

## EL LEGADO DE LA REFORMA EN AMÉRICA LATINA Riesgos, desafíos y oportunidades

Por C. René Padilla

Según el Informe sobre *Religión en América Latina* divulgado hacia fines de 2014 por el Pew Research Center, nuestro continente está experimentando un cambio radical en el campo religioso. Basado en los resultados de encuestas realizadas entre octubre de 2013 y febrero de 2014 en dieciocho países y el estado asociado de Puerto Rico (Estados Unidos), este Informe afirma que

aunque hasta 1960 el 90 por ciento de latinoamericanos se consideraba católico, sin embargo, este porcentaje ha descendido. Actualmente, a pesar que el 84 por ciento de adultos creció en un hogar católico, solo el 69 por ciento dice que sigue perteneciendo a la Iglesia. . . . En cambio, los protestantes pasaron de 9 a 19 por ciento y los “no afiliados” (agnósticos, ateos, etc.) aumentaron de 4 a 8 por ciento. . . . En casi todos los países encuestados, la Iglesia Católica ha sufrido pérdidas netas debido al cambio religioso de muchos latinoamericanos que se unieron a iglesias evangélicas protestantes o que rechazaron en general la religión organizada.<sup>1</sup>

Indiscutiblemente, a lo largo de las últimas décadas el escenario religioso de América Latina ha sido transformado radicalmente por el innegable crecimiento de las iglesias evangélicas. Sin embargo, este no es el único factor que hace urgente la consideración del legado de la Reforma en nuestro continente, no sólo para las iglesias evangélicas sino también para la Iglesia Católica Romana. Me refiero a los significativos cambios que están ocurriendo en amplios sectores de esta Iglesia, a veces a nivel jerárquico, y que se ven representados en el Informe de la Comisión Luterana-Católico Romana sobre la Unidad, al cual haremos referencia más adelante. En vista del tema propuesto y tomando en cuenta los cambios señalados en el escenario religioso latinoamericano, en la presente ponencia nos proponemos analizar brevemente el legado de la Reforma Protestante —lo que sucedió en Europa en el siglo XVI con el protagonismo de Martín Lutero (1483-1546)<sup>2</sup> — tanto para la Iglesia Católica Romana, como para las iglesias evangélicas representadas por el luteranismo en lo que atañe a los énfasis teológicos básicos. En

---

<sup>1</sup> “Cifras muestran realidad de católicos y protestantes”, <https://www.aciprensa.com/noticias/cifras-de-catolicos-y-protestantes-de-america-latina-40024/>. Vista el 05/05/2017.

<sup>2</sup> Cabe mencionar que lo que da lugar a la celebración de los 500 años de la Reforma el próximo 31 de octubre tiene más de leyenda que de realidad histórica. Hay evidencia que lo que Lutero hizo el 31 de octubre de 1517, Día de Todos los Santos, no fue clavar las 95 Tesis en la puerta de la Iglesia de Wittemberg, sino enviarlas al Obispo diocesano Jerónimo de Schulz y al Arzobispo Alberto de Maguncia. Ver Elben M. Lenz César, *Conversas com Lutero: História y pensamento*, Editora Ultimato, Viçosa, MG, 2006, p. 78.

lo que sigue nos ocuparemos del legado de la Reforma para cada lado del tradicional conflicto entre católicos romanos y evangélicos en América Latina.

## EL LEGADO DE LA REFORMA PARA LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA

### Lutero: de hereje a reformador en la Iglesia Católica Romana

Un dato de suma importancia para comprender el legado de la Reforma promovida por Lutero es reconocer que su intención no fue romper con la Iglesia Católica Romana y formar una iglesia separada. Lejos de eso: su intención fue señalar las serias distorsiones que afectaban a ésta y oscurecían la centralidad de Jesucristo y su obra, especialmente con el escandaloso negocio de la venta de indulgencias. Esto se refleja con claridad en las 95 Tesis, varias de las cuales denuncian tal negocio. Y la Tesis 62 destaca la razón por detrás de esa denuncia: “El verdadero tesoro de la Iglesia es el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”.<sup>3</sup> Obviamente, él entendió que la afirmación de la validez de las indulgencias como medio de salvación atentaba contra “el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”, el mensaje evangélico según el cual “cualquier cristiano verdaderamente tiene derecho a la remisión [perdón] plenaria de pena y culpa, aun sin carta de indulgencias” (Tesis 36).<sup>4</sup> Como veremos más adelante, el legado fundamental de la Reforma Protestante representada por Martín Lutero en América Latina y alrededor del mundo es inseparable de este énfasis *evangélico* (es decir, centrado en el evangelio) de su mensaje y su ministerio. La pregunta que tenemos que hacernos hoy es hasta qué punto el pueblo cristiano latinoamericano en general, sea católico romano o evangélico, se ha apropiado de ese legado y hasta qué punto es urgente que este pueblo reconfirme su compromiso con “el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios” y sus implicaciones prácticas en relación con la vida y la misión de la Iglesia de Jesucristo.

En una entrevista con la revista *La Civiltà Cattolica* antes de viajar a Suecia para participar en el encuentro ecuménico que se realizó allí el 31 de octubre y el 1 de noviembre de 2016, el Papa Francisco, en respuesta a la pregunta sobre qué podría aprender la Iglesia Católica de la tradición luterana, afirmó:

Me vienen a la mente dos palabras: `reforma` y `Escritura`. Trataré de explicarme. La primera es la palabra `reforma`. Al inicio, el de Martín Lutero fue un gesto de reforma en un momento difícil para la Iglesia. Lutero quería proponer un remedio a la situación complicada. Después este gesto—también a causa de situaciones políticas, pensemos también en el *cuis regio eius religiom*—se transformó en un `estado` de separación, y no en un `proceso` de reforma de toda la

---

<sup>3</sup> “Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias (Las 95 tesis, 1517)”, *Obras completas de Martín Lutero* (Editorial Paidós, Buenos Aires), tomo 1, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 10.

