

Fundamentos de teología. Una introducción a su problemática

David A. Roldán

david@teologos.com.ar

Buenos Aires, 2007

CONTENIDO

Capítulo 1: La teología: ¿una profesión en vías de extinción?	4
Capítulo 2: Modelos históricos de articulación entre la fe y la razón	9
Capítulo 3: La Reforma Protestante: teología, violencia y paz	23
Capítulo 4: Acerca de la relación entre teología bíblica y teología sistemática	29
Apéndice: “Martín Lutero: 95 tesis”	37

Presentación

En 2006 comenzamos a trabajar con la asignatura “Fundamentos de Teología” en el *Instituto de Formación Bíblico-Teológica, pastoral y misionológica*. Como resultado de ese desafío, y enriquecido por el aporte de los primeros lectores, ofrecemos a continuación una serie de escritos pensados para introducir a los estudiantes en las problemáticas propias de la teología. Varios de ellos ya han sido publicados en revistas teológicas de América latina. Se ofrecen ahora de manera conjunta, ampliados y corregidos, para su uso en la mencionada institución. Esperamos que sean de utilidad e inspiración para la formación ministerial y teológica de los estudiantes de esta institución. Como el lector (o lectora) podrá apreciar, la mayoría de estos escritos ofrece una mirada crítica tanto para la función del teólogo (o la teóloga), como para la realidad que atraviesan las iglesias evangélicas en la Argentina. Convencidos de que la toma de distancia crítica es fundamental para la reflexión, elaboramos estos escritos con una perspectiva histórica, vital para comprender el presente. Al hacerlo, nunca abandonamos el compromiso concreto con quien nos ha hecho “la exégesis del Padre”, Jesucristo (Juan 1.18), y con la continuadora de su misión en la Tierra: la Iglesia.

Capítulo 1

La teología: ¿una profesión en vías de extinción?

Hoy la teología no le interesa a nadie. He aquí el problema que abordaremos impudicamente. Se trata de indagar acerca de las causas por las cuales se da el fenómeno de que los teólogos producen algo que, a primera vista, no le interesa a nadie o, para evitar dramatismos, le interesa a muy pocos.

I

El receptor por excelencia al que va dirigido el discurso teológico es —o debería ser— la iglesia. Ahora bien, en el caso de la Argentina, por ejemplo, la mayoría de las iglesias se han vestido de un ropaje carismático. Este ropaje pareciera garantizar un acceso directo al cielo (algunos le llaman, no sin ironía, “DDC”: Discado Directo Celestial). Este modelo ha dejado de consumir discursos teológicos explícitos; la “experiencia carismática” pretende agotar las necesidades que vendría a suplir un discurso teológico; ¿para qué leer tantos libros? ¿para qué “hacerse rulos” con problemas como la predestinación, la Trinidad o la doble naturaleza de Cristo? Un énfasis pragmático viene de regalo con el ropaje carismático: “¡basta de palabras! El comienzo de la acción”. El teólogo¹, en este caso, es un profesional que no tiene mucho que ofrecer. Es alguien que viene a traer más problemas que soluciones. Es alguien que testifica, en general, el no haber tenido esas experiencias trascendentales, que lo sacan a uno “fuera de sí”. Se escucha, a veces, en esos ámbitos, oraciones que suplican a Dios: “anula nuestra personalidad”; se parte del supuesto de que todo lo que hay en la persona, en tanto que ser humano, es algo malo; algo que debe ser reemplazado por la totalidad del Espíritu, como principio que se opone a todo “lo humano y mundanal”. Se vive en la paradoja del rey desnudo, que creía que estaba vestido y todos actuaban como si lo estuviera, cuando en realidad estaba desnudo. Así, este modelo de iglesias cree “no necesitar de la teología”, mientras que en la práctica, hace uso de ella: busca bases bíblicas para las prácticas que realiza; determina jerarquías sobre tales o cuales

¹ Utilizamos, por economía del lenguaje, la forma inclusiva masculina, pero en ningún modo queremos violentar la función de las teólogas ni hacer caso omiso a los justos reclamos del feminismo.

prácticas; da la justificación para tal o cual decisión; explica “bíblicamente” nuevos sucesos.

II

Otro potencial receptor del discurso teológico podrían ser las personas que no han hecho explícita su profesión de fe. Personas que albergan en su interior un temple anímico fundamental: el interrogante sobre el “más allá”; la pregunta por el Ser Supremo. Resulta que varios obstáculos imposibilitan un encuentro exitoso entre estos potenciales receptores del discurso teológico, y los productores del mismo. El campo editorial, por ejemplo, en el mundillo evangélico, está eclipsado por discursos teológicos de poco vuelo, abundante improvisación, facilismos, y escasez argumentativa. Paradójicamente, las más brillantes producciones de la teología protestante son distribuidas por editoriales católicas; por ejemplo, las obras de Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Wolfhart Panennberg y Jürgen Moltmann son editadas *en castellano*, en su mayoría, por editoriales católicas de la península ibérica. Esto encarece la adquisición de esas producciones en Latinoamérica, al tiempo que obstaculiza su difusión. Por ejemplo, la inmensa mayoría del espectro descrito someramente en el punto I, en contadísimas ocasiones encontrará alguna de estas obras en las librerías evangélicas, quedando condenado a consumir lo que deciden dos o tres editoriales que manejan el mercado latinoamericano, según las reglas del marketing.

Además del anterior, otro obstáculo se yergue: ¿qué contacto puede tener alguien que no frecuente las iglesias evangélicas o las librerías evangélicas con la teología evangélica? En general, estos círculos son reducidos y bastante cerrados para la reflexión teológica.

III

Los teólogos no están exentos de responsabilidad de esta problemática. En algunos casos, son responsables de opciones teológicas que dejaron de lado la espiritualidad evangélica —en algunos casos en pro de un pragmatismo de la “liberación de los pueblos oprimidos”— que dejó a la oración, la alabanza y el culto como algo “poco efectivo” en la transformación de la sociedad. En esta loable aventura de liberación, la Iglesia perdió su especificidad; perdió su alteridad en comparación con

otros proyectos de liberación de pueblos oprimidos. Consecuentemente, algunas de esas iglesias locales han comenzado a decrecer en cuanto al número de su membresía. Así, decrecen también los potenciales “consumidores” del discurso teológico.

Por otra parte, los teólogos, encerrados en un diálogo interno a los claustros académicos o, enfrascados en la carrera de la publicación de *papers* de nivel “científico”, hicieron que el lenguaje técnico los alejara más y más de la vida cotidiana de las comunidades de fe. A decir verdad, hay una gran dificultad de los intelectuales en mediar exitosamente entre los campos de la investigación y de la divulgación. Este no es un mal que aqueje solamente a la teología; la historia, la filosofía y otras disciplinas padecen el mismo mal. Los propios intelectuales se juzgan a sí mismos con dureza cuando alguien emprende la noble tarea de divulgar el conocimiento. La teología — como estas otras disciplinas— termina siendo un diálogo entre unos pocos expertos a lo largo de la historia; un selecto grupo de especialistas discute con sus pares de épocas anteriores, en un lenguaje cifrado e inaccesible, a veces, para las mismas personas versadas en la propia disciplina.

Además de esto, como dice el sabio autor de Eclesiastés en su v. 1.18 “Quien añade ciencia añade dolor”, así también cuando la teología arriba a conclusiones, estas pueden ser muy dolorosas. Las conclusiones generales que se desprenden de muchos discursos teológicos portan características poco recomendables para el marketing²: se caracterizan por generar problemas y preguntas, más que por dar soluciones y respuestas; elaboran una de-construcción de las realidades eclesiales existentes. Los teólogos someten todo a crítica y —por momentos— parecen ser los últimos depositarios de la verdad. Es difícil encontrar teólogos cuyo lenguaje en una charla, predicación o conferencia, no deje a la mayoría del auditorio con un rostro interrogativo: ¿qué quiso decir con esa palabra en griego o con esa expresión en latín?

Finalmente, la producción teológica no es compatible con fines meramente pragmáticos; los teólogos —en general— no se reconocen como personas que puedan dar recetas para llenar la iglesia; recetas para ser un “cristiano exitoso”; recetas para triunfar en el matrimonio; en fin... no creen que deban dar recetas en absoluto.

² Sin dudas, esto no es algo bueno o malo *per se*. De lo que se trata es de entender el fenómeno.

IV

Un último debate ayuda a comprender el fenómeno: quién elabora la teología, ¿la iglesia o el teólogo de profesión? Karl Barth respondería, sin temblarle el pulso, “la teología la hace la Iglesia”; ahora bien, en el caso de él mismo: ¿hay una iglesia barthiana como tal? ¿Es la Iglesia Reformada un calco de la teología de Barth? ¿Puede decirse que la teología de Barth no es producto de Barth sino “de la Iglesia Reformada”? Para responder estos interrogantes, hay que ponerse de acuerdo, primero, en la definición de teología. Por ejemplo, yo definiría a la teología como “un discurso humano sobre la Divinidad hecho por una persona —o la Iglesia, he aquí el debate— desde un compromiso previo con una revelación particular” (por caso, la Torá, la persona de Jesucristo, Mahoma o Buda³). En el caso de que se responda el dilema diciendo que la teología la produce “la iglesia”, debería reducirse la teología a los escritos confesionales de determinada iglesia⁴ (por ejemplo, solo sería teología La Confesión de fe de Westminster, pero no la totalidad de los escritos de Calvino, pues ¿cómo decir que lo que escribió Calvino en realidad fue escrito por La Iglesia?). Además, los escritos confesionales están más cerca de lo que podríamos llamar “doctrina”: “esto es lo que nosotros creemos y lo que consideramos que se debe creer sobre tal o cual asunto”. La teología, como yo la entiendo, más bien sería un discurso que interrogaría por las causas de tal o cual creencia; los determinantes históricos que pueden explicar tal o cual énfasis doctrinal; la relación que hay entre la confesión de fe y el mundo circundante; la relación que hay entre una confesión de fe escrita en el siglo XVI y el desafío de la vida cristiana en el siglo XXI: ¡eso sí es teología!

³ Una definición de esta amplitud nos permite considerar como “teologías” no solamente a las cristianas, sino a otras reflexiones sobre la Divinidad. Además, se destaca que todo teólogo o teóloga debe tener algún compromiso previo con algún tipo de revelación.

⁴ Un ejercicio analítico quizá facilite la comprensión del problema: Si el juicio (o la afirmación) de Barth “la revelación es la abolición de la religión” es un juicio teológico, hay que decir que Barth no es el autor de esa frase, sino “la iglesia”, porque “la iglesia” es la que elabora “la teología”. Si ese juicio es autoría de Barth, entonces Barth es teólogo, porque produce discurso teológico, pero no es la iglesia la que hace la teología (como él mismo querría). El conflicto podría resolverse diciendo que la iglesia es la que produce la teología, a través de hombres como Barth. Sin embargo, esto no hace más que profundizar el problema eclesiológico: si la iglesia está conformada por la totalidad de los creyentes, habría que determinar cuáles de sus discursos —los de los creyentes— son efectivamente teológicos. Porque, evidentemente, no todos los discursos son teológicos. Incluso la creencia católica en la infalibilidad papal no reviste al sumo pontífice de la esa cualidad durante las 24 hs. del día y en cualquier actividad; si se trata de cuentas matemáticas, el Papa no es infalible; solo lo es cuando está dictaminando afirmaciones teológico-doctrinales; escribiendo una encíclica, etc. Volviendo al problema del sujeto de la teología, debo terminar diciendo que no estoy de acuerdo con la afirmación barthiana de que la teología la produce la iglesia, sino que la teología la producen los teólogos. En todo caso, la doctrina la fijan las iglesias; pero eso no es teología, o la teología no se agota en ello.

Ahora bien, si se responde que la teología la producen los teólogos profesionales, en tanto que individuos, parte del problema se resuelve, pero surge lo siguiente: ¿cuál es la relación entre el teólogo y su congregación? ¿o entre el teólogo y su denominación? ¿puede el teólogo ser el portavoz de lo que cree o debe creer *toda* su congregación o su denominación? En general, la producción teológica no se auto-concibe así. La mayoría de los artículos o libros de teología parecen descansar en la firma del autor, y no en la institución de la que son miembros (estamos hablando de las iglesias evangélicas o protestantes, que no han adoptado explícitamente la costumbre del *imprimatur*, como esa iglesia con sede en Roma). Por lo tanto, como resultado, tampoco las instituciones eclesiales parecieran necesitar de los teólogos, pues estos tampoco están llamados a expresar “lo que la iglesia cree”; ellos solo expresan “lo que ellos creen”. Y así, finalmente, volvemos al interrogante inicial: ¿cuál es el mercado al que apuntan los teólogos? ¿no será una profesión en vías de extinción? Acaso estas breves reflexiones sirvan para comenzar a iluminar el fenómeno y ensayar algunos cambios, en caso de que alguien los considere pertinentes.

Posdata

Una doble cualidad garantiza el éxito pragmático de este escrito: si su contenido es verdadero, un escaso grupo de lectores comprobará dicha verdad, con la consecuente gratificación del autor: ha iluminado una parte de lo que algunos llaman “la realidad”; si su contenido es falso, habrá una gran cantidad de ávidos lectores, dispuestos a dar la bienvenida a un nuevo texto sobre cuestiones teológicas, de pleno interés en la actualidad.

