmente en los ministerios de la caridad. ¿Cómo vivificaría a la parroquia el hecho de que las mujeres aportaran su vida de servicio formalmente en la celebración de la eucaristía? Qué justo es que una mujer, desde el lugar de la autoridad, proclame el Evangelio y lo comente después.

Conclusión

El papa Francisco dijo recientemente a los miembros del Centro Internacional para el Diaconado en la clausura del L Aniversario de las ordenaciones al diaconado: «Los diáconos son el rostro de la Iglesia en la vida diaria, de una comunidad que vive y camina en medio de la gente, y en la que los más grandes no son los que mandan, sino los que sirven»¹⁷.

¿No podríamos añadir: las mujeres son el rostro de la Iglesia en la vida diaria; las mujeres viven y caminan en medio del pueblo; las mujeres son aquellas que sirven? Nuestra cuestión trataba de la justicia en la vida de la parroquia. Es el rostro de toda la Iglesia, la Iglesia masculina y femenina, la que hace justicia y misericordia a la parroquia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁷ <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2016/06/04/160604d.html>

Fernando Altemeyer Junior *

HIJO DEL CONCILIO VATICANO II:
FRAY PAULO EVARISTO CARDENAL ARNS
In memoriam

Paulo Evaristo Arns, cardenal emérito de São Paulo, falleció en diciembre de 2016 con 95 años y tres meses de edad, siendo reconocido internacionalmente como literato, teólogo, patrólogo, profeta de la metrópolis paulista, defensor de los derechos humanos durante la dictadura militar y convencido fraile franciscano, hermano universal, con amor perseverante y fecundo durante sus veintisiete años como obispo en São Paulo y patriarca de la teología latinoamericana. Pocos saben que una de sus mayores cualidades fue poner en práctica las decisiones del Concilio Vaticano II en su diócesis de forma colegial y participativa. Fray Paulo es un hijo reconocido del Vaticano II y pastor fiel en su aplicación pastoral junto a los pobres.

Nació en el seno de una familia de colonos alemanes en el sur de Brasil el día 14 de septiembre de 1921, y decidió seguir el camino de la vida religiosa en la orden de los frailes franciscanos. Fue ordenado

* FERNANDO ALTEMEYER JUNIOR, después de graduarse en Filosofía (Faculdades Associadas do Ipiranga, 1979) y Teología (Faculdade de Teologia Nra. Sra. da Assunção, 1983), hizo un máster en Teología y Estudios religiosos en la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve (Bélgica) en 1993 y se doctoró en Ciencias sociales en la Universidad Católica de São Paulo, SP (Brasil), en 2006. Ejerció el cargo de vicario de Comunicación del cardenal Paulo Arns de 1992 a 1998. Actualmente es doctor asistente en el Departamento de Ciencias de la Religión de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo y pertenece al Departamento de Ciencias de la Religión (Facultad de Ciencias Sociales).

Dirección: Departamento de Teología e Ciências da religião, Rua Monte Alegre, 984 – Sala de T42, Perdizes – São Paulo / SP, CEP 05014-901 (Brasil).

sacerdote el 30 de noviembre de 1945. Realizó sus estudios en la Sorbona, donde defendió una tesis el 3 de mayo de 1952 sobre la técnica del libro según san Jerónimo. En este período fue influido por el pensamiento de la *nouvelle théologie*, particularmente por los teólogos jesuitas y dominicos como Jean Daniélou e Yves Congar, que leía como si estuviera comiendo un «pan dulce catarinense»¹, y se habituó a asistir a las conferencias de François Mauriac, Paul Claudel y Jean-Paul Sartre, y a profundizar en los manuales de Emmanuel Mounier y de Henri De Lubac. Se dedicó a estudiar en profundidad las raíces del pensamiento de los padres de los siglos IV y V de la era cristiana. En ellos encontró su amor por una teología liberadora *avant la lettre*. Al regresar a Brasil fue profesor en Petrópolis, Río de Janeiro, Agudos y São Paulo, hasta ser consagrado obispo auxiliar de la ciudad de São Paulo el 3 de julio de 1966, exactamente siete meses después de terminar el Vaticano II. Fue nombrado arzobispo metropolitano el 1 de noviembre de 1970 y cardenal el 5 de marzo de 1973. Ejerció su cargo de arzobispo de São Paulo durante veintisiete años hasta presentar su renuncia en 1998. Le sucedió fray Claudio Hummes.