Iglesia, que sin embargo es fundamental, porque la Iglesia es *semper reformanda* (está en permanente reforma).

La segunda palabra es ‘Escritura’, la Palabra de Dios. Lutero ha dado un gran paso para poner la Palabra de Dios en las manos del pueblo. Reforma y Escritura son las dos cosas fundamentales en las que podemos profundizar mirando la tradición luterana.<sup>5</sup>

Esta nueva valoración del significado de la Reforma Protestante promovida por Lutero no se limita a la posición expresada por el Papa latinoamericano. Está difundándose crecientemente en círculos católicos de nuestro continente, como se hace evidente en un valioso artículo intitulado “La ‘rebelión’ de Lutero”, escrito por Ignacio Pérez del Viso, Profesor de la Facultad de Teología de San Miguel, Argentina.<sup>6</sup> Comienza por señalar que, aunque para los católicos el 31 de octubre de 1517 fue el comienzo de “la ‘rebelión’ luterana”, “ese cuadro no corresponde a la realidad”; que si bien con las 95 Tesis se desató una polémica que produjo una creciente grieta, ésta se ha reducido notablemente desde el Concilio Vaticano II (1962-1965). Prueba de ello, según él, es que “el 31 de octubre de 1999, fecha simbólica, se firmó el acuerdo sobre la Justificación por la fe, tema central que nos separaba, según Lutero. . . . De este modo venimos reconstruyendo la figura del reformador y del movimiento luterano.”<sup>7</sup> Y concluye con una nota que expresa en pocas palabras la valoración positiva de la Reforma que desde hace unos años ha venido ganando terreno en círculos católicos romanos y que hoy cuenta con la aprobación del Papa: “En síntesis, considero que Martín Lutero no se rebeló contra la Iglesia católica sino contra los abusos en la Iglesia, que denunció vivamente. Pero más importante que la denuncia profética fue el anuncio de un retorno al Evangelio”.<sup>8</sup>

Tal “retorno al Evangelio” halla expresión en la *Declaración conjunta de la doctrina de la justificación*, que afirma que esta doctrina expresa el mensaje del evangelio y “nos sirve constantemente

---

<sup>5</sup> Ver <https://www.aciprensa.com/noticias/esto-fue-lo-que-dijo-el-papa-sobre-lutero-la-biblia-y-la-iglesia-catolica-29967/>. Vista el 5/5/2017. Cabe anotar que este cambio de actitud papal frente a los énfasis centrales de la Reforma tiene importantes antecedentes, especialmente el representado por Juan XXIII, de quien Heinrich Fries escribió que con él “el problema ecuménico ha entrado en una nueva fase . . . considerándosele como uno de los grandes intereses tareas de la Iglesia católica. . . . El Papa habla . . . de los ‘hermanos separados’, pero no pone el énfasis en la separación sino en la hermandad. Esta se funda en que tanto unos como otros ‘llevan escrito sobre su frente el nombre del Señor, y leen su Evangelio santo y bendito’. Semejante forma de hablar la buscaríamos inútilmente en los Papas anteriores —incluso en los de los últimos tiempos—, y nos muestra, al confrontarla con las manifestaciones de León XIII y de Pío X, la mutación operada en el sector católico” (*El diálogo con los cristianos protestantes en el pasado y en el presente*, Editorial Marfil, S. A., Alcoy, España, 1968, p. 17).

<sup>6</sup> Ignacio Pérez del Viso, “La ‘rebelión’ de Lutero”, Revista *Criterio* 2428 (Buenos Aires, agosto 2016), pp. 30-32.

<sup>7</sup> La referencia aquí es a la “Declaración Conjunta sobre la Justificación” que el Cardenal Edward Idris Cassidy, Presidente del Consejo Vaticano para la Unión de los Cristianos y el Obispo Christian Krause, Presidente de la Federación Mundial Luterana firmaron en Augsburg, Alemania, el 31 de octubre de 1999.

<sup>8</sup> Pérez del Viso, *op. cit.*

para orientar hacia Cristo toda la enseñanza y la pastoral de nuestras iglesias”.<sup>9</sup> Desde el punto de vista del sector ecuménico del pueblo evangélico en América Latina y alrededor del mundo, la aceptación oficial de la justificación por la fe por parte de la Iglesia Católica Romana provee una base para superar la profunda grieta representada históricamente por los énfasis centrales de la Reforma Protestante promovida por Martín Lutero: solo Cristo, la Escritura sola, la gracia sola, la fe sola, la gloria de Dios sola, énfasis a los cuales hay buena base para añadir el sacerdocio de todos los creyentes. Se ha abierto así la posibilidad de una celebración conjunta (evangélica-católico romana) del día de la Reforma el 31 de octubre del 2017. A esa posibilidad apunta la Introducción al Informe *Del conflicto a la comunión* en los siguientes términos:

El presente año 2017 desafía, tanto a católicos como a luteranos, a discutir, mediante el diálogo, los asuntos y las consecuencias de Wittenberg, que se concentraron en la persona y el pensamiento de Martín Lutero, y en desarrollar perspectivas para la rememoración y apropiación de la Reforma. *El proyecto reformador plantea, tanto a católicos como a luteranos contemporáneos, un desafío espiritual y teológico.*<sup>10</sup>