Capítulo 2

Modelos históricos de articulación entre la fe y la razón

Quien añade ciencia añade dolor.
—Eclesiastés 1.18

A mayor conocimiento, mayor angustia. A mayor indagación, mayor conciencia de lo finito. A mayor intento de proporcionar⁵, mayor reconocimiento de la desmesura de lo Infinito. A mayor erudición, mayor modestia⁶. Luego de plantear el problema actual de la teología y el teólogo, conviene repasar los modelos históricos en que se han relacionado la fe y la razón. Esto nos permitirá organizar una serie de tendencias — acaso, perennes en la historia de Occidente— que constituyen los espacios en que surge la reflexión teológica.

Introducción

Al indagar el conflicto fe y razón —asumimos ya la óptica del conflicto— hay que evitar algunos senderos infructuosos. Tanto la fe como la razón son dimensiones antropológicas del ser humano, vale decir: todo ser humano tiene la capacidad de ejercer fe (e incluso, podríamos decir, la ejerce mucho más de lo que estaría dispuesto a reconocer conscientemente) y de razonar⁷. En muchas actividades cotidianas se ejerce fe: por ejemplo, al utilizar el transporte público, al cruzar correctamente un semáforo como transeúnte, al trabajar treinta días con la esperanza de obtener un salario, etc. Quizá no en su sentido más profundo o auténtico, pero es una capacidad que utilizamos a menudo y —podríamos adelantar— hace posible la vida en sociedad⁸. Dada la importancia de esta dos facultades, nos proponemos presentar los prolegómenos para un

⁵ En su sentido verbal, esto es, “establecer proporciones”. Nicolás de Cusa, en el siglo XV, reflexionó profundamente sobre la capacidad racional de establecer proporciones y su relación con la teología.

⁶ “modesto” viene de la voz latina *modus*, que quiere decir “límite”. Es pues, el modesto, una persona conciente de sus límites.

⁷ Dejamos de lado toda la discusión acerca de qué sucede con una persona que no está en sus facultades racionales. Aunque la nota “racional” es fundamental a lo humano (el *zoon politikón* de Aristóteles debe entenderse como un animal racional), no es menos cierto que aquellas personas que han perdido la facultad racional siguen siendo “humanos”. Por ejemplo, en las personas con el llamado síndrome *down*, aunque no tienen capacidad para resolver problemas matemáticos o silogismos lógicos, sí tienen una gran capacidad de afecto, y en muchos de los casos, una gran habilidad manual.

⁸ Por ejemplo, “el contrato social” (Hobbes, Locke, Rousseau, con sus variantes), implica una fe, una confianza en que los comprometidos cumplirán su palabra.

tratamiento de los modelos históricos de la articulación de la fe y la razón. Entendemos que las dimensiones de la fe y la razón pueden ser articuladas o relacionadas de distinto modo. En lugar de presentar abstractamente las características de cada modelo, propondremos algunos ejemplos históricos representativos. Como se trata de la relación entre dos dimensiones, los modelos surgen a partir de las distintas posibilidades de relación, a saber: el predominio de la fe sobre la razón; el predominio de la razón por sobre la fe; la separación de la fe y la razón; la fe como presupuesto para la razón; la fe y la razón armonizadas. Explorando casos representativos en la historia de la cultura occidental, obtendremos un panorama general de esta problemática.

1. Perspectiva bíblica

¿Qué nos ofrece el texto bíblico en relación al tema “fe y razón”? ¿Presenta la Biblia un “conflicto” entre la fe y la razón? La hermenéutica contemporánea —cuya primera etapa iría desde Schleiermacher hasta Dilthey, y la segunda se iniciaría con Heidegger— ha servido a la teología para reconocer que es imposible un “acceso puro” al texto bíblico que no implique leerlo desde la situación vital en la que se encuentra el lector. De modo que la historia de la interpretación, la historia de la cultura, la historia de la teología y demás disciplinas se sintetizan como un horizonte o un trasfondo desde el cual se accede al texto bíblico; así, debe reconocerse que aunque en los intereses del texto bíblico no existiera un “conflicto” entre fe y razón, éste se ha dado precisamente en Occidente, a partir del desarrollo de la Iglesia y la teología, como mostraremos más abajo. Por lo tanto, aunque el pensamiento bíblico sea ajeno a un conflicto entre dos categorías llamadas “fe y razón”, vale la pena indagar en la concepción que nos puede ofrecer el texto bíblico sobre tópicos incluidos en la constelación de sentido de lo que, en el desarrollo histórico occidental, se denominó “el conflicto entre la fe y la razón”.

Habría que comenzar por el principio, es decir, el Génesis. Resulta llamativo que aunque la primera pareja tenía —podríamos decir— un “acceso directo a Dios”, igual tuvo que ejercer fe. Es cierto que no les era posible *creer* en la existencia de Dios, puesto que era una realidad indubitable para ellos; no obstante, tuvieron que “creerle a Dios”. Tuvieron que creerle que las normas que él había impuesto las debían respetar para su propio bien. Erraron al no *creerle a Dios*; el fruto prohibido es algo así como una “incredulidad performativa”: decían creerle a Dios, pero en los hechos lo negaban. Por otro lado, es evidente que estaban en sus facultades racionales en tanto articulaban

un lenguaje: le ponían nombre a los animales, hablaban entre sí, con Dios y con una serpiente. Asimismo, la solicitud de labrar el huerto hace referencias a ciertas técnicas racionales en la actividad agraria.

Además del Génesis, podríamos mirar el resto del Pentateuco. Por ejemplo, en el corazón de la Torá encontramos la ley mosaica. Allí podemos ver el esfuerzo por dar sentido a una existencia concreta y cotidiana. La Torá establece normas racionales: cuidado higiénico; regulación de la propiedad privada; formulación y “reglamentación” de la justicia; pautas para un funcionamiento correcto de la economía, pautas para las relaciones transculturales y el trabajo a favor de los débiles, etc. Sin embargo, esta “racionalización” de la vida obtiene su sentido por la remisión a un origen divino. La clave está en que Dios da esa ley, y no es el hombre el que se la da a sí mismo. Acaso en esto consista toda diferencia entre Antigüedad y Modernidad.

Si avanzamos en el recorrido del Antiguo Testamento, en los profetas encontramos la “conciencia crítica” del pueblo, a través de la cual el espíritu autocrítico alcanza uno de sus mayores niveles de expresión. A partir de los principios contenidos en la revelación recibida (Torá), el profetismo desarrolla un *pathos* por la denuncia del pecado (tanto en una esfera individual como social). Pero los profetas no se circunscriben al presente, sino que recurren al pasado para interpelar al presente. De igual modo, recurren al anuncio del futuro en el desarrollo de un *pathos* por la transformación del presente, mediante la operación de una esperanza activa. Por ejemplo, la fórmula “confiar en Dios vs. confiar en una alianza con Egipto” condensa una referencia al pasado, el presente y el futuro.

Otro interesante grupo de libros, los Escritos Sapienciales, nos permiten acceder a la expresión de la sabiduría de la vida; consisten en una racionalización de las experiencias pasadas; implican una abstracción conceptual o la elaboración de principios generales a partir de las particularidades vividas. La sabiduría es el resultado de casos particulares que se han analizado, sopesado, y que han arrojado un resultado: un principio ético.

En el Nuevo Testamento, sin dudas, el pasaje clave para el tema de la fe es Hebreos 11. Allí hay una definición de fe: “es pues la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Heb. 11.1). Hay una referencia a una disposición de ánimo (certeza), que trae connotada la noción de firmeza, de algo seguro. También el griego *pístis* puede traducirse por “fidelidad”. En términos bíblico-teológicos, tener fe

en Dios es creer que él existe (Heb 11.6), pero también creerle *a él*; creer lo que nos dice (Ro 4.3)⁹, y ser fiel a esa relación (este es, por caso, el mensaje de la carta de Santiago).

En cuanto a la razón, el Antiguo Testamento revela el desarrollo de un pueblo que se funda a partir de haberle creído *al* Dios de Abraham, padre de la fe, y haber gemido a él desde el sufrimiento (Éxodo 2.24). El Dios de Israel es un Dios que se revela en la historia, es decir, mediante actos salvíficos a favor de quienes ha elegido y llamado. Gran parte de la Escritura es un intento de racionalizar (comprender) esta revelación histórica. Los libros de sabiduría (Eclesiastés, Job, Proverbios) son una muestra de la dimensión racional en el proceso salvífico. A partir de los datos de la fe, se intentan establecer principios, normas para una correcta relación con Dios, y con el prójimo y con uno mismo.

En el centro del interés de nuestro tema, en el Nuevo Testamento, requeriría todo un estudio aparte el prólogo de Juan. Allí se afirma que la razón (gr. *ho lógos*) se hizo carne (gr. *sarx*) y “puso su tienda entre nosotros”. Esta afirmación generó toda una reflexión posterior, que llega hasta nuestros días. El texto de Juan utiliza un concepto griego (el *lógos*; de él había hablado Heráclito, en el siglo VI a.C., y luego los estoicos) y lo utiliza para hablar de la segunda persona de la Trinidad. Algunos ven en este hecho uno de los grandes problemas de la teología occidental —el “concubinato” entre filosofía y teología se originaría por (mal)interpretaciones de ese texto de Juan 1.14—; otros, en cambio, consideramos que allí está una de las mayores fortalezas y riquezas de la teología y la misiología.

Otro aspecto desde el cual abordar el tema de la razón en el Nuevo Testamento es la producción paulina. También merecería un tratamiento separado el registro que hace Lucas del discurso de Pablo en el areópago (Hch 17). En él, Pablo les predica a los griego a partir del “dios desconocido” al que ellos adoraban, y da crédito a las palabras del filósofo griego Epiménides: “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17.28; *Biblia Latinoamericana*). Debe reconocerse que en este pasaje Pablo no contrapone directamente el Evangelio con la filosofía griega (aunque plantea el “escándalo” de la resurrección de los muertos, idea que hace huir al auditorio). Donde sí hay una contraposición directa entre fe y razón es en 1 Corintios 1. Allí se desacredita la razón y la sabiduría humana a favor de la fe y su absurdo (“la palabra de la cruz el locura para

⁹ Cuando Pablo dice “Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia” utiliza el verbo en caso dativo, es decir, “le creyó *a* Dios”.

los griegos”). Las bases bíblicas generaron diversas corrientes de interpretación en cómo relacionar la fe con la razón. Al ir consolidándose el movimiento cristiano fue necesario “racionalizar” —en cierto modo— la fe, a fin de identificar y rechazar herejías. Así se produjeron tres hechos notables en los primeros tiempos de la Iglesia primitiva: el credo apostólico, el fortalecimiento de la autoridad de los obispos, el cierre del canon bíblico. Una de las herejías que amenazaba al Cristianismo privilegiaba, precisamente, a la razón por sobre la fe: el Gnosticismo.

A continuación ofrecemos cinco modelos históricos de relación entre la fe y la razón.

2. La fe sin la razón

Este título es mentiroso. Puesto que no es posible eliminar la razón por completo. Pero sirve, como título, para identificar la tendencia dominante en este modelo: “la fe sin la razón”. Se pretende una fe pura, que no se “contamine” con los dictámenes de la razón, sus dudas, prejuicios y metodologías. En la historia del Cristianismo, este modelo estuvo encarnado por Tertuliano de Cartago (siglo II d.C.). Acuñó la fórmula *credo quia absurdum* (“creo porque es absurdo”). Ésta debe entenderse como la aceptación de que la fe sólo puede ejercerse sobre aquello que “no es racional”, que es absurdo, y por tanto no puede ser racionalizado sino, precisamente, creído.

La pregunta retórica de Tertuliano “¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?” revela su hostilidad para con la filosofía (representada por Atenas). Otros contemporáneos de Tertuliano, como Orígenes de Alejandría o Justino Mártir, tuvieron un actitud diferente. Establecieron paralelos y utilizaron instrumental filosófico. Tertuliano tenía intimidad con los filósofos griegos (era abogado), y logró acuñar —para bien o para mal— los conceptos clave para el lenguaje trinitario (por ejemplo, *personae*). El *De Trinitate* de Agustín se nutre directamente de los avances de la investigación de Tertuliano¹⁰. De modo que aunque Tertuliano explícitamente aborrecía a la filosofía, ésta estaba presente en las conceptualizaciones que hacía.

¹⁰ Otro exponente del modelo es Pedro Damiano, en el siglo 11. Él sostenía que todos los principios lógicos eran en última instancia relativos, ya que estaban sujetos a la voluntad de Dios. Al radicalizar el aspecto volitivo en Dios, Pedro Damiano entendía que Dios podría cambiar súbitamente las leyes de la lógica y las leyes naturales. En efecto —decía en su argumentación— Dios podría hacer que ese pollo que se fríe en la sartén, saliese caminando.

En el siglo XVI, Martín Lutero es un exponente de este primer modelo. Calificó a la razón de “cochina”, y se esforzó por mostrar la radicalidad de la fe en la relación con Dios. Aunque escribió importantísimas obras —en las que sin duda agudizó su facultad racional, especialmente para desbaratar las argumentaciones oficiales de los apologistas de la Iglesia Católica Apostólica Romana— no hay una preferencia en Lutero por la filosofía. Tampoco un intento explícito de fundamentar su teología en conceptos filosóficos¹¹. De esta tarea se encargó, en parte, su contemporáneo Erasmo de Rotterdam. Lutero, en un sermón de 1546, pone como segundo punto de su homilía el sugestivo subtítulo “Particularmente aflictiva es la lucha contra la idolatría de la razón”. Dice lo siguiente:

Pero así como hablo del pecado de la sensualidad, cosa que todo el mundo entiende, así tengo que hablar también de la razón, porque ésta, en el terreno de lo espiritual, me arroja a ceguera y oprobio frente a Dios como lo hace la sensualidad con mi cuerpo, de modo que la razón oculta en sus entrañas una impudicia mucho más bochornosa y una pasión mucho más baja que una prostituta¹².