Figura central en la Iglesia brasileña durante el período 1964-1985, se destacó durante el largo período dictatorial por su defensa firme y pacífica de los derechos humanos de las personas de cualquier nacionalidad, ideología, filiación política o grupo social. Defensor de la vida y de la persona, asumió como compromiso de vida el lema que aparece en su escudo episcopal y cardenalicio: «De esperanza en esperanza», en el que resuena claramente su vínculo con *Gaudium et spes*. Enseguida sintoniza con los textos de la Asamblea Episcopal de Puebla. El 7 de marzo de 1981 escribe: «Ser cristiano es hacer lo que Cristo hizo: poner la mirada en la vida. Combatir las dolencias y sus causas. En las personas y en las estructuras. En definitiva, restituir la gran esperanza del pueblo, repitiendo con la Biblia: donde el mal genera condiciones de explotación, Dios suscita fuerzas de liberación integral»².

¹ El término «catarinense» hace referencia al Estado brasileño de Santa Catarina, de donde es originario Paulo Evaristo Arns.

² P. Evaristo Arns, *Estrelas na noite escura. Pensamentos*, Paulinas, São Paulo 2006, p. 65.

Como gran canciller de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, acogió a profesores destituidos, perseguidos o censurados por el régimen militar, como Florestan Fernandes, Octávio Ianni y Paulo Freire, entre otros muchos. Don Paulo aplicó cada palabra e intuición luminosa de los documentos conciliares *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate*, *Dei Verbum* y *Ad Gentes*.

Don Paulo fue miembro de diversas comisiones internacionales de derechos humanos, particularmente de la Comisión Internacional Independiente de la ONU para cuestiones humanitarias. Recibió también el título de Comendador de la Legión de Honor del Gobierno de Francia por el testimonio de su vida a favor de los pobres y de la justicia social. Llegó a poseer veintitrés títulos de doctor *honoris causa*, en Brasil y en el extranjero, entre los que destaca el doctorado en Derecho que le fue concedido por la Universidad de Notre Dame (Indiana), en Estados Unidos, el 22 de mayo de 1977, y que recibió conjuntamente con el presidente demócrata estadounidense Jimmy Carter. Le concedieron treinta y cuatro ciudadanía de honor. Como cardenal de la Iglesia católica sufrió durísimas presiones tanto de los generales dictadores como de los prelados de la Curia romana por su compromiso profético y contundente por cualquier persona latinoamericana. Gobernó colegialmente con un conjunto de doce obispos regionales, construyendo una Iglesia sin fronteras, abierta a los hombres y a las mujeres, cosmopolita, partiendo de un nuevo modo de pensar y actuar inspirado en la lectura liberadora de la Biblia, en los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia y de las Asambleas Episcopales de Medellín y Puebla. Hizo emerger una verdadera Iglesia del Pueblo de Dios en marcha. Don Paulo encarnó en la Iglesia local lo que fue promulgado por los padres conciliares como tarea de los obispos en *Christus Dominus* y *Lumen Gentium*.

Patrocinó la edición del éxito mundial *Brasil: Nunca más*, que retrata los sótanos de la dictadura y los sufrimientos vividos por centenares de brasileños torturados clandestinamente por los militares en Brasil. Gracias a esta obra no se perdió la memoria de la ignominia practicada contra las personas en el país. Durante veintiséis años fueron censuradas sus homilías y denuncias a través de la radio católica 9 de Julio por los generales torturadores, que temían la voz valiente que procedía de la Iglesia de São Paulo. Pese a este impedimento, don Paulo hablaba

por las radios comunitarias, por los folletos alternativos y por el periódico archidiocesano, como protector de los movimientos sociales y de las comunidades eclesiales de base.