Es obvio, sin embargo, que el cambio radical de la actitud tradicional de la Iglesia Católica Romana frente a la Reforma Protestante—un cambio definido en la *Declaración conjunta de la justificación* y representado actualmente, como hemos visto, por el Papa Francisco— está lejos de ser aceptado universalmente en círculos católicos romanos. Un notable ejemplo de abierta oposición a la posición evangélica sobre la justificación por la fe, aparte de las obras, es la que articula R. P. François Laisney en un artículo publicado en castellano el 7 de agosto de 2011 en la página web de *Biblia y Tradición: extra ecclesiam nulla salus*, que dice:

Esta Declaración es un escándalo en estricto sentido, un tropiezo para mucha gente. Para comprender la importancia de esta *Declaración* y su oscuro antecedente, debemos primero recordar la enseñanza católica acerca de la justificación y las herejías luteranas que se oponen a ésta. Entonces podremos observar las enormes ambigüedades que son necesarias para realizar

---

<sup>9</sup> Citado en el Informe de la Comisión Luterana-Católico Romana sobre la Unidad intitolado *Del conflicto a la comunión: Conmemoración Conjunta Luterana-Católico Romana de la Reforma en el 2017*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), España, 2013. Hay grupos ecuménicos en varias ciudades de América Latina que están usando este informe en reuniones de preparación para la celebración conjunta del día de la Reforma el 31 de octubre de año en curso.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 10, énfasis mío.

tal *Declaración Conjunta*. Esta Declaración será evidenciada como un típico producto del ecumenismo que debilita la Fe y corroe la esencia de la Iglesia.<sup>11</sup>

Esta posición reaccionaria destaca la profunda necesidad que un sector (no sabemos si mayoritario o minoritario) de la Iglesia Católica Romana tiene todavía de la Reforma, cuyos quinientos años se celebran en octubre de 2017. Para esa Iglesia, como para muchas otras iglesias hoy, siguen vigentes los propósitos que animaron la Reforma de Lutero: corregir todo intento de transformar la religión en un negocio y recuperar “el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”.

No podemos menos que alegrarnos que en esa dirección renovadora apunta el *Documento Conclusivo* de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM) que se llevó a cabo en Aparecida, Brasil, del 13 al 31 de mayo 2007. Entre varios temas que coinciden con énfasis centrales de la Reforma, este Documento afirma:

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona [Jesucristo], que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.<sup>12</sup>

Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo. No tenemos otro tesoro que éste. No tenemos otra dicha ni otra prioridad que ser instrumentos del Espíritu de Dios, para que Jesucristo sea encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado a todos, no obstante todas las dificultades y

---

<sup>11</sup> R. P. François Laisney, “La Declaración Conjunta sobre la Justificación o la subversión de la Fe inmaculada de la Sede de Pedro”, artículo traducido del inglés por Alejandro Villareal y publicado por Biblia y Tradición: *Extra Ecclesiam nulla salus*, 7 de agosto de 2011. [http tpps://bibliaytradicion.wordpress.com/2011/08/07/la-«declaración-conjunta-sobre-la-justificación»-o-la-subversión-de-la-fe-inmaculada-de-la-sede-de-pedro/](http://tpps://bibliaytradicion.wordpress.com/2011/08/07/la-«declaración-conjunta-sobre-la-justificación»-o-la-subversión-de-la-fe-inmaculada-de-la-sede-de-pedro/). Vista el 09/05/2017. Esencialmente la misma posición totalmente negativa frente a la Reforma de Lutero es la que asume José Miguel Arráiz en su artículo intitulado “¿Martín Lutero tenía razón?”, publicado el 8/09/2016 en la página web de Apologética mundo, <http://infocatomica.com/blog/apologeticamundo.php/1608090817-imartin-lutero-tenia-razon?> Según este autor, Lutero tenía una conciencia recta pero no verdadera, ya que estaba formada deficientemente, y en consecuencia actuó “en *conciencia recta invenciblemente errónea*”. Vista el 12/05/2017.

<sup>12</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, *Aparecida: Documento conclusivo de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana*, 2007, p. 5. El reconocimiento de la necesidad de formar “discípulos misioneros” presupone el énfasis de la Reforma en el sacerdocio de todos los creyentes. Para un informe detallado de la V Conferencia General del CELAM escrito desde una perspectiva evangélica, ver Harold Segura, *Crónicas de Aparecida: Un pastor evangélico en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2008.

resistencias. Este es el mejor servicio —¡su servicio!— que la Iglesia tiene que ofrecer a las personas y naciones.<sup>13</sup>

Desde un punto de vista evangélico, estas afirmaciones con su énfasis cristocéntrico y su claro reconocimiento de la importancia que la formación de discípulos misioneros tiene en la misión de la Iglesia, representan lo más esperanzador para una profunda renovación de la Iglesia Católica Romana. Coinciden en gran medida con lo que todas las iglesias evangélicas, sea cual sea su denominación, necesitan si van a ser fieles a Jesucristo y a la comisión que él les encomendó a sus seguidores cuando los envió diciendo: “Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Por tanto, vayan y hagan discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes. Y les aseguro que estaré con ustedes siempre, hasta el fin del mundo” (Mt 18:16-20).