¿A qué se debe la virulencia con la que Lutero se refiere a la razón? Quizá pueda explicarse como una reacción al “escolasticismo” y su pretensión de dar razón de toda opción de fe. Acaso el intento de Tomás de Aquino, de una armonía entre fe y razón — como veremos más abajo—, haya resultado desagradable para Lutero, ya que quienes detentan el poder, pretenden que toda acción esté orientada por los dictámenes de la razón (que ellos representan). Admitir que hay realidades que escapan al control de la razón implica, de suyo, abrir la puerta a manifestaciones “irracionales”, que pueden poner en jaque el estado de cosas vigente.

De todas formas, un interrogante persiste: ¿desde qué ámbito señala Lutero como “peligros” tanto al sensualismo como a la razón? A mi ver, se trata del ámbito de la fe, pero con un reduccionismo. En efecto, pareciera que puede ejercerse la fe sin recurso a la razón. El mismo Lutero da cuenta de tener una buena educación y hace una

¹¹ Sería factible imposter la línea filosófica de Guillermo de Ockham (nominalismo) en Lutero. Hay que recordar la obra del primero titulada *Sobre el gobierno tiránico del Papa* (Madrid, Tecnos, 1992) para apreciar la influencia que pudo ejercer Guillermo de Ockham sobre Lutero.

¹² *Obras de Martín Lutero*, vol. 9 “sermones”, 17 de enero de 1546: “la lucha del cristiano contra sí mismo”, p. 239.

uso notable de sus facultades racionales al intentar dar cuenta de la legitimidad de sus acciones (Cf. los “grandes escritos de 1520” como *La Libertad del Cristiano*, *A la nobleza cristiana de la nación alemana* y *La cautividad babilónica de la Iglesia*). De todas formas, es por la animosidad explícita de Lutero contra la “prostituta razón” que ha sido incluido, tradicionalmente, entre quienes privilegian la fe por sobre la razón.

3. La razón sin la fe

A nivel teórico-argumentativo, es más factible eliminar la fe que la razón. Gran parte del proyecto de la Modernidad consiste en esto¹³. No obstante, hay límites en los que la argumentación racional hecha mano a presupuestos, explícitamente o no¹⁴. Todo argumento racional se construye a partir de presupuestos o premisas. Pero, en los desarrollos racionales, muchas veces se olvida ese “carácter hipotético” que tiene todo razonamiento. En general, ha sido la filosofía la que pretendió dar razón de todo conocimiento, explicar racionalmente toda la realidad¹⁵.

En el seno de la religión, un pensador que podría ubicarse dentro de este modelo de “la razón sin la fe” es Filón el Judío (25 a.C. – 50 d.C.). Filón leyó el Antiguo Testamento en una mano, con el *Timeo* de Platón en la otra; es decir, releyó las Escrituras con categorías filosóficas. Consideraba que los filósofos griegos estaban en la misma línea que las verdades reveladas por los escritores bíblicos. De este modo, Filón

¹³ Y como han mostrado Max Horkheimer y Theodor Adorno, en su programático texto de la Escuela de Frankfurt, *La dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires, Sudamericana, 1987), el proyecto moderno, que pretendía eliminar los mitos irracionales, terminó propagando el “mito” de la razón meramente instrumental.

¹⁴ Todo argumento racional depende de premisas; en los diálogos platónicos es muy claro que si los interlocutores de Sócrates (su principal protagonista) rechazan los presupuestos del diálogo, no hay diálogo posible, y no hay, entonces, argumentación posible. Uno de los presupuestos más fuertes de Platón, por ejemplo, es la existencia independiente de un ámbito de las Ideas (Formas, *eidos*), que explicaría el ámbito sensible en el que nos movemos cotidianamente. No obstante, esto siempre tiene un carácter hipotético, que los interlocutores podrían rechazar (muchas veces Sócrates introduce su explicación diciendo a su interlocutor: “¿me aceptas que hay ideas?”; allí se está introduciendo un punto de partida al modo de una premisa en un razonamiento). Platón pretende explicar la realidad a partir de dicho supuesto. Otros, pretenderán explicar la realidad sin recurrir a esa duplicación de entes. Éste será el caso de Aristóteles; no obstante, partirá de *otros* presupuestos. Quizá la filosofía no sea sino la búsqueda de un “saber sin supuestos”, pero le es esencial a ella el carácter, precisamente, de búsqueda. En los desarrollos contemporáneos, por ejemplo, el Segundo Wittgenstein utiliza una metodología filosófica que significaría el fin de la filosofía: la eliminación de las condiciones del diálogo filosófico. Para Wittgenstein, los problemas filosóficos se “resuelven” disolviendo sus planteos. Por ejemplo, en lugar de preguntar filosóficamente por el concepto “ser”, se debe mirar cómo se usa esa palabra en la vida cotidiana. El significado es el uso, y allí se cierra la discusión “infructuosa” de la filosofía. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona, Crítica, 1988).

¹⁵ En la cultura del “capitalismo tardío”, sería la sociología la que todavía aspira a un discurso acerca de la totalidad, según sostiene Jürgen Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1992).

pretendía —implícitamente— eliminar el espacio de la fe, mostrando que en el fondo, los contenidos de la fe ya habían sido explicados por los filósofos. Filón no ve un conflicto entre la fe y la razón, sino que la razón explica lo que la fe cree; pero si hay una explicación para demostrar lo que la fe cree, ya no hay que ejercer fe. Una de las dimensiones ha eliminado subrepticamente a la otra.

La filosofía siempre fue una “tentación” para los teólogos. Desde esta perspectiva de la razón que pretende explicar los misterios de la fe podría verse el episodio protagonizado por Berengario de Tours y la Iglesia Católica en el siglo XI. Esa iglesia pretendía racionalizar el misterio de la Eucaristía. Para ello, se sirvió de la categorías aristotélicas “sustancia” y “accidente”. Un ejemplo contemporáneo del cambio de accidentes sería el teñido del cabello: puedo teñirme el cabello de rojo (cambio de accidentes) pero sustancialmente seguirá siendo mi cabello (el mismo cabello). Aristóteles afirmaba que era posible un cambio de accidentes sin un cambio sustancial, pero que era imposible un cambio sustancial sin un cambio de accidentes. Berengario argumentaba —siguiendo a Aristóteles— que la explicación que la doctrina oficial de la Iglesia Católica proponía para el misterio de la Eucaristía era inadecuada. La Iglesia sostenía que en el momento de consagrar los elementos (pan y vino), éstos se transformaban *sustancialmente* en cuerpo y sangre de Cristo. No había cambio de accidentes, pero sí cambio de sustancia. Esto era inaceptable tanto para Berengario de Tours, como lo hubiera sido para Aristóteles. Debe decirse, sin embargo, que Berengario, a pesar de haber formado un “grupo herético”, al final de sus días volvió a la ortodoxia del Catolicismo oficial: aceptó “por la fe” (¿o por obediencia?) lo que la razón le negaba. En este episodio puede verse el esfuerzo de la teología por racionalizar un misterio, apelando a explicaciones conceptuales.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (siglo XIX) sería otro exponente de este modelo, en tanto que consideraba que la religión era un estadio necesario del desarrollo del Espíritu Absoluto. El progreso de la cultura había comenzado con los griegos, había continuado con el Cristianismo (cuya mejor expresión era el Protestantismo; recuérdese que Hegel era luterano, como la mayoría de los compatriotas de su época), y culminaba con la filosofía. De algún modo, Hegel comprendía que el estadio religioso debía ser superado por el estadio racional. Recuérdese el *dictum* de Hegel en la introducción a los *Principios de la filosofía del derecho*: “todo lo real es racional, todo lo racional es real”. Así, por ejemplo, en la cuestión trinitaria, el entendimiento (facultad de marcar los límites) no puede entender el misterio de la Trinidad. Pero, el pensamiento especulativo,

la Razón, nos convence de que la “contradicción” entre uno y tres (“tres son uno y uno son tres”) es real. Si el filósofo Kant, predecesor de Hegel, había marcado los límites del entendimiento (“sólo puede haber ciencia de los fenómenos espacio-temporales), Hegel se encargaría de mostrar la posibilidad de que todo misterio quede desvelado en el proceso de manifestación de lo Absoluto: la historia y su constitución dialéctica. En efecto, la naturaleza y la historia de la humanidad son el escenario en el que Dios mismo se está dando a conocer, se está manifestando *en* lo humano. Como todo es racional, ya no parece quedar espacio para la fe. Quizá pueda criticarse a Hegel que según su sistema —que pretende resolver todas las contradicciones— Dios no se manifiesta *a* lo finito, sino *en* lo finito. Sin embargo, su esfuerzo por mostrar la racionalidad intrínseca a la realidad, y por tanto, a la religión y a Dios mismo, es digno de estudiar. Quizá la filosofía contemporánea no sea más que un “ajuste de cuentas con Hegel”, debido a lo abarcador de su sistema.

4. Dualismo: la fe y la razón disociadas

Históricamente se ha achacado a Averroes (árabe residente en Córdoba, España en el siglo XII) como el iniciador de esta postura. En realidad, Averroes nunca adoptó esta postura, pero sí sus seguidores, los llamados “averroístas latinos”, como Siger de Brabante (siglo XIII). Esta tradición disocia la fe de la razón. En otras palabras, uno puede creer una cosa, pero pensar otra. Ante un problema teológico, se aduce que desde la fe se afirma una conclusión, pero desde la razón se afirma otra, en contradicción.

A decir verdad, es materia de debate el hecho de que alguien realmente haya adoptado esta postura en su argumentación teórica. Sí se la utilizó como pretexto para eludir el castigo del poder oficial. El siglo XIII es el siglo en el que surgen las universidades, y los profesores universitarios podían deslindar responsabilidades —ante la acusación de herejía— apelando a esta doctrina de la doble verdad. Un averroísta, por ejemplo, si se basaba en Aristóteles y las conclusiones “científicas” a las que arribaba contradecían los dogmas cristianos, bien podía aducir que “desde la fe” seguía creyendo lo que la iglesia decía. Por ejemplo, Aristóteles concebía el intelecto agente como único e idéntico para todos los hombres; así, negaba la inmortalidad del alma, y conducía a pensar que en la vida después de la muerte las almas individuales se unirían indivisiblemente con la divinidad, ese intelecto agente. Esto traía graves consecuencias para el *statu quo*, y para la ética, puesto que: ¿por qué uno habría de hacer el bien si, en definitiva, el destino de todas las almas era el mismo? Para evitar problemas con las

autoridades de la época, uno podía apelar a la doctrina de la doble verdad: “racionalmente sostengo esto, pero desde la fe sostengo lo contrario”. De este modo, se disociaba la fe de la razón.

5. La fe como presupuesto de la razón

El modelo denominado “la fe como presupuesto de la razón” implica comprender una diferencia de niveles entre ambas facultades. Como punto de partida, se debe ejercer la fe; se debe creer a Dios y su Palabra (la Escritura), para luego comprender esa misma Escritura, y luego, quizá, toda la realidad.

Esta postura está encarnada por san Agustín de Hipona (354-430 d.C.). Acuñó la fórmula *credo ut intelligam*¹⁶ (creo para comprender), en base al texto bíblico “si no creyereis no entenderéis” (Isaías 7.9)¹⁷. Aquí la fe es una suerte de “plataforma de lanzamiento” desde la cual parte la fe, en busca de otros contenidos. Así, por ejemplo, Agustín adquiere desde el dogma cristiano (fe) la idea de la *creatio ex nihilo*, que le sirve para configurar su sistema (enriqueciendo al pensamiento filosófico con esta idea de la creación de la nada para mostrar la pobreza ontológica de los seres creados, que como tienen su origen en la nada, son contingentes y no necesarios).

El teólogo africano advirtió este hecho: en el uso del lenguaje, los seres humanos ejercen fe. Cuando el objeto de referencia del discurso no está presente (la existencia de un personaje histórico ya fallecido, por ejemplo), tenemos que creerle al interlocutor, o de otra manera el diálogo sucumbe¹⁸. Agustín adoptó elementos del neoplatonismo (Plotino) y los combinó con las doctrinas cristianas. Así, sostuvo que el ámbito eidético platónico —el “mundo de las ideas”— no era otra cosa que la mente de Dios¹⁹. Este es un modelo apto para el diálogo entre la religión y la filosofía, o entre la fe y el pensamiento.

San Anselmo de Canterbury (o D’Aosta, como le gusta recordar a los italianos) introdujo, en el siglo XI, una variante dentro de esta misma tradición agustiniana de la fe como presupuesto de la razón. Su fórmula se conoce como *fides quarens intellectum* (“la fe en busca de comprensión”) y apunta a una fe que busca comprender sus propios

¹⁶ Agustín, *Sermón 18*,1.

¹⁷ Agustín escribe *Nisi credideritis, non intelligetis*, en *De magistro*, XI, § 37. En realidad, el texto hebreo dice “si no creyereis, no permaneceréis”, haciendo un juego de palabras con la misma raíz de la palabra “amén”, en *Hiphil* y *Niphal*, respectivamente. Es sabido que Agustín no poseía un dominio de las lenguas bíblicas.

¹⁸ Cf. Agustín, “De magistro”, en *Obras completas de Agustín*, vol III, Madrid, BAC, 1971 (cap. X, § 35).

¹⁹ Agustín, *Sobre 83 diversas cuestiones*, 43.

contenidos. A diferencia de la fórmula de Agustín —que tiene un carácter sagital—, este es un movimiento reflexivo, de la fe sobre sí misma. Así, el célebre argumento ontológico²⁰ del *Proslogion* pretende demostrar racionalmente lo que ya ha sido asumido desde la fe: la existencia de Dios.