Fundó la Comisión Justicia y Paz y el Centro Santo Dias da Silva³, formados por eminentes juristas, muchos de ellos procedentes de la Acción Católica y marcados, también ellos, por el personalismo de Jacques Maritain y de Emmanuel Mounier. Estos hombres y mujeres siguen luchando hasta hoy contra la impunidad y la violencia policial. Recibió veintinueve medallas, entre las que destacan la de Gran Oficial de la Orden El Sol del Perú, conferida por el Gobierno peruano el 6 de marzo de 1972, y la Gran Cruz de la Orden de Bernardo O'Higgins, conferida por el presidente de la República de Chile el 4 de octubre de 2000 y que le fue entregada el 29 de julio de 2001, por la defensa de la vida de los ciudadanos chilenos, argentinos, uruguayos y paraguayos en la famosa Operación Cóndor y por la lucha dedicada a encontrar a los hijos y los nietos de los desaparecidos del Cono Sur. Hizo de la curia episcopal no un lugar burocrático y un palacio inexpugnable, sino un lugar de refugio para todos los exiliados y perseguidos. Don Paulo fue para millares de personas el buen samaritano que cree que la Palabra de Dios está viva, es verdadera y exige la opción concreta en favor de los últimos y de los perseguidos. Con respecto a la teología y a la formación teológica, dice el cardenal: «Era evidente que la formación académica solo podía sobrevivir con teólogos bien formados que estuvieran en sintonía con la situación de este sufrido pueblo»⁴.

Su presencia constante en las comunidades de la periferia, en la defensa de las mujeres, de los que vivían en chabolas, de los niños y de los que vivían en la calle, provocó campañas difamatorias continuas por parte de la policía y de los miembros de la derecha brasileña. Merece la pena recordar que cuando el niño Joílson de Jesus murió pisoteado por un abogado en Largo de São Francisco, Paulo Evaristo celebró un funeral en la catedral y un famoso profesional de

³ Sindicalista católico que fue asesinado durante una manifestación sindical en São Paulo.

⁴ P. Evaristo Arns, *Da esperança à utopia. Testemunho de uma vida*, Sextante, Río de Janeiro 2001, p. 334.

la radio convocó a la población de la ciudad para que fuera hasta la catedral para abortarlo. Afortunadamente, prevaleció la voz del pastor: «Una persona vale más que todo el oro del mundo y aquel que le hace daño se lo está haciendo al mismo Dios creador», fue la palabra del profeta. Esta es la teología que sustenta su pensamiento. Un humanismo cristiano que bebe en las fuentes del Evangelio, pasa por la patrística y asume radicalmente las decisiones del Concilio Vaticano II. Proclamar la dignidad humana desde los tejados. Don Paulo llegará a liderar una lista de 116 obispos de todo el continente americano partidarios de un modo nuevo de pensar en Dios atendiendo a su acción en la historia de los pueblos oprimidos. «Apoyamos, con simpatía y vigilancia, ese esfuerzo de reflexión teológica en el interior y al servicio de nuestras iglesias», afirma el Comité Patrocinador de la nueva Biblioteca de Teología que se estaba gestando en las comunidades y en las Facultades de Teología. Este apoyo explícito a la colección «Teología y Liberación», concebida en cincuenta volúmenes, coeditada en Brasil (editorial Vozes), Madrid y Buenos Aires, comenzó a ver la luz en 1985. Sin embargo, ya en 1987 sufrirá la censura total de los organismos del Vaticano por determinación directa del cardenal Joseph Ratzinger, mutilándola después de 13 volúmenes publicados. Incomprendido dentro de la Iglesia, no se desanimará, exigiendo a cada pastoralista, profesor e intelectual una conexión vital con la vida de los pobres.

Don Paulo no aboga por una teología de despacho, sino por una verdadera liberación de la teología para que se convierta en fermento y sal en las iglesias. Merece la pena mencionar el documento firmado por el cardenal y preparado por uno de los más eminentes teólogos biblistas de la liberación, fray Gilberto da Silva Corgulho. Este texto fue enviado a Roma el 8 de diciembre de 1984 y nunca se recibió una respuesta. Tenía por título *Notas sobre la liberación y la Iglesia en América Latina*. Ayudado por el fraile dominico, afirma el cardenal Arns: «La teología latinoamericana no tiene como objetivo, ni como efecto, aumentar algunos capítulos de la teología anterior. Lo que ella pide es un cambio de perspectiva, partiendo del presupuesto de la existencia de una tensión permanente en la historia, entre el cristianismo vivido por los pobres y las adaptaciones hechas por las clases superiores con la ayuda, casi siempre, de ideas y de sistemas intelectuales