### **Resistencia eclesiástica católica romana al legado de la Reforma**

A pesar de las afirmaciones citadas del Documento de Aparecida, hay serios obstáculos que impiden que la Iglesia Católica Romana a nivel institucional se ponga a tono con el legado de la Reforma en términos de sus énfasis centrales, los que proveen la base fundamental de la fe cristiana y hacen posible la primacía de lo que Lutero denominó “el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”: solo Cristo y solo la Escritura. El mayor de tales obstáculos fue plasmado por Benedicto XVI —el Papa<sup>14</sup> que abrió y cerró la V Conferencia General del CELAM en Aparecida— el 6 de agosto de 2000 en la Declaración *Dominus Iesus*, que afirma que la Iglesia de Cristo “sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica . . . constituida y ordenada en este mundo como una sociedad . . . gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.”<sup>15</sup> La misma afirmación apareció anticipadamente en la “Epístola apostólica” *Quotiescumque nobis* que, a pesar de la actitud conciliadora de Juan XXIII hacia los “hermanos separados” de las iglesias evangélicas, este Papa dirigió al Cardenal Tien Chen-Sin, arzobispo de Pekín, el 26 de junio de 1961, que dice que “no es posible unirse a Cristo sino en la Iglesia y por medio

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>14</sup> Refiriéndose a este Papa, Harold Segura sintetiza el siguiente juicio generalizado: “Joseph Ratzinger, ahora Benedicto XVI, ha sido el guardián más disciplinado de la ortodoxia romana, conservador a ultranza y conocido por algunos expertos analistas católicos como ‘el Gran Inquisidor’” (*op. cit.*, p. 115). Tómese en cuenta que Ratzinger fue el sucesor de Juan Pablo II, bajo cuyo papado varios teólogos latinoamericanos fueron sancionados como heterodoxos, como veremos más adelante.

<sup>15</sup> Citado por Segura, *ibid.*, p. 116.

de la Iglesia, que es el Cuerpo Místico de Él, y finalmente, no es posible pertenecer a la Iglesia sino por medio de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, unidos al Supremo pastor, el sucesor de Pedro.”<sup>16</sup>

Este concepto absolutista de la Iglesia Católica tiene implicaciones soteriológicas que se expresan en la afirmación dogmática de la imposibilidad de salvarse fuera de la Iglesia Católica Romana: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Una afirmación que, como hemos visto, acompaña el itinerario de movimientos católicos fundamentalistas como Biblia y Tradición y Apologética Mundo.

Un hecho que se puede comprobar históricamente es que durante la conquista ibérica del Nuevo Mundo, esta visión tradicional de la Iglesia Católica Romana representada por la Declaración *Dominus Iesus*, sustituyó la proclamación de las buenas nuevas de Jesucristo. En realidad, lo que trajo la conquista española y portuguesa de los territorios que con el tiempo se denominarían América Latina no fue el Evangelio centrado en la persona y obra de Jesucristo sino la estructura eclesiástica católica romana. La “catolización” tomó el lugar de la evangelización. Se entiende la dura crítica y la comprensible ironía que esta posición suscitó por parte del distinguido teólogo católico Leonardo Boff quien, refiriéndose a la Declaración de Benedicto XVI, dice que ésta reitera la fórmula según la cual “Cristo es el único camino de salvación y la Iglesia tiene el peaje exclusivo. Nadie puede recorrer el camino sin pasar por su peaje [...] De Cristo es el teléfono, pero la Iglesia es la telefonista, y todas las llamadas, las de corta y las de larga distancia, tienen que pasar necesariamente por ella.”<sup>17</sup>

Tanto para la Iglesia Católica Romana como para las iglesias evangélicas, sin distinción de denominación, la fidelidad al “santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios” y a su carácter cristocéntrico propuesto por la Reforma de Lutero sólo será posible si la Escritura es reconocida como Palabra de Dios y ocupa el lugar que le corresponde en la vida y misión de la Iglesia.<sup>18</sup> Los factores que, a raíz del derramamiento del Espíritu el día de Pentecostés, hicieron posible que la Iglesia se constituyera en la continuadora de la misión de Jesucristo en el escenario histórico fue que, ungidos por el Espíritu, los que recibieron el mensaje predicado por Pedro y fueron bautizados “se mantenían firmes en *la enseñanza de los apóstoles*, en la comunión, en el partimiento del pan y en la oración” (Hch 2:42, énfasis mío). Basta un estudio somero de la enseñanza de los apóstoles escriturada en el Nuevo Testamento para comprobar que Jesucristo, no la Iglesia, y menos aún la Iglesia como una institución jerárquica, fue el corazón del mensaje de los apóstoles como lo fue del mensaje predicado por el apóstol Pedro el día de Pentecostés

---

<sup>16</sup> Citado por José Míguez Bonino, ed., en *Polémica, diálogo y misión: Catolicismo romano y Protestantismo en América Latina* (Centro de Estudios Cristianos del Río de la Plata, Buenos Aires, 1966), p. 55.

<sup>17</sup> Citado por Segura, *op. cit.*, p. 123.

<sup>18</sup> Sin lugar a dudas, la posición reformada con respecto a las Escrituras tiene su precedente en la posición asumida por Jesucristo durante su ministerio terrenal. Sobre este tema, ver el artículo de Will Graham, “Cristo creía en Sola Scriptura: El Señor de la Iglesia defendió la autoridad de la Palabra escrita de Dios”, *Protestante Digital*, 13/05/17 [http://protestantedigital.com/magacin/42132/Cristo\\_creia\\_en\\_Sola\\_Scriptura](http://protestantedigital.com/magacin/42132/Cristo_creia_en_Sola_Scriptura). Vista 15/05/17.

(Hch 2:14-36). Este mensaje concluye con una clara afirmación del señorío de Jesucristo: “Por tanto, sépalo bien todo Israel que a este Jesús, a quien ustedes crucificaron, *Dios lo ha hecho Señor y Mesías*” (v. 36, énfasis mío). Hablar de Jesús como Señor y Mesías equivale a hablar del Reino de Dios, del cual él es el Rey.