6. La fe y la razón armonizadas

Hay quienes han intentado armonizar la fe y la razón. No se trata de que la razón explique todo, y así elimine el espacio de la fe; se trata de buscar una armonía, punto por punto, entre las afirmaciones de la fe y lo que la razón puede demostrar.

Santo Tomás de Aquino encarna este modelo en el siglo 13. Lo que buscaba esta tradición era armonizar la fe con la razón; al contrario de los averroístas latinos que postulaban la doble verdad (son célebres las discusiones de Tomás con Siger de Brabante²¹).

Tomás sostuvo que mientras que la fe mira “más lejos” que la razón, lo hace con “menos nitidez”. Por ejemplo, por la razón sabemos que Dios es uno; pero por la fe sabemos que Dios es Uni-Trino. La fe y la razón son distinguibles (son dos facultades distintas) pero están en armonía. Tomás consideraba que Aristóteles había llegado a conclusiones verdaderas —como la existencia de Dios— no por la luz de la fe, sino por

²⁰ El mismo podría dividirse como sigue. **Prefacio:** Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das inteligencia a la fe, concédeme, cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. **1) Tesis:** Ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. **2) Antítesis:** Se trata, de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: “no hay Dios”. **3) Comprensión del concepto:** Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; **4) Distinción plano nocional / real:** lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. **5) Insiste en la distinción:** Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. **6) “Dios existe” es “posible”:** El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento; **7) “Dios existe” es “real” y “necesario”:** y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, *no puede* existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también *en la realidad*, lo que es *mayor*. **8) Conclusión:** Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Cf. Anselmo, *Proslogion. Texto y traducción* (La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1950) pp. 51-57.

²¹ Dante refleja estas discusiones en el canto décimo, “cuarto cielo o del sol” (el paraíso de los sabios), *La Divina Comedia* (México, Ediciones Selectas, 1921).

la luz de la razón²². Aquello a lo que difícilmente se accede por la razón, ha sido revelado en la Escritura, puesto que es importante para la salvación. La revelación asegura que todos —incluso aquellos que no se ejercitan diariamente en cuestiones estrictamente racionales— pueden alcanzar la salvación.

Finalmente, este modelo apeló a dos herramientas para solucionar problemas. Primero, la razón debía seguirse hasta sus límites, paso por paso en las cadenas de razonamientos deductivos. Luego, había que admitir los “artículos de fe”. Los misterios cristianos, por ejemplo, son superracionales. No están en contra de la razón, sino que exceden nuestra razón y comprensión.

En segundo lugar, si se llegase a un conflicto entre la fe y la razón, debía admitirse que había error en la argumentación racional, o que había sido mal empleada. Obsérvese que, en este sentido, hay una diferencia notable con respecto al modelo de Agustín y Anselmo. El presupuesto del modelo de “armonización” entre fe y razón es que la razón, bien utilizada, podría dar cuenta de todo, con lo cual, quizá, quedaría circunscrito este modelo al modelo de la razón sin la fe. No obstante ello, este modelo —a diferencia de los anteriores— se ha propuesto explícitamente la tarea de buscar una armonía entre fe y razón.

A modo de balance

Luego de indagar en las posibles relaciones entre la fe y la razón, y de apreciar algunos modelos históricos, podemos ensayar un balance. Algunos de estos modelos parecen haberse desarrollado en extremo; parece imposible ir más allá de los averroístas en la disociación de fe y razón, o buscar mayor racionalidad de lo que ha hecho Hegel. A título personal, considero que los modelos presentados en los puntos 5 y 6 son los más fructíferos, en tanto reconocen la existencia y la utilidad de ambas facultades. La vía de Tomás ha sido llevada por él hasta sus límites, y quizá también sea imposible ir más lejos que él en esa dirección.

En la actualidad, desde un *mood* posmoderno, se ha dado un vuelco hacia la validez de las experiencias extáticas o místicas en la religiosidad (en el casos de las iglesias evangélicas, una renovación carismática). Esto ha traído una verdadera renovación en la manera de vivir y expresar la religión. Consecuentemente, se ha

²² Toda verdad gnoseológica, un contenido o afirmación verdadera, descansa en la única Verdad ontológica, esto es, Dios. Hay una distinción, así, entre el plano del discurso o el pensamiento (gnoseológico), y el plano ontológico (real).

reconfigurado el escenario institucional de la religión. Podría decirse que en muchos casos, se ha optado por posturas cercanas al modelo de “la fe sin la razón”. Esto ha traído enormes resultados pragmáticos (muchas congregaciones carismáticas han crecido numéricamente bajo el influjo de tendencias “anti-intelectuales”). Sin dudas, de seguir por este camino, los riesgos del autoritarismo, la flexibilidad doctrinaria, y los abusos de toda índole podrán asomar como grandes desafíos o peligros²³. Quizá lo que más atemorice a estos modelos dominantes sea el uso crítico de la razón; la razón como elemento dinamizador de la autocrítica. De manera paradójica, también, en las eclesiologías dominantes se observa un intento de racionalización de los misterios de la fe: no hay lugar para la tristeza y la perplejidad; todo cristiano siempre debe estar “feliz”, se nos dice imperativamente. “Dios debe sanar a todos, y si no lo hace, es por falta de fe del enfermo o quienes oran por él.” “Si el líder ordena algo, por algo será, no debemos presuponer que pueda equivocarse.” Podrían agregarse más ejemplos del modo en que se intenta “racionalizar” y negar las limitaciones que tenemos como criaturas. Se huye al absurdo de la vida, no se lo quiere enfrentar “cara a cara”, como lo hace el autor de Eclesiastés. No se quiere admitir la crisis existencial por que deben atravesar, muchas veces, los siervos de Dios. Un buen cristiano parece ser aquél que tiene “la respuesta para todos los problemas”.

Además, habiendo tomado cuenta de la crisis de las “instituciones” en la pretendida “posmodernidad”, quedan menos mecanismos para evitar estos peligros (ya no parece haber “confesiones de fe” escritas, credos, denominaciones, “teologías sistemáticas”²⁴, en definitiva, “tradiciones religiosas”). Esto no quita que muchas estructuras denominacionales deban ser renovadas y deban volver a poner, como principio y fin de sus eclesiologías, la *missio Dei*. A decir verdad, muchas denominaciones hoy deben enfrentarse seriamente con la pregunta que indaga acerca del decrecimiento constante y sostenido de sus membresías²⁵. Acaso sea el resultado de un predominio en los aspectos vinculados con la razón, eclipsando el lugar correspondiente a la fe, y especialmente, a la interpelación de lo divino en términos de

²³ En el marco de la religiosidad de la Argentina, por ejemplo, hoy es difícil distinguir ciertas eclesiologías evangélicas carismáticas de las mediáticas manifestaciones de la Iglesia Universal del Reino de Dios— socialmente más conocida que las primeras—.

²⁴ Muchos hacen duras críticas para con la Teología Sistemática, pero implícitamente revisten todo un sistema teológico que da sentido y coherencia a sus múltiples prácticas religiosas.

²⁵ Un serio intento ya ha sido realizado por el psicólogo y teólogo argentino Hugo Santos, en la revista *Visiones y herramientas* vol. I (2003).

fenómenos sobrenaturales (milagros, manifestación completa de todos los dones del Espíritu, etc.).

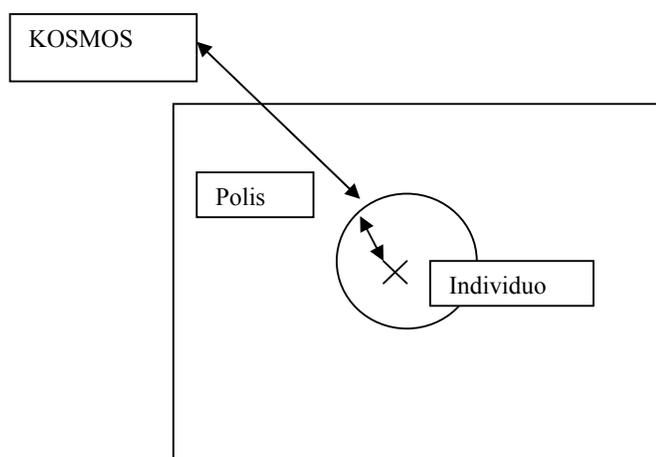
Quizá la propuesta de Agustín y Anselmo sean las más fructíferas para el diálogo entre teología y filosofía, o entre teología y cultura. Se debe buscar, aún hoy, una fe que quiera comprender sus contenidos y que no renuncie al diálogo con la ciencia (obviamente, bajo esta nomenclatura no debe reducirse a cuestiones de “ciencias naturales”, sino principalmente a ciencias sociales). Este diálogo puede prevenir a las iglesias de caer en cierto autismo en el que parecen encontrarse algunas, que solo dialogan con quienes están “ciento por ciento” de acuerdo con ellas. El ejercicio de una fe madura, no ciega ante las circunstancias y las refutaciones, es el mejor camino para vivir una vida plena y abundante. No en vano Paul Ricoeur, el célebre filósofo francés de tradición evangélica (fallecido el año pasado), concibió el círculo hermenéutico expresable como la dialéctica entre “creer para comprender y comprender para creer”.

Capítulo 3

La Reforma Protestante: teología, violencia y paz

1. El *ethos* en la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad.

Antes de avanzar en el contexto específico de la Reforma, es necesario tener una visión amplia de lo que fue el *ethos* (conjunto de valores que dan sentido a una sociedad) en la Antigüedad, la Edad Media, y la Modernidad²⁶.

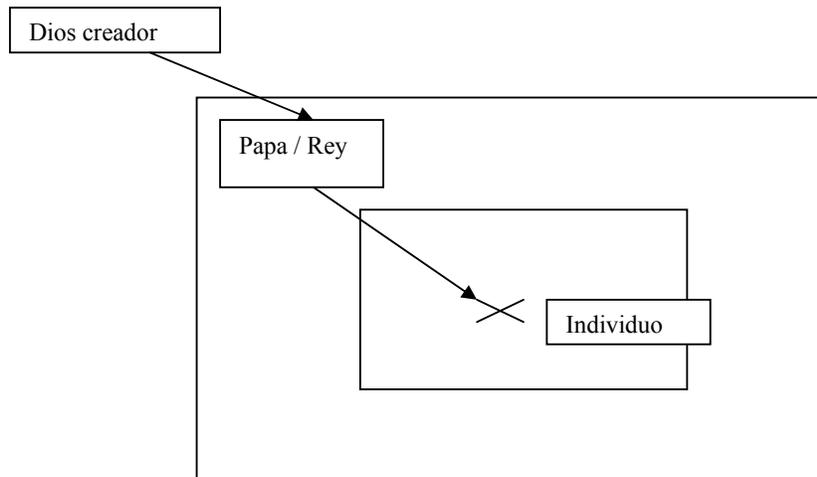


—Fig. 1—

En la figura 1 tenemos representada, esquemáticamente, la Antigüedad (principalmente el mundo griego). El concepto más abarcador era el de *kosmos*, es decir, el universo, como una totalidad bella y armoniosa. No en vano nuestra palabra cosmética deriva del griego *kosmos*. El círculo representa la Polis, la ciudad-estado, que de manera autónoma regía el destino de los ciudadanos (*polites*). El individuo (simbolizado por la X), debía aceptar los dictámenes de la polis, a fin de no romper la armonía. Si un individuo cumplía el rol que tenía asignado (por ejemplo, ser un artesano, esclavo, mujer o niño), la polis estaba en armonía, y al estar en armonía, sintonizaba con la armonía mayor del kosmos (el nombre para la armonía del kosmos era *Dike*: justicia). Así, un individuo “virtuoso” (que tenía *areté*, era un individuo que cumplía con su deber, con lo que la Polis prescribía). Era una cosmovisión

²⁶ Cf. Mario Heler, “La dimensión ética de las prácticas sociales”, en Id., *Ética y trabajo social* (Buenos Aires, Biblos, 2002).

profundamente estática, pero a la vez logró fundar el concepto de democracia (gobierno del pueblo). Obviamente, se trataba de una democracia muy reducida (solo eran ciudadanos los “hombres libres”; no lo eran ni las mujeres, ni los esclavos, y mucho menos los niños). Así, los hombres libres prescribían lo que los demás seres humanos debían aceptar; si se revelaban, podían poner en peligro la armonía de la polis, y la Dike o justicia universal.



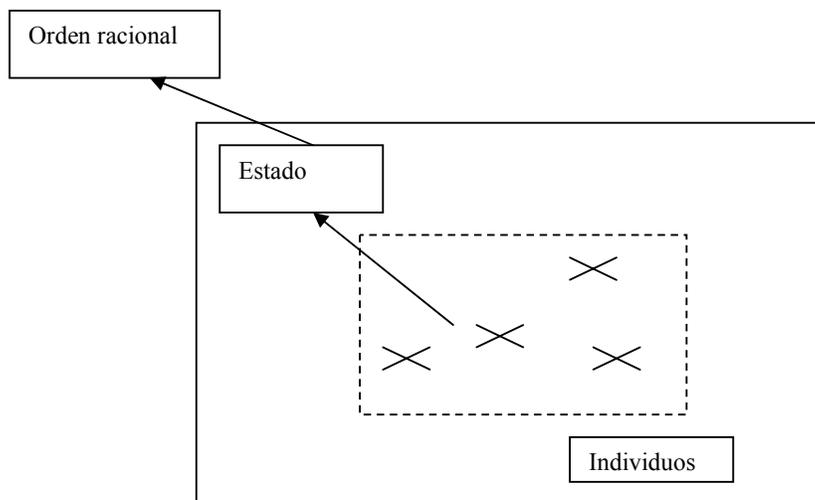
—Fig. 2—

En la Edad Media (aproximadamente desde el siglo IV hasta el siglo XV), la configuración del *ethos* occidental incluía al Dios cristiano como “creador del universo” (ya no se trataba de un *kosmos* impersonal, como en los griegos). Este Dios creador había dejado dos representantes en la Tierra: el Papa y el Rey. Estos eran los tutores que guiaban a los ciudadanos y cristianos (todo ciudadano era cristiano, de allí la expresión “un buen cristiano” como sinónimo de “ciudadano” o directamente “persona”) en la vida terrenal. Esta vida terrenal, de carne y hueso, había sido devaluada a favor “de la otra vida”, de la vida “en el más allá”. La ideología incluía la idea de “sufrir aquí para reinar allá”; por lo tanto, se trataba de acumular méritos en esta vida, para gozar en la vida venidera. En este contexto surgieron, entre otros grupos, los “flagelantes”, que se

cortaban el cuerpo y lo sometían a grandes dolores, creyendo que con eso acumulaban méritos en el cielo.