que solo estas últimas conocen y saben manejar. La suposición previa es la siguiente: los pobres no poseen una teología como sistema, pero se mantienen fieles a las verdaderas intuiciones del Evangelio. No obstante, lo que poseen como conocimiento explícito corre el gran riesgo de ser una versión distorsionada de un sistema por sí mismo deformador, vivido por los privilegiados. Ahora bien, lo acontecido en América Latina no es un hecho único en la historia, pero sí la exasperación de una tendencia que se encuentra en todas las épocas. Es decir, consiste en buscar la propia esencia previa a los revestimientos de las falsas teologías que impregnan la cristiandad. Buscar la humanidad de Jesús no significa negar su divinidad, ni renovar, de cualquier forma, el antiguo nestorianismo. Al contrario, significa volver a encontrar el verdadero sentido de la afirmación de la divinidad de Jesús. Es la vida humana de Jesús la que nos conduce a los pobres y a su liberación»⁵.

Acogió en su catedral de la Praça da Sé a innumerables líderes musulmanes, judíos, budistas, evangélicos, afrobrasileños y al propio Dalai Lama. En reconocimiento a su acción a favor de los refugiados recibió el premio internacional «Medalla Nansen» del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en el Palacio de Naciones Unidas de Ginebra (Suiza) el día 7 de octubre de 1985. Siempre estuvo atento a las causas concretas del pueblo brasileño y fue un ferviente defensor de la reforma agraria y de la participación efectiva del pueblo en la elección de los candidatos que defendían en su vida los verdaderos anhelos populares. Siempre, y de manera independiente, valoró la participación de los laicos en la vida política, sindical y asociativa, en los barrios, las asociaciones y las agrupaciones sociales, en favor de la ciudadanía y de la comunicación. Entre sus 51 libros publicados, debemos destacar tres que manifiestan su pensamiento humanista. El primero fue publicado en Italia, el segundo en Alemania y el tercero en Brasil: *I poveri e la pace prima di tutto*, Borla, Roma 1987; *Von Hoffnung zu Hoffnung. Vorträge, Gespräche, Dokumente*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1988; *Conversa com São Francisco*, Paulinas, São Paulo 2004.

⁵ Ibid., p. 431.

La Pontificia Universidad Católica de São Paulo, invadida por las fuerzas de seguridad de la dictadura militar en dos ocasiones, tuvo en don Paulo la firmeza permanente para asumir con la rectora Nadir Kfoury y sus vicerrectores el enfrentamiento con los prepotentes. Fue un momento dramático y forjó a una generación y se convirtió en un símbolo perenne. La PUC-SP, casa de excelencia académica, debe a don Paulo la acogida de profesores de todas las escuelas de pensamiento sin ningún oscurantismo o dirigismo externo.

Este es don Paulo, el cardenal de los pobres, altamente fiel al Concilio Vaticano II y a su espíritu de renovación. Un hijo del Concilio en su pensamiento, sus palabras y sus acciones. Al final de su vida solo pidió que se le recordara como un cardenal del pueblo.

El cardenal del pueblo seguirá vivo en la vida de su Iglesia como el hombre «simiente» que fue. Podremos siempre recordar las palabras escritas al cardenal por el mártir fray Tito de Alencar Lima en mayo de 1973, poco antes de su muerte, con las que decía con cariño a su obispo: «Aprovecho la ocasión para desearle una feliz Pascua. Confío totalmente en el Señor, créame; confío sobre todo en su alma franciscana. Descubrimos, en la práctica, qué significa evangelizar en el Brasil actual. La Iglesia que se purifica en la persecución, sobre todo cuando quiere vivir, integralmente, los valores evangélicos: la paz, la verdad, la justicia, la fraternidad y el amor entre las personas»⁶.

¿Quién de nosotros recibiría estando aún vivo un mensaje tan puro de los labios de un mártir? Solo don Paulo Arns, el cardenal de la esperanza, que ahora se encuentra ya en los brazos del Padre materno.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

⁶ *Ibid.*, p. 306.