Uno de los énfasis más importantes del clásico libro de Juan A. Mackay *El otro Cristo español*<sup>19</sup> fue en la notable necesidad que él constataba en el catolicismo romano —la religión dominante en América Latina—: la necesidad de redescubrir al Cristo vivo, al Cristo que murió y resucitó, de quien dan testimonio los Evangelios; el “Cristo español” que se hizo presente en autores del siglo de oro de la literatura española (siglo XVI), tales como fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, fray Luis de León. “Todos ellos —dice Mackay— vivieron bajo constante sospecha de heterodoxia, y todos ellos, salvo Teresa, pasaron un tiempo en las prisiones de la Inquisición. La gran Teresa misma apenas si escapó al encarcelamiento, y eso tan sólo por ser mujer.”<sup>20</sup> Para el distinguido autor, este Cristo español “ha hallado santuario en la vida de dos precursores de la España nueva, nacida con las instituciones republicanas en 1931: Giner de los Ríos y don Miguel de Unamuno”, y su presencia se discierne en pensadores latinoamericanos contemporáneos del autor: la poetisa chilena Gabriela Mistral, el famoso escritor uruguayo José Zorrilla de San Martín, el “cristiano literario” argentino Ricardo Rojas, y el “literato cristiano” Julio Navarro Monzó.<sup>21</sup>

En el último capítulo de *El otro Cristo español*, Mackay hace “una crítica del Protestantismo en Sudamérica”. Argumenta, para empezar, que la conquista española no trajo a nuestro continente al Cristo vivo de los reformadores porque

el movimiento reformador fue ahogado en sangre por la Inquisición. Sólo pudo llevarse a cabo tan completa extirpación de un movimiento religioso como el que tuvo lugar en la España del siglo dieciséis debido a que las nuevas ideas [de la Reforma Protestante] no se habían posesionado de las masas en la misma forma que en Alemania, Holanda y la Gran Bretaña.<sup>22</sup>

La situación actual de la Iglesia Católica Romana da pie a la pregunta si esta estructura eclesiástica jerárquica tradicional está abierta a recibir el legado de la Reforma con su énfasis en la centralidad de la “Sola Scriptura” y de Jesucristo, condición indispensable para recuperar el “santísimo

---

<sup>19</sup> Juan A. Mackay, *El otro Cristo español: Un estudio de la Historia Espiritual de España e Hispanoamérica*, México: Casa Unida de Publicaciones, y Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1952. De esta obra clásica evangélica que se publicó originalmente en inglés en 1933, se han hecho varias ediciones en castellano.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 142-229.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 259.



evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”. Hace unos años surgieron dos señales de apertura al cambio que apuntaban en esa dirección. En primer lugar, el movimiento de las “comunidades eclesiales de base” que se desarrollaron de manera especial pero no exclusivamente en el Brasil. En segundo lugar, la articulación de una cristología liberadora con raíces bíblicas. A esas dos señales promisorias de renovación teológica dedicaremos unos párrafos a continuación.

Las bases teológicas de las “comunidades eclesiales de base” recibieron atención en una rica bibliografía, ejemplificada por *Comunidad eclesial de base: Iglesia comunión, opciones decisivas*, por José Marins<sup>23</sup>, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, por Rolando Muñoz,<sup>24</sup> y varias obras que se publicaron en la década del año 1980, entre ellas las escritas por Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Leonardo Boff y Álvaro Quiroz Magaña.<sup>25</sup>

Basta un conocimiento superficial de la intención que el papa Juan XXIII tuvo para convocar al Concilio Vaticano II que se realizó de 1962 a 1965 para entender que lo que él buscaba era una profunda reforma de la vida y misión de la Iglesia. En contraste con el Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX en 1869 con el propósito de defender a la Iglesia Católica Romana asediada por el avance del liberalismo moderno y del Protestantismo, a Juan XXIII no lo motivaba la mera confirmación de doctrinas fundamentales de la Iglesia, para lo cual no sería necesario un concilio. Lo que lo motivaba era el anhelo de una reforma eclesial, un *aggiornamento* que recuperara la visión bíblica de la Iglesia en que tanto los obispos y los sacerdotes como los laicos, fueran vistos como una familia con una misión común asignada por Jesucristo y realizada juntos en el mundo. En palabras de José Míguez Bonino, en esta nueva eclesiología,

El laico no es el peón pasivo que la jerarquía mueve sobre el tablero de la historia en cumplimiento de planes que solo ella conoce, sino sujeto activo, centro de pensamiento, misión

---

<sup>23</sup> José Marins, *Comunidad Eclesial de Base: Iglesia comunión, Opciones decisivas* (Editorial Bonum, Buenos Aires, 1969). Esta es una obra pionera en la bibliografía sobre este tema, con respecto al cual el autor afirma en la Presentación del libro: “Imposible hablar de pastoral en la América Latina de hoy, sin hacer referencia a las Comunidades Eclesiales de Base. Una intuición que pareciera evangélica y apostólica. . . .” (p. 5).

<sup>24</sup> Rolando Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974).

<sup>25</sup> Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Editorial Sal Terrae, 1981); Leonardo Boff, *Igreja, carisma y poder: Ensaio de Eclesiología Militante* (Vozes, Petrópolis, 1982); *Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1984); *... Y la Iglesia se hizo Pueblo: Eclesiogénesis, la Iglesia que nace del pueblo* (Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1986); Álvaro Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Ediciones Sígueme, Santander, España, 1983); Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Sal Terrae, Santander, España, 1984).

y decisión, que en el orden del amor se han de componer con las de los pastores en una común obediencia al llamado de Jesucristo.<sup>26</sup>

Lo que los escritos de los autores católicos mencionados demuestran más allá de toda duda es que el propósito que animó su tarea teológica y su ministerio en general fue contribuir a la puesta en práctica, particularmente en América Latina, del *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II, con el foco en el campo de la eclesiología — una eclesiología en la que se recupera el concepto bíblico del sacerdocio universal de los creyentes, que forma parte del legado de la Reforma Protestante.