Entre los dos representantes de Dios sobre la Tierra (el Papa y el Rey del Sacro-Imperio Romano-Germánico) hubo una serie de conflictos. Claro, se trataba, nada menos, de saber quién era superior a quién. Por ejemplo, se dio la llamada “querella de las investiduras”, que consistió en una serie de conflictos para determinar quién tenía potestad para ordenar a los obispos. Aunque el rey tenía todo el poder militar (la “espada temporal”, en términos teológicos), el Papa tenía el poder espiritual (la “espada espiritual”). Como el Papa era el representante de Dios en la Tierra en términos espirituales, de él dependía la salvación o la condenación de una persona (recuérdese toda la problemática de la “Santa Inquisición”). Así, muchas veces, el conflicto entre el Papa y el Rey se resolvió a favor del primero, pues el Rey dependía, para su salvación personal en “la otra vida”, del beneplácito del Papa.

En este contexto, como podrá verse, el individuo quedaba reducido a pasividad; quizá aún mayor que en la Antigüedad: no sólo estaba sometido “en esta vida”, sino también en su manera de imaginar y alcanzar “la otra vida”.



—Fig. 3—

En la Modernidad (fig. 3) —cuyos orígenes están en el humanismo renacentista del siglo XVI— ocurre una radical inversión del *ethos*. El individuo se declara “libre de

los tutores” que le prescribían qué hacer. La vida en el más allá deja de ser importante, y la vida terrenal pasa al centro de atención. El Estado no se considera una realidad “metafísica”, existente independientemente de los individuos, sino que se considera que los individuos han creado el estado, por un pacto (el “contrato social” de Hobbes, Locke y Rousseau). Por eso el Estado aparece ahora con línea de puntos, para simbolizar su carácter frágil: depende de la buena voluntad de los ciudadanos. Si se rompe el pacto, se retornará al “estado de naturaleza” (que para Hobbes es “la guerra de todos contra todos”).

El individuo de la modernidad se concibe en términos de “Sujeto” (opuesto a un “objeto”). Todo lo exterior al sujeto es objeto; así, la naturaleza ya no era ni un misterio que obedecía a causas extrañas o a la acción de los dioses, sino que era “un libro abierto, escrito en caracteres matemáticos” (según célebre expresión de Galileo). La naturaleza ya no es “creación de Dios”, sino materia inerte dispuesta a ser utilizada “para fines racionales”, es decir, para los fines que el sujeto determine. El sujeto se considera responsable de construir un “orden racional” aquí y ahora. Todo elemento irracional tratará de ser eliminado y, como ha mostrado Foucault, se inicia así la necesidad de enmarcar la “locura” y las instituciones psiquiátricas de confinamiento de “los irracionales”.

Al contrario que la Edad Media, en la Modernidad el sujeto (simbolizado por la X²⁷) se considera protagonista de su propia historia; la acción racional transformadora ocupa el centro del interés, y no el hecho de quedar reducido a “pasividad” como individuo. Así, el trabajo (la manera de transformar la naturaleza o materia inerte en algo útil, racionalizado) será clave para comprender la misión del ser humano en el mundo. Así, si un pueblo primitivo no sabe aprovechar sus “recursos naturales”, lo más racional es obligarlos (incluso por la fuerza) a que lo hagan. Con esta mentalidad “utilitarista”, la Modernidad justificaría, por ejemplo, el tráfico de esclavos africanos, o el colonialismo.

En el contexto de la Modernidad naciente (o más exactamente del Renacimiento) surge la Reforma Protestante, como una transformación radical en la manera de entender el Cristianismo y, sobretodo, la Iglesia.

²⁷ Podría añadirse un gráfico más: la posmodernidad, en la cual el sujeto mismo aparecería en línea punteada. Esto es así porque la posmodernidad es la toma de conciencia de que muchas de nuestras conductas no están determinadas únicamente por nuestra “conciencia racional”, sino precisamente por motivaciones inconscientes. Por otra parte,

2. La Reforma Protestante en su contexto

La Reforma protestante surge en el mundo simbólico medieval. En el siglo XVI la “síntesis medieval”, que era una fuerte amalgama entre la iglesia Católico-Romana y el llamado “Sacro Imperio Romano Germánico”, estaba entrando en crisis²⁸.

La mayoría de los estudiosos actuales, sean católicos o no, admiten el alto grado de corrupción que padecía la iglesia de aquella época. Se habían acuñado una serie de términos que mostraban esta triste realidad:

“Indulgencias”, para la compra del perdón divino; consistía en acortar el tiempo que los familiares que ya habían partido estaban pasando en el “purgatorio”. Había un certificado “legal”, en papel, que se entregaba a quien hacía la compra de indulgencias.

“Simonía”, en memoria del interés de Simón el Mago por comprar el don divino que poseían los apóstoles; se consideraba “simonía” la compra de cargos religiosos.

“Rotación de clérigos”, cuando se rotaban clérigos, una prima en dinero iba para los superiores; de modo que muchos clérigos eran obligados a rotar año a año, para dejar esa “prima” a sus superiores.

Finalmente, en Roma, la acumulación de riqueza obtenida de los países católicos era excesivamente abundante. A fines del siglo XV se había construido la Capilla Sixtina, y a mediados del siglo XVI aún se estaba decorando. Este tipo de lujos —que no eran nada baratos— eran financiados con dinero que venía de diversos países.

3. Lutero y la Reforma

Martín Lutero era un monje agustino alemán. Vivió entre 1483 y 1546²⁹. Era una persona obsesionada con el deber religioso. Era un estricto observante de las normas del monasterio. Vivía atormentado por la búsqueda de santidad —en reedición de las crisis agustinianas, ya que Agustín sufrió del mismo mal—.

La pregunta que preocupaba a Lutero era “¿cómo puedo concebir un Dios misericordioso?”. El rostro de Dios que percibía estaba delineado por trazos del Antiguo

²⁸ Cf. Martin Dreher, *A Igreja no mundo medieval*, San Leopoldo, Sinodal, 1994; Gerorges Duby, *Guerreros y campesinos*, Madrid, Siglo XXI, 1998; J. H. Elliot, *La Europa dividida (1559-1598)*, Madrid, Siglo XXI, 1984; Enrique Gallego Blanco, *Relaciones entre la iglesia y el estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

²⁹ De la abundante bibliografía sobre Lutero, en castellano recomiendo: Heiko A. Oberman, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Barcelona, Alianza, 1971; Roland H. Bainton, *Lutero*, Bs. As., Sudamericana, 1955. Sin dudas, nada de esto reemplaza leer sus obras completas: *Obras de Martín Lutero*, (9 tomos) Bs. As., La Aurora, 1983.

Testamento. Era un Dios cuya justicia se caracterizaba por la violencia; la violencia de un Dios justiciero. Dios era justo porque castigaba. Lutero vivía atormentado porque por sus propias fuerzas siempre fracasaba en el intento de alcanzar la justicia ante Dios. Las vías por las que lo intentaba eran limitadas e ineficaces: penitencias, oraciones, ayunos, abstinencias, etc. Una serie de ejercicios y disposiciones legales que prescribían y castigaban las acciones reprobables de los fieles.

Pero Lutero encontró, leyendo la carta a los Romanos, una respuesta a su búsqueda. En Romanos 1.16 Pablo dice que en el evangelio (en el mensaje de novedad que significa Jesucristo) la justicia de Dios se revela “por la fe”. He aquí la clave: la fe es el medio para relacionarse con Dios, y no las obras. Las obras de la ley producen muerte; la fe produce vida. ¿En qué radica el poder de la fe para obtener justicia ante Dios? En la gracia de Dios operada en Jesucristo. Dios entregó a su hijo Jesucristo, y por su sacrificio, se ofrece gratis al ser humano la justificación de su vida ante Dios. No es posible que los seres humanos agraden a Dios por su mero comportamiento; debe haber una relación de fe a la base, fe en la gracia de Dios, que perdona los pecados a quienes se lo piden. Este era el corazón de una de las doctrinas fundamentales de la Reforma: la justificación por la *Sola fide*, la sola fe en la gracia de Dios.

A través del texto bíblico, Lutero accede a un nuevo mundo que le es propuesto. Y acepta el desafío. Observa que en la administración eclesial de su tiempo, lejos de predicarse la justificación por la fe en la gracia de Dios, se predica un evangelio que consiste en el cumplimiento de una serie de obras; méritos que Dios va contabilizando para dispensar su perdón a los que cumplen. Esta disyuntiva es de vital importancia: si se hace énfasis en la gracia, el rol mediador de las instituciones eclesiales pasa a un segundo plano. Si se hace énfasis en las obras, las instituciones eclesiales adquieren protagonismo. He aquí la segunda gran bandera de la Reforma: el sacerdocio universal de todos los creyentes. Esta doctrina afirma que todos los creyentes son sacerdotes, como dice el texto bíblico en 1 Pedro 2.9. Esta doctrina va en contra de la jerarquización eclesial; es decir, en la comunidad evangélica, todos y todas somos iguales. No hay privilegiados; nadie puede reclamar prerrogativas especiales; habrá distintas responsabilidades y autoridades, pero en “esencia”, todos y todas somos iguales. Cada uno es “sacerdote de sí mismo”.

Finalmente, si observamos detenidamente cómo se argumentaron las dos doctrinas anteriores, observaremos que se recurrió únicamente al texto bíblico. Y la tercer gran doctrina de la Reforma es la *Sola Scriptura*: hay una sola fuente de

autoridad: la Biblia; la Palabra de Dios. No como para la iglesia Católica, que considera en igual plano de autoridad tanto a la Biblia como a los escritos en que se expide el Papa y el llamado Magisterio Eclesiástico. Para la Reforma Protestante, todos los creyentes tienen que poder leer e interpretar la Biblia. Por eso, la Biblia no debe estar escrita solo en latín (Vulgata), sino en los idiomas que habla y lee la gente común. Por eso, en este tiempo se traduce la Biblia al alemán (Lutero mismo hace la traducción) y también se traduce la Biblia al castellano: Casiodoro de Reina hace la llamada “Biblia del oso” (1569). La aparición de la imprenta será determinante para el movimiento de Reforma: la Biblia estaba disponible para el pueblo, a un precio que podía pagar, y en un idioma que podía leer.

Recapitulando, Lutero hizo énfasis en la fe y en la gracia, en la igualdad de todos los creyentes, y en una única fuente de autoridad, la Biblia, por contraposición al Papa, los obispos y el sistema eclesial.

Convencido de estos principios, Lutero emprendió una campaña para difundir sus ideas. El primer paso fue llamar la atención en los ámbitos universitarios. Por eso, escribe las llamadas 95 tesis y las clava en un lugar público de la ciudad de Wittenberg, donde vivía. Estas 95 tesis son una crítica directa y sin rodeos a los abusos del papado. Allí comienza la travesía. Estas críticas lo llevarán por distintos ámbitos universitarios, disputas, “dietas” (que no tenían que ver con cuestiones gastronómico-alimenticias, sino con procesos legales) y demás.

Las duras críticas a la iglesia católica de aquel tiempo, que sin dudas tenía mucho poder, hace que la cabeza de Martín Lutero prometa una recompensa a su captor. En 1520 Lutero escribió tres importantes obras: *La carta de la libertad cristiana* (un resumen de sus doctrinas y un énfasis en la diferencia entre el hombre exterior, sometido a las legislaciones civiles, y el hombre interior, libre para abrazar por fe el amor de Jesucristo, sin que nadie pueda obligarlo a creer nada por la fuerza). El otro escrito importante de este año se tituló *La cautividad babilónica de la Iglesia*. Mediante la metáfora del cautiverio que sufrió el pueblo de Dios en Babilonia, Lutero critica duramente los abusos del papado, que han montado una suerte de “Babilonia”, que mantiene cautiva a la verdadera Iglesia. Finalmente, una obra titulada *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, donde Lutero expone sus doctrinas a los nobles alemanes, buscando apoyo en sus críticas a los abusos de Roma, y apelando al nacionalismo alemán.

Aquí intervinieron factores que son dignos de aclarar. El “éxito” de la Reforma no obedeció pura y exclusivamente a factores “espirituales”. Hubo cuestiones políticas y de nacionalismo que estuvieron involucradas. De hecho, Lutero logró salvar su vida de la persecución gracias a un protector importante: el príncipe elector Federico de Sajonia, cuya intervención fue vital en todo el proceso.

4. ¿Cuál fue el mensaje de paz de la Reforma?

Bueno, he aquí un problema. La historia —o mejor, las lecturas críticas de la historia— muestran que hay “dos” Lutero. Uno, que podría interpretarse como “el original”, que escribió sus ideas hasta 1525. Otro, que a partir de esa fecha, y de una grave crisis por una revuelta de campesinos, escribió contradiciendo parte de sus doctrinas. Algunos de sus contemporáneos advirtieron esta diferencia, y quisieron ser fieles “al primer Lutero”. La historia los conoció como el movimiento “de la Reforma Radical”. Y nuestra hipótesis aquí —siguiendo al Dr. Alejandro Zorzín y otros— es que lo radical de este segundo movimiento (hijo directo de la Reforma) no estriba en una exageración de los principios de la Reforma, sino en una fidelidad a las doctrinas de la primera hora. Los favores del poder, que Lutero recibió en su vida, lo hicieron optar a favor de los poderosos en el conflicto contra los campesinos (los débiles).

Para terminar, presentaremos sintéticamente dos modelos que surgieron “del primer Lutero”, en el seno de la problemática con los campesinos.

Como dijimos al comienzo, esta historia está enclavada en una cosmovisión medieval. La estructura social medieval descansaba sobre una gran plataforma de productores: los campesinos. Simplificando, ellos eran los únicos que ejercían un trabajo productivo, y mantenían así a la clase “parasitaria” de nobles, guerreros, y clérigos³⁰. Estos campesinos estaban siendo sometidos más y más por el sistema feudal de acumulación de la riqueza. He aquí la raíz de un conflicto social, político, económico y religioso. Lutero se alió con los poderosos de turno, como el príncipe Federico de Sajonia. Pero los campesinos no estaban solos: Thomas Müntzer y Andrés de Karlstad fueron dos líderes y teólogos que acompañaron a los débiles en este proceso.

Thomas Müntzer fue un teólogo, pastor y agitador social que interpretaba su mundo a partir del texto bíblico —como la mayoría de sus contemporáneos—³¹.

³⁰ Cf. Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Barcelona, Petrel, 1980).

³¹ Cf. George Hunston Williams, *La reforma radical* (México, Fondo de Cultura Económica, 1983).

Consideraba que estaba viviendo en tiempos escatológicos, “apocalípticos”³². Dios hablaba a través de la Biblia, pero también a través de visiones y revelaciones individuales. Él decía haber recibido por revelación que los campesinos debían levantarse en armas, porque estaba cerca la batalla final. Esta agitación social condujo a la batalla de Frankenhausen: en mayo de 1525 miles de campesinos fueron a la guerra —en inferioridad de condiciones— contra el poder imperial. Los campesinos estaban convencidos de que ganarían. La lectura bíblica y teológica de Müntzer les garantizaba que, así como Gedeón venció con solo 300 hombres, lo harían ellos. El resultado fue una masacre. Los campesinos, sin armas de fuego, huyeron por las laderas de las montañas, y fueron atravesados por la pólvora en sus espaldas.

El otro modelo, el de Andrés de Karlstad, es un modelo pacifista. Andrés se había quedado en Wittenberg, donde todo había comenzado con las famosas 95 tesis de Lutero. El “hermano Andrés” —como le gustaba que lo llamaran rechazando títulos de “doctor” o “pastor”— defendía los derechos de los campesinos; buscaba la paz y la igualdad. Una pureza en la experiencia religiosa. Pidió que se sacaran las imágenes de las iglesias; éstas quitaban protagonismo al único mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo. Fue uno de los primeros en dar acceso a los feligreses a la Eucaristía tanto al pan como al vino. Pero el mensaje teológico y religioso de Andrés de Karlstad no quedaba encerrado en las paredes del templo, sino que tenía importantes consecuencias sociopolíticas. A partir de la lectura de pasajes bíblicos clave, entendía que si una ciudad o pueblo decía “ser cristiana”, en dicha ciudad no debía haber mendigos³³. Pero no porque pensara que el mendigar fuera una acción ilegal en sí misma, sino por el siguiente razonamiento: si los habitantes de la ciudad son cristianos, seguramente no habrá mendigos, ya que todos darán de corazón para quienes no tienen.

5. Algunas conclusiones y preguntas

Este breve recorrido nos deja varias lecciones:

1. A partir de una nueva lectura del texto bíblico, se puede acceder a un nuevo mundo.
2. La gracia de Dios nos abre a un nuevo mundo.

³² Cf. Thomas Müntzer, “Sermón ante los príncipes”, en J. H. Yoder Yoder (comp.), *Textos escogidos de la reforma radical* (Buenos Aires, La Aurora, 1976) pp. 97-120.

³³ Cf. “Que no debe haber mendigos entre los cristianos”, en J. H. Yoder, *op. cit.*, pp. 49-60.

3. La gracia de Dios debe cambiar la vida individual de las personas, pero también las estructuras sociales injustas.
4. En el corazón de la Reforma Protestante (y recuérdese que lo que hoy llamamos “iglesias evangélicas” provienen de allí) está la idea de eliminar las jerarquía intra-eclesiales.
5. El camino de la paz siempre es preferible al camino de la violencia, en la búsqueda de un nuevo mundo en el que la gracia, el amor, la justicia y el perdón sean la norma, y no la excepción.

Y algunas preguntas:

1. ¿Hasta dónde debe llegar nuestra fidelidad con los principios de la Reforma? ¿Qué consecuencias sociales se desprenden de los sucesos de la Reforma, tanto en el interior como en el exterior de las comunidades de fe?
2. Si el éxito de la Reforma se explica —en parte— por el hecho de que era una sociedad cuyo imaginario era la Biblia, ¿es posible esperar hoy, en el siglo XXI, que un teólogo o una iglesia inicien un movimiento de reforma que pueda tener consecuencias de tal envergadura?
3. ¿Qué fidelidad a los principios de la Reforma se evidencian en nuestras comunidades, como la salvación por la fe en lugar de las obras, o el sacerdocio universal de todos los cristianos? ¿Vivimos un Evangelio de gracia?

Capítulo 4

Acerca de la relación entre teología bíblica y teología sistemática

“¡El modelo de familia para el mundo de hoy es el modelo bíblico!”. Esta es una afirmación que habitualmente escuchamos cuando alguien quiere enfatizar la superioridad del texto bíblico —y su interpretación evangélica— por sobre la realidad vigente en el mundo circundante. Una pregunta que surge inmediatamente es: ¿cuál de los modelos bíblicos de familia? Porque podríamos aducir, entre otros, el modelo de Adán y Eva, el de Abraham, el de Jacob, el de Jesús, el de Pablo o el de Juan el bautista. He aquí un primer problema: la interpretación de la Biblia; las decisiones que debemos tomar a la hora de leer o enseñar la Biblia.

La principal “piedra de toque” —criterio— que aportó la Reforma Protestante del siglo XVI fue la *Sola Scriptura*: la única autoridad en materia teológica es la Biblia. En el siglo XX, el teólogo luterano Wolfhart Pannenberg sometió a un análisis crítico a dicho principio. Su artículo se titula “La crisis del principio de Escritura”. Uno de los principales problemas que afronta hoy el “principio protestante” de la *Sola Scriptura* está en el círculo hermenéutico: el texto bíblico tiene sentido en su propio mundo bíblico (el mundo de la Antigüedad). Nosotros, lectores del siglo XXI, estamos —en muchos sentidos—, “en otro mundo”. Debe establecerse un puente entre el mundo del texto bíblico y el mundo en que vivimos nosotros³⁴. Ahora bien, el mundo del lector ejerce una notable influencia en la manera en que comprendemos el mundo del texto. He aquí todo el problema de la hermenéutica. Este problema puede verse, plantearse, reconocerse; o bien, puede negarse, ignorarse y contradecirse. Nuestro interés no es debatir sobre este problema, sino más bien reflexionar sobre la diferencia entre teología bíblica y teología sistemática teniendo siempre *in mente* esta diferencia entre el mundo del texto y el mundo del lector.

³⁴ Resulta obvio, además, que no es lo mismo el “mundo” en que vive un neoyorquino, un texano, un australiano o un cordobés.

1. En qué consiste la teología bíblica

Podríamos definir a la teología bíblica como el intento de agrupar el diverso material bíblico en ejes temáticos o en énfasis según los autores del texto. Esta agrupación, como tal, es arbitraria; *es una manera de leer la Biblia*. La asunción de que existe algo así como “teología bíblica” implica, a mi ver, el reconocimiento de que es necesario construir un discurso sobre el texto bíblico. Evidentemente, la teología o la predicación del evangelio no puede limitarse únicamente a leer el texto bíblico. Es necesaria una explicación, una interpretación. Pues bien, la teología bíblica es una interpretación, una explicación, de ciertos grupos de textos bíblicos. De modo análogo al “mapa inútil” que refiere Borges en sus textos (un mapa del mismo tamaño que el territorio del país al que intenta representar), podría decirse que sería una “teología bíblica inútil” aquella que repitiera *in extenso* todo el texto bíblico. Es necesario recortar; es necesario jeraquizar, es necesario decir —explícita o implícitamente— “esto es más importante que esto otro”. No quiere decir que “esto otro” no tenga ninguna importancia. Pero, evidentemente, la práctica de la predicación evangélica y de la teología —ya sea bíblica, ya sea sistemática— da cuenta de que jerarquizamos unos textos por sobre otros. La riqueza hermenéutica (¿y espiritual?) de un pasaje de las cartas de Pablo, a primera vista, es mayor que la de una lista de guerreros del Antiguo Testamento. Sin duda, podemos extraer enseñanzas importantes de esa lista de guerreros; pero debe reconocerse, me parece, que en la práctica, ciertos textos han configurado nuestro mundo mucho más que otros.

1.1 Teología bíblica según temas teológicos

Una manera de hacer teología bíblica es rastrear en el texto bíblico los clásicos temas teológicos. Por ejemplo, qué dice el Antiguo Testamento sobre la naturaleza de Dios (su ser, su divinidad, la Trinidad), o qué dice sobre el pecado (en tal caso, haríamos un rastreo de múltiples formas de pecado que aparecen en el Antiguo Testamento). También podríamos estudiar en qué consiste el rol del profeta, o qué dice el Antiguo Testamento sobre la misión de Dios hacia todas las naciones (misiología). Sin dudas, de gran enriquecimiento sería comparar lo que dice el Antiguo Testamento sobre un tema (por ejemplo, la figura del tentador Satán), con su aparición en el Nuevo Testamento. Haríamos así una comparación entre la teología del Antiguo Testamento

con la teología del Nuevo Testamento. De modo análogo, es interesante comparar las apariciones del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento (verificaremos, en tal caso, que hay una manera distinta de entregar el Espíritu Santo por parte de Dios a los seres humanos). Muy rico es el estudio, también, de los nombres de Dios, en el Antiguo Testamento (*Elohim, El, El Shaddai, Yahveh, Adonai, Yahveh Tzebaot, Emmanuel*, entre otros) y en el Nuevo Testamento (*Lógos, Kyrios, Theós, Pater*, etc.)

Por otra parte, la teología bíblica incluye particularidades de uno de los dos testamentos. Por ejemplo, es de mucha utilidad investigar los conceptos teológicos del Antiguo Testamento como: *shaloom* (paz), *berit* (pacto), *nephes* (alma). Asimismo, es importante considerar la antropología veterotestamentaria (el concepto de “ser humano” que aparece en el Antiguo Testamento) y compararlo con el concepto neotestamentario de cuerpo (*soma*), alma (*psijé*), carne (*sarx*), etc. Es materia de debate el ver hasta qué punto en el Nuevo Testamento se mantiene la misma concepción antropológica que en el Antiguo Testamento.

1.2 Teología bíblica según autores bíblicos

¿Quién escribió el Pentateuco? He aquí una gran pregunta de los biblistas desde el siglo XIX hasta hoy. Tradicionalmente se ha postulado que Moisés es el autor del Pentateuco en su totalidad. Resulta llamativo ver que, en tal caso, habría relatado su propia muerte. En el siglo XIX, Julius Wellhausen pasó a la fama al postular cuatro documentos que habrían dado origen a lo que hoy tenemos editado como “El Pentateuco”. Se identifican estos documentos con las letras P (Sacerdotal, del inglés *Priest*), J (Yahvista), E (Elohista, del nombre divino *Elohim*), D (Deuteronomista). La forma actual del Pentateuco reviste una mezcla de estos cuatro documentos, que aparecen intercalados. Otros, como el alemán Gerhard von Rad, postularon un “hexateuco” en lugar de un “Pentateuco”, pues se trata de un grupo original de seis libros, y no cinco (no debe cortarse el final de la saga, que concluye con la toma efectiva de la Tierra Prometida). Otros postularon la existencia de un redactor o compilador final, al que podría llamarse “deuteronomista”, que habría compilado varios textos (Deuteronomio, José, Jueces, etc.).

La resolución de estos debates, o la toma de una posición al respecto, es vital para hacer teología bíblica según autores. O, para decirlo de otro modo, uno podría

estudiar la Biblia según la escuela de Wellhausen, según la escuela de von Rad, o según la escuela de Brueggmann, y obtendría diferentes resultados. En la hermenéutica contemporánea no es tan importante “el autor”, sino la unidad del texto que nos ha llegado³⁵. No obstante, hay toda una veta de la teología bíblica que consiste en estudiar la obra de un autor en su conjunto. Por ejemplo, la teología de Pablo, según todas sus epístolas (que podría hacerse en conexión con el relato del libro de los Hechos, *Praxis*). Otra es la teología de Juan, que se lee en el cuarto Evangelio, y en sus cartas³⁶. Pueden compararse los rostros de Jesús de Nazaret que nos “pintan” los retratos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Es bien conocida la división entre los Evangelios Sinópticos (los tres primeros) y el cuarto. La comparación de estos grupos es una tarea de la teología bíblica.