La respuesta “oficial” más notable y contundente al intento de los teólogos latinoamericanos mencionados de recuperar el concepto bíblico de la iglesia como una comunidad en que cada miembro es un “sujeto activo, centro de pensamiento, misión y decisión” es lo que sucedió en 1985 con Leonardo Boff, uno de los más destacados entre ellos. El 20 de marzo de ese año el Vaticano, a través de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio) lanzó una “advertencia” contra “cuatro tesis peligrosas” propuestas por Boff en su controvertida obra *Igreja: Carisma e poder*, publicada originalmente en 1981.<sup>27</sup> El teólogo brasileño se vio así frente a la alternativa de retractarse o sufrir una acción disciplinaria. Las cuatro tesis de Boff que la Congregación de la Fe consideraba “peligrosas” representan posiciones de fundamental importancia para la eclesiología. Son las siguientes:

**La verdadera iglesia.** Según la posición católica romana oficial, la única comunidad eclesiástica que merece denominarse *Iglesia* es la Iglesia Católica Romana. Lo máximo a que llegó el Concilio Vaticano II en lo que atañe al reconocimiento de otras iglesias como expresiones genuinas de la Iglesia de Cristo fue la afirmación de que el Espíritu Santo “no rehuyó” utilizar otras iglesias “como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y la verdad que se confió a la Iglesia Católica”.<sup>28</sup> Evidentemente, la Iglesia Católica Romana sigue considerándose la “una y única Iglesia de Dios”,<sup>29</sup> la sola Iglesia en la cual “puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos”. Cristo fundó una sola Iglesia y “esta Iglesia, establecida y organizada en el mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él”.<sup>30</sup>

En contraste, partiendo de la premisa que el evangelio es inseparable de sus mediaciones históricas, Boff entiende que el cristianismo del Nuevo Testamento es ya un “catolicismo primitivo”, una

---

<sup>26</sup> José Míguez Bonino, *Concilio abierto: Una interpretación protestante del Concilio Vaticano II* (Editorial La Aurora, 1967), p. 19. Este autor fue invitado a asistir al Concilio en calidad de observador protestante, y fue el único latinoamericano que asistió como tal a este cónclave.

<sup>27</sup> Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder: Ensaio de Eclesiologia Militante*, Vozes, Petrópolis, 3ra. ed., 1982.

<sup>28</sup> *Decreto sobre el ecumenismo*, 3. Ver mi discusión de este tema en *El Evangelio hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975), pp. 162-65.

<sup>29</sup> *Decreto sobre el ecumenismo*, 3.

<sup>30</sup> *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, 8.

interpretación y traducción del evangelio. Desde este ángulo de la cuestión –dice él–, “son ‘católicos’ tanto los católicos como los protestantes”, puesto que ni los unos ni los otros pueden eludir la mediación del cristianismo primitivo. Sin embargo, la reacción antiprotestante llevó al catolicismo a una posición tradicionalista que considera que todo en la Iglesia Católica Romana fue instituido por Jesucristo. A esta posición Boff califica de “patológica”.<sup>31</sup> La patología, según él, consiste en la “absolutización y ontocratización de la mediación”<sup>32</sup> con la cual la Iglesia se coloca en el lugar de Jesucristo y se transforma en una institución opresora que reduce el cristianismo a dogmas y celebraciones cúllicas y echa por la borda el seguimiento de Jesús,<sup>33</sup> es decir, el compromiso que define bíblicamente el ser cristiano.

No sorprende que, sobre la base de este análisis, Boff lamenta que la Iglesia Católica Romana haya desechado históricamente el legado de la Reforma evangélica representada por Martín Lutero. Sobre este tema afirma:

Fue un error histórico la exclusión del protestantismo porque no se excluyó apenas a Lutero, sino que también se excluyó la posibilidad de crítica verdadera, de la contestación al sistema en nombre del Evangelio. El catolicismo puede transformarse en una ideología total, reaccionaria, violenta y represiva, y hoy es invocada por conocidos regímenes totalitarios instalados en varios países de América Latina. Nada más lejano y ajeno al espíritu evangélico que la pretensión del sistema católico de infalibilidad ilimitada, de lo incuestionable, de certezas absolutas, del encapsulamiento del cristianismo en una sola y exclusiva expresión, de la incapacidad de reconocer el Evangelio aparte de una sola forma doctrinal, una sola liturgia, una sola norma moral y una sola organización eclesiástica. La experiencia cristiana es sustituida por la enseñanza de un sistema de doctrina establecido. Se vive en un infierno de significantes siempre interpretados de nuevo y reinterpretados ideológicamente para mantenerlos siempre vigentes, en una cadena sin fin de interpretaciones y perdiendo la referencia a lo único necesario, que es el Evangelio. La fetichización de la mediación dentro del catolicismo es responsable de la esclerotización histórica y la lentitud para captar las señales de los tiempos y, a la luz de éstas, traducir de nuevo el mensaje libertador de Jesús.<sup>34</sup>

El documento de la Sagrada Congregación condena explícitamente la noción de que la Iglesia de Cristo puede subsistir en “otras iglesias cristianas”. Juzga que el “relativismo eclesiológico” de Boff tergiversa la enseñanza del Concilio Vaticano II y tiene que ser desechado como una tesis peligrosa.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 141.

**El lugar del dogma.** Según el documento de la Sagrada Congregación, otra tesis peligrosa de Boff es el rechazo del concepto doctrinario de la revelación según el cual el Magisterio católico romano ha recibido de Dios ciertas verdades que son necesarias, absolutas e infalibles. Según él, ese acercamiento a la revelación sustituye la vida por la doctrina y desemboca necesariamente en una mentalidad dogmática e intolerante. El dogma es una clave de interpretación del evangelio, pero es “válido para un determinado tiempo y circunstancias”.<sup>35</sup> Sin embargo, la Iglesia Católica Romana, en respuesta a quienes disientían con su posición, en lugar de aceptar esto como “la provocación para profundizar su comprensión de la relación entre Evangelio e historia, entre Cristo y la Iglesia, entre la salvación y los sacramentos, pasó a afirmar dogmáticamente lo que tenía”, de modo que “católico pasó a significar conservador, tradicionalista y reaccionario.”<sup>36</sup>

La notificación de la Sagrada Congregación responde que “el sentido de las fórmulas dogmáticas permanece siempre verdadero y coherente, determinado e irreformable”, aunque pueda ser ulteriormente “aclarado y mejor comprendido”. Sostiene, además, que “el depósito de la fe” representado por los dogmas “debe ser fielmente conservado en su pureza”, sin adaptación al sentido de “un proceso dialéctico de la historia.”

**El ejercicio del poder.** Boff critica el concepto de la Iglesia como “*mater et magistra*” porque propugna una política centralista, una estructura piramidal que depende del poder sacerdotal y magistral y de la autoridad sagrada de la jerarquía.<sup>37</sup> Quiere superar esa “sociedad asimétrica” constituida por un grupo de sacerdotes que cuentan con los medios de producción religiosa (el “material simbólico”) y otro grupo que se limita a consumir lo que el grupo sacerdotal produce.<sup>38</sup>

Para él la esperanza de la Iglesia está en lo que él considera “el nuevo modelo” provisto por “la Iglesia a partir de los pobres”.<sup>39</sup> Por medio de las comunidades eclesiales de base el pueblo está haciéndose Iglesia. Está en curso una verdadera eclesiogénesis<sup>40</sup> y así se está recobrando el sentido de la *potestas sacra* dentro de la Iglesia. La jerarquía deja de ser un estrato ontológico; una élite que detenta todo el poder sacro y que margina a esa inmensa mayoría de miembros que son los laicos; una clase privilegiada, “la principal si no la única portadora de la revelación de Dios al mundo, con la misión de

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 127-28.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25.

proclamarla, explicarla, mantenerla siempre intacta y pura, y defenderla”.<sup>41</sup> Pasa a ser un servicio interno que excluye todo afán de dominio sobre los demás y toda pretensión de ser la última instancia.

Boff mantiene que el modelo de Iglesia como institución de poder ha dado ya todo lo que podía dar; que se impone una nueva lectura de las fuentes de la fe, “ya no con los ojos del centro, con los criterios del poder, sino con los ojos de quien ha abandonado la perspectiva del poder.”<sup>42</sup> De acuerdo con esa relectura, el único poder que tiene lugar en la Iglesia es el poder del amor, y “el que representa a Cristo y su exousia debe ser un servidor como Jesús lo fue”.<sup>43</sup> Para el teólogo brasileño, este es el concepto de poder que se está recuperando en las comunidades eclesiales de base, en la Iglesia como Pueblo de Dios que está surgiendo justamente en el momento en que las viejas estructuras eclesiásticas muestran señales evidentes de cansancio y desintegración. Por lo tanto, “el futuro de la Iglesia, así lo creemos firmemente –dice–, reside en este pequeño germen que es la Iglesia nueva y naciente en los medios pobres, destituidos de poder”.<sup>44</sup>

Contra esta posición, la “advertencia” de la Sagrada Congregación reafirma el sacramento del sacerdocio. Sostiene que la tesis de Boff invierte “el sentido de la realidad religiosa” y en última instancia conduce a “la destrucción del sentido auténtico de los sacramentos.”

**La misión profética de la Iglesia.** Boff considera que una de las tareas fundamentales de la Iglesia es articular y relacionar lo religioso con lo político. Desde esta perspectiva, critica a la Iglesia-institución por la manera en que deja de lado las exigencias del evangelio y se acomoda aun a los regímenes más totalitarios a fin de preservar su posición privilegiada. Según él, la misión profética es posible únicamente para la Iglesia que nace del pueblo y consecuentemente toma conciencia de los problemas que afectan a las grandes mayorías: la injusticia, la pobreza, la marginación, la explotación, la opresión. Las instituciones eclesiásticas son de servicio a la Iglesia y al mundo en la medida que propician el cumplimiento de esta misión; de otra manera, se convierten en “reductos del conservadurismo e instrumentos del poder opresor del desarrollo libertador de la gracia y de la fe”.<sup>45</sup> A la luz de esto, hay un lugar para la jerarquía, pero de ningún modo en función del dominio de un sector de la Iglesia por parte de otro. “El poder puede ser un carisma en tanto se haga servicio a los hermanos e instrumento de

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 107-08. El teólogo chileno Pablo Richard concuerda con esta posición. Según él, “la iglesia de los pobres surge y se desarrolla en el corazón de la cristiandad. . . poco a poco se hace claro que la iglesia de los pobres es la única alternativa significativa para el futuro de la iglesia” (*Death of Christendom, Birth of the Church*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1987, p. 191), mi traducción del inglés.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 233.

construcción de la justicia de la comunidad”.<sup>46</sup>

La Sagrada Congregación admite que todo el pueblo participa en la misión profética de Cristo. En respuesta a Boff, sin embargo, señala que la denuncia profética en la Iglesia, para ser legítima, debe estar siempre al servicio de la edificación de la misma Iglesia que nace de la fe del pueblo.