1.3 La teología bíblica según teólogos bíblicos

Hemos mencionado arriba algunos teólogos bíblicos importantes. Podrían agregarse muchos otros, entre ellos: Walter Eichrodt, autor de los dos volúmenes titulados *Teología del Antiguo Testamento*, o el libro homónimo, de Edmund Jacob. Otros teólogos importantes del Antiguo Testamento son: X. Léon-Dufour, J. McKenzie, M. Noth. A esta lista habría que incluir al argentino, recientemente fallecido, Severino Croatto.

En el campo del Nuevo Testamento tenemos a Joachim Gnilka, F. F. Bruce, W. Hendriksen, Gordon Fee, Crandfield. Algunos de ellos son más exegetas que teólogos bíblicos. La diferencia entre un exegeta y un teólogo bíblico radica en que el exegeta está más interesado en los detalles lingüísticos, filológicos, del texto bíblico y su estructura interna. El teólogo bíblico, en cambio, *sobre la base de una buena exégesis*, avanza en el contenido teológico de los textos; avanza en el mensaje del texto bíblico. Obviamente, muchas veces, el mensaje del texto bíblico está determinado por cómo se interpreta tal o cual palabra en hebreo o griego, tal o cual conjunción (como una coma o una “y”).

2. En qué consiste la teología sistemática

³⁵ Sobre esto, véase Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, entre otros.

³⁶ Es materia de debate de especialistas, claro, si el autor de los cuatro textos es el mismo sujeto histórico.

En primer lugar, se debe tener en claro qué quiere decir “sistema”. Paul Tillich se ha ocupado de situar al “sistema” entre la *summa* de los medievales (que planteaban y pretendían solucionar todos los problemas reales y potenciales) y el “ensayo” (que se ocupa de un solo problema real). El “sistema” estaría a mitad de camino entre la *summa* y el ensayo. De allí resulta que el sistema es el tratamiento de *un grupo* de problemas reales que exigen solución en una situación particular³⁷.

Tillich pasa revista a unas críticas habituales que se hacen contra la noción de sistema:

1. Se confunde deducción con coherencia. Solo Spinoza, Leibniz y algunos otros pretendieron sistemas deductivos *por fuera* de la matemática o la geometría. Se trata ante todo, en el sistema, de la búsqueda de coherencia entre las afirmaciones que se hacen, y no necesariamente en el método deductivo.
2. Se piensa, erróneamente, que el sistema cierra las puertas a las investigaciones futuras. La historia muestra que este es un prejuicio falso. Las escuelas filosóficas y teológicas son las que más han incentivado la investigación de nuevos problemas.
3. Finalmente, se considera que el sistema es una prisión que encierra la vitalidad de la teología. Sin embargo, las escuelas de teología han generado discípulos innovadores dentro de los mismos sistemas, o han provocado reacción en otros, que han creado otros sistemas alternativos.

Rechaza tres métodos erróneos (que no son el “método de correlación”):

1. Supranaturalista (las verdades cayeron del cielo, sin asignar papel a la recepción humana). Aquí podría incluirse al Fundamentalismo.
2. Naturalista o humanista. Todo es dicho por el hombre, pero nada es dicho “al hombre”. Por ejemplo, la “teología liberal” del siglo XIX (F. Schleiermacher, A. Ritschl, A. von Harnack, M. Noth, J. Weelhausen, etc.)³⁸.

³⁷ Paul Tillich, *Teología Sistemática* vol. I (Salamanca, Sígueme, 1984) p. 85.

³⁸ Fue un movimiento teológico (hoy vigente en Europa y algunos círculos de América latina) que dialogando con la ciencia y la filosofía del siglo XIX rechazó todos los aspectos sobrenaturales de la Biblia: los milagros, principalmente. Algunos llegaron a negar la resurrección histórica de Jesús de Nazaret; pero no todos. Debe tenerse en cuenta que la teología, desde la Reforma Protestante, se dicta en Europa occidental en muchas universidades, junto a otras disciplinas del conocimiento o las ciencias. En este sentido, debe tenerse en cuenta también, que en algunos países como Alemania, por ejemplo, la religión oficial es el Luteranismo. Esta forma del Protestantismo devino “nominal”, de modo análogo al Catolicismo en muchos sectores de América latina. Finalmente, debe recordarse que Karl Barth, habiendo sido instruido en el liberalismo del siglo XIX, fue más tarde uno de los principales críticos que logró

3. Dualista. Construye una estructura supranatural sobre una subestructura natural. Debe haber una relación entre lo infinito y lo finito; hace énfasis en la revelación natural o en las pruebas teístas.

A partir de esto, puede decirse que la teología sistemática consiste en el tratamiento coherente de un grupo de asuntos, a partir del texto bíblico, pero incluyendo la historia de la iglesia y la correlación de dichos asuntos con el mundo actual (o las preguntas del hombre³⁹ de hoy).

Los asuntos más importantes o los que habitualmente son incluidos en las teologías sistemáticas son:

- Teología propia (Dios y su revelación; revelación general, revelación especial).
- La Trinidad
- La Cristología (doctrina sobre la Segunda Persona de la Trinidad y su encarnación en Jesús de Nazaret).
- La Pneumatología (doctrina del Espíritu Santo; del gr. *pneuma* = viento, espíritu)
- Eclesiología (doctrina sobre la *ek-clesía*, los “llamados afuera” o “la iglesia”).
- Soteriología (doctrina sobre la salvación; del gr. *sotería*).
- Antropología (doctrina sobre el hombre-humanidad; del gr. *anthropos*; puede incluir la jamartiología)
- Escatología (doctrina acerca de las cosas del tiempo final; del gr. *escaton* ó *esjaton*).

Algunas corrientes enfatizan los siguientes temas:

- Jamartiología (doctrina sobre el pecado; del griego *jamartia* ó *hamartía*)
- Doctrina de la santidad (generalmente para teologías de la tradición wesleyana, de Juan Wesley, siglo XVIII).
- Angeología (generalmente en teologías pentecostales).
- Demonología (generalmente en teologías pentecostales)

ofrecer una alternativa seria a dicha escuela teológica, con su “neo-ortodoxia”, o “teología de la crisis”, o “teología dialéctica”, tres de los nombres que se le atribuyen.

³⁹ En sentido inclusivo: humanidad.

- Dispensaciones (generalmente en corrientes llamadas, precisamente, “dispensacionistas”⁴⁰)

En la actualidad, han surgido muchos ataques contra la idea de un “sistema” en teología. Muchos rechazan las teologías sistemáticas del pasado, y consideran que hoy solamente podemos o debemos tener “teologías narrativas”, pero no “fríos sistemas racionales”. Me opongo a esta tendencia; en realidad, considero que hay una mala comprensión de lo que es un sistema. Generalmente, los que rechazan más enérgicamente la necesidad de un sistema son los primeros en condenar a los que no están de acuerdo con su sistema de creencias implícito. La clave está en darse cuenta —reconocer— que un sistema de doctrinas siempre está detrás de toda afirmación teológica que realicemos, incluso de una narración o teología narrativa.

Para que tenga sentido la historia o la parábola (en el caso de Jesús), hay que tener una idea del sistema que está detrás (quién es Dios, quién es el hombre, qué es el pecado, qué es la gracia, etc. etc.). Es imposible carecer de un sistema de creencias, entendido como la “búsqueda de coherencia”. De lo contrario, habría una total pérdida del sentido. Toda narración teológica (“teología narrativa”) tiene sentido a partir de un sistema de creencias que está por encima de ella y le otorga sentido. Las narraciones son pequeñas ilustraciones de verdades teológicas que están sistematizadas —de manera consciente o no—. Como dice Tillich, la Iglesia no puede “darse el lujo” de no tener un sistema de teología. La búsqueda de coherencia siempre debe animar sus empresas teológicas y su acción misionera.

⁴⁰ Corriente teológica fundada por John Nelson Darby (irlandés, del siglo XIX), que subdivide rígidamente en siete “órdenes” o “dispensaciones” toda la “economía de la salvación”, o el tratamiento de Dios con la creación y el hombre. Esta doctrina fue popularizada por la Biblia anotada por Scofield, y tuvo mucho impacto en los *Plymouth Brethern*, y los Hermanos Libres. También en movimientos pentecostales. Las siete dispensaciones son: 1) Inocencia, desde Adán en el huerto hasta la expulsión del huerto. 2) Inocencia, luego de pecar el hombre tuvo conciencia del bien y del mal, esta va desde la caída hasta el diluvio. 3) Gobierno humano, después el diluvio hasta la confusión de las lenguas y la dispersión de las gentes en la torre de babel. 4) La Promesa, desde la llamada de Abraham y la formación del pueblo santo hasta el monte Sinaí, cuando Dios da la ley al pueblo de Israel. 5) La Ley, va desde el monte Sinaí hasta la crucifixión de Jesús. 6) La Gracia, desde la crucifixión, (arrebato, tribulación y gran tribulación) y termina cuando Cristo viene con su Iglesia en la batalla del Armagedon. 7) El Milenio, 1000 años desde la segunda venida de Cristo hasta el juicio del trono blanco, luego de esto viene la nueva eternidad, los nuevos cielos y nueva tierra. Entre sus muchas particularidades, debe destacarse que este sistema postula el hecho de que Dios tendría dos programas de salvación: un programa original, a través del pueblo de Israel. Cuando Israel rechaza a Jesús, Dios propone un segundo programa, y allí surge la Iglesia. El sistema afirma la existencia de dos pueblos de Dios: Israel, por un lado, y la Iglesia, por otro. Al no considerar un pacto unificador por encima de las siete dispensaciones, las promesas hechas por Dios a Israel se cumplirán literalmente en la historia futura (por ejemplo, volverán los sacrificios). De este modo, no se considera que todas las promesas hechas a Israel en el Antiguo Testamento se hayan cumplido en Jesucristo y su Iglesia.

Finalmente, para hacer justicia al título, queda un último problema a tratar: ¿cuál es la relación entre teología bíblica y teología sistemática? Clásicamente se responde que la teología sistemática se basa en la teología bíblica. Ahora bien, esta respuesta pretende cerrar un punto de difícil clausura: ¿hasta qué punto existe una teología bíblica, totalmente libre de la influencia de una determinada teología sistemática? Cuando leemos la Biblia, o hacemos teología bíblica, ¿no estamos demasiado determinados de antemano por el sistema teológico que ya da sentido a nuestra fe? Veamos los siguientes ejemplos: cuando leemos un pasaje bíblico y pretendemos hacer una “teología bíblica” de Dios, ¿no estamos presuponiendo ya el concepto de la teología sistemática de la “Trinidad”? (esto no quiere decir sencillamente que este no sea un “concepto bíblico”; lo que señala, más bien, es la dificultad de separar demasiado estas dos modalidades de hacer teología). Cuando un presbiteriano o un dispensacionista leen la Biblia, ¿no están notablemente influenciados, en sus respectivas “teologías bíblicas”, por sus sistemas teológicos? En qué sentido, entonces, tiene autonomía o existencia propia lo que llamamos “teología bíblica”? ¿no tiene sentido siempre desde un sistema de teología desde la cual se lee la Biblia? ¿No leemos siempre la Biblia ya desde una tradición de interpretación? Quizá como conclusión provisoria podamos decir que la teología bíblica y la teología sistemática son *distinguishibles*, pero no separables. No tienen una existencia independiente. Están co-determinadas. Guardan una estrecha correspondencia.

Anexo

Martín Lutero:

95 tesis. Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias

Por amor a la verdad y en el afán de sacarla a luz, se discutirán en Wittenberg las siguientes proposiciones bajo la presidencia del R. P. Martín Lutero, Maestro en Artes y en Sagrada Escritura y Profesor Ordinario de esta última disciplina en esa localidad. Por tal razón, ruega que los que no puedan estar presentes y debatir oralmente con nosotros, lo hagan, aunque ausentes, por escrito. En el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Amén.

1. Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo: "Haced penitencia...", ha querido que toda la vida de los creyentes fuera penitencia.
2. Este término no puede entenderse en el sentido de la penitencia sacramental (es decir, de aquella relacionada con la confesión y satisfacción) que se celebra por el ministerio de los sacerdotes.
3. Sin embargo, el vocablo no apunta solamente a una penitencia interior; antes bien, una penitencia interna es nula si no obra exteriormente diversas mortificaciones de la carne.
4. En consecuencia, subsiste la pena mientras perdura el odio al propio yo (es decir, la verdadera penitencia interior), lo que significa que ella continúa hasta la entrada en el reino de los cielos.
5. El Papa no quiere ni puede remitir culpa alguna, salvo aquella que él ha impuesto, sea por su arbitrio, sea por conformidad a los cánones.
6. El Papa no puede remitir culpa alguna, sino declarando y testimoniando que ha sido remitida por Dios, o remitiéndola con certeza en los casos que se ha reservado. Si éstos fuesen menospreciados, la culpa subsistirá íntegramente.
7. De ningún modo Dios remite la culpa a nadie, sin que al mismo tiempo lo humille y lo someta en todas las cosas al sacerdote, su vicario.
8. Los cánones penitenciales han sido impuestos únicamente a los vivientes y nada debe ser impuesto a los moribundos basándose en los cánones.
9. Por ello, el Espíritu Santo nos beneficia en la persona del Papa, quien en sus decretos siempre hace una excepción en caso de muerte y de necesidad.
10. Mal y torpemente proceden los sacerdotes que reservan a los moribundos penas canónicas en el purgatorio.
11. Esta cizaña, cual la de transformar la pena canónica en pena para el purgatorio, parece por cierto haber sido sembrada mientras los obispos dormían.
12. Antiguamente las penas canónicas no se imponían después sino antes de la absolución, como prueba de la verdadera contrición.
13. Los moribundos son absueltos de todas sus culpas a causa de la muerte y ya son muertos para las leyes canónicas, quedando de derecho exentos de ellas.
14. Una pureza o caridad imperfectas traen consigo para el moribundo, necesariamente, gran miedo; el cual es tanto mayor cuanto menor sean aquéllas.
15. Este temor y horror son suficientes por sí solos (por no hablar de otras cosas) para constituir la pena del purgatorio, puesto que están muy cerca del horror de la desesperación.

16. Al parecer, el infierno, el purgatorio y el cielo difieren entre sí como la desesperación, la cuasi desesperación y al seguridad de la salvación.
17. Parece necesario para las almas del purgatorio que a medida que disminuya el horror, aumente la caridad.
18. Y no parece probado, sea por la razón o por las Escrituras, que estas almas estén excluidas del estado de mérito o del crecimiento en la caridad.
19. Y tampoco parece probado que las almas en el purgatorio, al menos en su totalidad, tengan plena certeza de su bienaventuranza ni aún en el caso de que nosotros podamos estar completamente seguros de ello.
20. Por tanto, cuando el Papa habla de remisión plenaria de todas las penas, significa simplemente el perdón de todas ellas, sino solamente el de aquellas que él mismo impuso.
21. En consecuencia, yerran aquellos predicadores de indulgencias que afirman que el hombre es absuelto a la vez que salvo de toda pena, a causa de las indulgencias del Papa.
22. De modo que el Papa no remite pena alguna a las almas del purgatorio que, según los cánones, ellas debían haber pagado en esta vida.
23. Si a alguien se le puede conceder en todo sentido una remisión de todas las penas, es seguro que ello solamente puede otorgarse a los más perfectos, es decir, muy pocos.
24. Por esta razón, la mayor parte de la gente es necesariamente engañada por esa indiscriminada y jactanciosa promesa de la liberación de las penas.
25. El poder que el Papa tiene universalmente sobre el purgatorio, cualquier obispo o cura lo posee en particular sobre su diócesis o parroquia.
26. Muy bien procede el Papa al dar la remisión a las almas del purgatorio, no en virtud del poder de las llaves (que no posee), sino por vía de la intercesión.
27. Mera doctrina humana predicán aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando.
28. Cierto es que, cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, más la intercesión de la Iglesia depende sólo de la voluntad de Dios.
29. ¿Quién sabe, acaso, si todas las almas del purgatorio desean ser redimidas? Hay que recordar lo que, según la leyenda, aconteció con San Severino y San Pascual.
30. Nadie está seguro de la sinceridad de su propia contrición y mucho menos de que haya obtenido la remisión plenaria.
31. Cuán raro es el hombre verdaderamente penitente, tan raro como el que en verdad adquiere indulgencias; es decir, que el tal es rarísimo.
32. Serán eternamente condenados junto con sus maestros, aquellos que crean estar seguros de su salvación mediante una carta de indulgencias.
33. Hemos de cuidarnos mucho de aquellos que afirman que las indulgencias del Papa son el inestimable don divino por el cual el hombre es reconciliado con Dios.
34. Pues aquellas gracias de perdón sólo se refieren a las penas de la satisfacción sacramental, las cuales han sido establecidas por los hombres.
35. Predican una doctrina anticristiana aquellos que enseñan que no es necesaria la contrición para los que rescatan almas.
36. Cualquier cristiano verdaderamente arrepentido tiene derecho a la remisión plenaria de pena y culpa, aun sin carta de indulgencias.

37. Cualquier cristiano verdadero, sea que esté vivo o muerto, tiene participación en todos los bienes de Cristo y de la Iglesia; esta participación le ha sido concedida por Dios, aun sin cartas de indulgencias.
38. No obstante, la remisión y la participación otorgadas por el Papa no han de menospreciarse en manera alguna, porque, como ya he dicho, constituyen un anuncio de la remisión divina.
39. Es difícilísimo hasta para los teólogos más brillantes, ensalzar al mismo tiempo, ante el pueblo. La prodigalidad de las indulgencias y la verdad de la contrición.
40. La verdadera contrición busca y ama las penas, pero la profusión de las indulgencias relaja y hace que las penas sean odiadas; por lo menos, da ocasión para ello.
41. Las indulgencias apostólicas deben predicarse con cautela para que el pueblo no crea equivocadamente que deban ser preferidas a las demás buenas obras de caridad.
42. Debe enseñarse a los cristianos que no es la intención del Papa, en manera alguna, que la compra de indulgencias se compare con las obras de misericordia.
43. Hay que instruir a los cristianos que aquel que socorre al pobre o ayuda al indigente, realiza una obra mayor que si comprase indulgencias.
44. Porque la caridad crece por la obra de caridad y el hombre llega a ser mejor; en cambio, no lo es por las indulgencias, sino a lo más, liberado de la pena.
45. Debe enseñarse a los cristianos que el que ve a un indigente y, sin prestarle atención, da su dinero para comprar indulgencias, lo que obtiene en verdad no son las indulgencias papales, sino la indignación de Dios.
46. Debe enseñarse a los cristianos que, si no son colmados de bienes superfluos, están obligados a retener lo necesario para su casa y de ningún modo derrocharlo en indulgencias.
47. Debe enseñarse a los cristianos que la compra de indulgencias queda librada a la propia voluntad y no constituye obligación.
48. Se debe enseñar a los cristianos que, al otorgar indulgencias, el Papa tanto más necesita cuanto desea una oración ferviente por su persona, antes que dinero en efectivo.
49. Hay que enseñar a los cristianos que las indulgencias papales son útiles si en ellas no ponen su confianza, pero muy nocivas si, a causa de ellas, pierden el temor de Dios.
50. Debe enseñarse a los cristianos que si el Papa conociera las exacciones de los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de San Pedro se redujese a cenizas antes que construirla con la piel, la carne y los huesos de sus ovejas.
51. Debe enseñarse a los cristianos que el Papa estaría dispuesto, como es su deber, a dar de su peculio a muchísimos de aquellos a los cuales los pregoneros de indulgencias sonsacaron el dinero aun cuando para ello tuviera que vender la basílica de San Pedro, si fuera menester.
52. Vana es la confianza en la salvación por medio de una carta de indulgencias, aunque el comisario y hasta el mismo Papa pusieran su misma alma como prenda.
53. Son enemigos de Cristo y del Papa los que, para predicar indulgencias, ordenan suspender por completo la predicación de la palabra de Dios en otras iglesias.
54. Oféndese a la palabra de Dios, cuando en un mismo sermón se dedica tanto o más tiempo a las indulgencias que a ella.
55. Ha de ser la intención del Papa que si las indulgencias (que muy poco significan) se celebran con una campana, una procesión y una ceremonia, el evangelio (que

es lo más importante)deba predicarse con cien campanas, cien procesiones y cien ceremonias.

56. Los tesoros de la iglesia, de donde el Papa distribuye las indulgencias, no son ni suficientemente mencionados ni conocidos entre el pueblo de Dios.
57. Que en todo caso no son temporales resulta evidente por el hecho de que muchos de los pregoneros no los derrochan, sino más bien los atesoran.
58. Tampoco son los méritos de Cristo y de los santos, porque éstos siempre obran, sin la intervención del Papa, la gracia del hombre interior y la cruz, la muerte y el infierno del hombre exterior.
59. San Lorenzo dijo que los tesoros de la iglesia eran los pobres, mas hablaba usando el término en el sentido de su época.
60. No hablamos exageradamente si afirmamos que las llaves de la iglesia (donadas por el mérito de Cristo) constituyen ese tesoro.
61. Esta claro, pues, que para la remisión de las penas y de los casos reservados, basta con la sola potestad del Papa.
62. El verdadero tesoro de la iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y de la gracia de Dios.
63. Empero este tesoro es, con razón, muy odiado, puesto que hace que los primeros sean postreros.
64. En cambio, el tesoro de las indulgencias, con razón, es sumamente grato, porque hace que los postreros sean primeros.
65. Por ello, los tesoros del evangelio son redes con las cuales en otros tiempos se pescaban a hombres poseedores de bienes.
66. Los tesoros de las indulgencias son redes con las cuales ahora se pescan las riquezas de los hombres.
67. Respecto a las indulgencias que los predicadores pregonan con gracias máximas, se entiende que efectivamente lo son en cuanto proporcionan ganancias.
68. No obstante, son las gracias más pequeñas en comparación con la gracia de Dios y la piedad de la cruz.
69. Los obispos y curas están obligados a admitir con toda reverencia a los comisarios de las indulgencias apostólicas.
70. Pero tienen el deber aún más de vigilar con todos sus ojos y escuchar con todos sus oídos, para que esos hombres no prediquen sus propios ensueños en lugar de lo que el Papa les ha encomendado.
71. Quién habla contra la verdad de las indulgencias apostólicas, sea anatema y maldito.
72. Mas quien se preocupa por los excesos y demasías verbales de los predicadores de indulgencias, sea bendito.
73. Así como el Papa justamente fulmina excomunióon contra los que maquinan algo, con cualquier artimaña de venta en perjuicio de las indulgencias.
74. Tanto más trata de condenar a los que bajo el pretexto de las indulgencias, intrigan en perjuicio de la caridad y la verdad.
75. Es un disparate pensar que las indulgencias del Papa sean tan eficaces como para que puedan absolver, para hablar de algo imposible, a un hombre que haya violado a la madre de Dios.
76. Decimos por el contrario, que las indulgencias papales no pueden borrar el más leve de los pecados veniales, en concierne a la culpa.
77. Afirmar que si San Pedro fuese Papa hoy, no podría conceder mayores gracias, constituye una blasfemia contra San Pedro y el Papa.

78. Sostenemos, por el contrario, que el actual Papa, como cualquier otro, dispone de mayores gracias, saber: el evangelio, las virtudes espirituales, los dones de sanidad, etc., como se dice en 1ª de Corintios 12.
79. Es blasfemia aseverar que la cruz con las armas papales llamativamente erecta, equivale a la cruz de Cristo.
80. Tendrán que rendir cuenta los obispos, curas y teólogos, al permitir que charlas tales se propongan al pueblo.
81. Esta arbitraria predicación de indulgencias hace que ni siquiera, aun para personas cultas, resulte fácil salvar el respeto que se debe al Papa, frente a las calumnias o preguntas indudablemente sutiles de los laicos.
82. Por ejemplo: ¿Por qué el Papa no vacía el purgatorio a causa de la santísima caridad y la muy apremiante necesidad de las almas, lo cual sería la más justa de todas las razones si él redime un número infinito de almas a causa del muy miserable dinero para la construcción de la basílica, lo cual es un motivo completamente insignificante?
83. Del mismo modo: ¿Por qué subsisten las misas y aniversarios por los difuntos y por qué el Papa no devuelve o permite retirar las fundaciones instituidas en beneficio de ellos, puesto que ya no es justo orar por los redimidos?
84. Del mismo modo: ¿Qué es esta nueva piedad de Dios y del Papa, según la cual conceden al impío y enemigo de Dios, por medio del dinero, redimir un alma pía y amiga de Dios, y por que no la redimen más bien, a causa de la necesidad, por gratuita caridad hacia esa misma alma pía y amada?
85. Del mismo modo: ¿Por qué los cánones penitenciales que de hecho y por el desuso desde hace tiempo están abrogados y muertos como tales, se satisfacen no obstante hasta hoy por la concesión de indulgencias, como si estuviesen en plena vigencia?
86. Del mismo modo: ¿Por qué el Papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye tan sólo una basílica de San Pedro de su propio dinero, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes?
87. Del mismo modo: ¿Qué es lo que remite el Papa y qué participación concede a los que por una perfecta contrición tienen ya derecho a una remisión y participación plenarias?
88. Del mismo modo: ¿Que bien mayor podría hacerse a la iglesia si el Papa, como lo hace ahora una vez, concediese estas remisiones y participaciones cien veces por día a cualquiera de los creyentes?
89. Dado que el Papa, por medio de sus indulgencias, busca más la salvación de las almas que el dinero, ¿por qué suspende las cartas e indulgencias ya anteriormente concedidas, si son igualmente eficaces?
90. Reprimir estos sagaces argumentos de los laicos sólo por la fuerza, sin desvirtuarlos con razones, significa exponer a la Iglesia y al Papa a la burla de sus enemigos y contribuir a la desdicha de los cristianos.
91. Por tanto, si las indulgencias se predicasen según el espíritu y la intención del Papa, todas esas objeciones se resolverían con facilidad o más bien no existirían.
92. Que se vayan, pues todos aquellos profetas que dicen al pueblo de Cristo: "Paz, paz"; y no hay paz.
93. Que prosperen todos aquellos profetas que dicen al pueblo: "Cruz, cruz" y no hay cruz.
94. Es menester exhortar a los cristianos que se esfuercen por seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infierno.

95. Y a confiar en que entrarán al cielo a través de muchas tribulaciones, antes que por la ilusoria seguridad de paz.

Wittenberg, 31 de octubre de 1517

David Roldán

david@teologos.com.ar

Nacido en Bahía Blanca en 1976, casado y padre de una niña. Licenciado en teología por el ISEDET y por la Universidad Evangélica de las Américas. Candidato a la licenciatura en filosofía (UBA) y al doctorado en teología (PRODOLA-UNELA). Decano del Instituto Teológico FIET y profesor de teología en la Universidad Católica de Salta (sede Buenos Aires). Investigador de la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Editor de la revista *Teología y cultura* (disponible en www.teologos.com.ar) y presbítero gobernante en la Comunidad Evangélica *Restauración en Cristo* (asociada a la Iglesia Presbiteriana San Andrés).