En conclusión, las tesis de Leonardo Boff son “peligrosas” porque ponen en tela de juicio el concepto católico romano tradicional de la Iglesia, según el cual no hay Iglesia mientras a la comunidad de los fieles no se le añada la estructura jerárquica que culmina en el Papa. Por supuesto, no se pueden negar los cambios positivos que se dieron en la eclesiología del Concilio Vaticano II, especialmente en lo que tiene que ver con la revalorización del lugar de los laicos en la Iglesia. Sin embargo, hay buena base para afirmar que, pese a todos los cambios, la doctrina oficial de Roma sigue concibiendo a la Iglesia de Cristo como la institución visible, organizada jerárquicamente bajo el gobierno de un papa infalible cuya presencia garantiza su apostolicidad. La eclesiología de Boff, como la de José Marins, Rolando Muñoz, Jon Sobrino, Álvaro Quiroz Magaña e Ignacio Ellacuría, fraguada al calor de su propia experiencia con las comunidades de base en América Latina, es una recuperación del concepto neotestamentario del sacerdocio de todos los creyentes y de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Comunidad del Espíritu. Tal eclesiología coincide en gran medida con la eclesiología de la Reforma Protestante y, como tal, contrapone “peligrosamente” al poder jerárquico el carisma del Espíritu que Dios otorga a todos los discípulos de Cristo. Ese es el fondo de la cuestión.

Lamentablemente, una vez más Roma optó por el poder al condenar a Leonardo Boff al silencio y forzarlo posteriormente a renunciar al sacerdocio. En efecto, en 1985 el teólogo brasileño fue criticado y silenciado públicamente por el Cardenal Joseph Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), por escritos que no eran “peligrosos” para la Iglesia de Jesucristo como tal pero sí para la Iglesia jerárquica tradicional. Por amor a su Iglesia, Boff acató la disciplina por un tiempo. Sin embargo, un libro con textos surgidos de su reflexión con grupos en el Brasil y otros países y publicado con el *nihil obstat* del Cardenal Paulo Evaristo Arns bajo el título *América Latina: Da conquista á nova evangelização*<sup>47</sup> le acarreó nuevos problemas, y en mayo de 1992 renunció al cargo de Director de la editorial franciscana *Voces*, que ocupaba en ese tiempo, y un mes después también a la Orden Franciscana y al sacerdocio católico romano.

Queda en pie la pregunta si llegará el día en que la estructura jerárquica de la Iglesia Católica Romana permita que el Espíritu de Dios use el legado de la Reforma para transformarla en Pueblo de

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 244.

<sup>47</sup> Leonardo Boff, *América Latina: Da conquista á nova evangelização*, Editora Ática S. A., Sao Paulo, 3ª ed., 1992.

Dios concretado históricamente en la Iglesia popular: *Pueblo de Dios* conformado por Jesucristo como “sacerdotes al servicio de Dios su Padre” (Ap 1:6), *Cuerpo de Cristo* cuyos miembros han sido dotados de diversos dones y ministerios con la intención de que todos “se preocupen por igual unos por otros” (1Co 12:25), *Comunidad del Espíritu* constituida por personas unidas por “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo” (2Co 13:14), y “como piedras vivas con las cuales se está edificando una casa espiritual” y “de este modo llegan a ser un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales que Dios acepta por medio de Jesucristo” (1P 2:5).

## EL LEGADO DE LA REFORMA PARA LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

Lo más probable es que de todos los millones de miembros de las iglesias evangélicas en América Latina, solamente un reducido porcentaje sean conscientes de la relación entre su filiación eclesiástica y la Reforma Protestante. La falta de perspectiva histórica común en nuestros pueblos se combina con la escasez de investigación histórica que afecta al movimiento evangélico en la gran mayoría de denominaciones presentes en nuestro continente.<sup>48</sup> Los orígenes del Protestantismo en esta región del mundo se remontan al comienzo de la colonia, con el establecimiento de la Familia Welser, apoyada por Carlos I de España, en el oeste de Venezuela (1528-1546), seguida por la colonia hugonota en el Brasil (1555-1567), la colonia holandesa en Pernambuco (1624-1654) y la colonia escocesa en Panamá (1624-1700). Ninguna de estas colonias europeas dio como resultado la formación de iglesias evangélicas enraizadas en territorio latinoamericano, y en los siglos XVI y XVII los tribunales de la Inquisición española tomaron los recaudos necesarios para impedir que la semilla de la Reforma germinara y floreciera en términos de iglesias calificadas como “herejes”. Esta situación cambió paulatinamente como resultado de la descolonización producida por las guerras de la Independencia en el siglo XIX. Sin embargo, el nuevo capítulo de la historia del Protestantismo en América Latina que comenzó a escribirse a partir de ese entonces se escribió con sangre derramada por el fanatismo religioso católico romano al amparo de gobiernos nacionales que no incluyeron la libertad de culto en sus constituciones, casi todos ellos hasta muchos años después de la gesta emancipadora.

La expansión del cristianismo evangélico “criollo” fue gestada principalmente por misioneros que vinieron de Estados Unidos e Inglaterra a comienzos del siglo XIX y a lo largo del mismo. Entre ellos sobresale James Thompson (más conocido como Diego Thomson), que llegó a Buenos Aires en 1819 como representante de las Sociedades Bíblicas Británicas y a corto plazo recibió el apoyo de Bernardino

---

<sup>48</sup> Sobre la historia del Protestantismo en este continente ver Hans-Jürgen Prien, *La historia del Cristianismo en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, cap. 12, pp. 711-808; Jean-Pierre Bastian, *Historia el Protestantismo en América Latina*, Ediciones Casa Unida de Publicaciones, México, D.F., 1990; Ondina González y Justo L. González, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2012.

Rivadavia, Presidente de Argentina. En 1921 fue a Chile, invitado por el Presidente Bernardo O'Higgins, y al año siguiente llegó al Perú, donde recibió el nombramiento de Director de educación pública. En 1924 siguió al Ecuador y al año siguiente a Colombia y luego a México y las islas españolas e inglesas del Caribe. Su gestión fue el comienzo de una amplia difusión de la Biblia (Versión Reina-Valera) propulsada por las Sociedades Bíblicas. Con el transcurso del tiempo, la siembra de ese grano de mostaza junto con la realizada por otros sembradores de diferentes trasfondos culturales y denominacionales, daría como resultado la gran cosecha del movimiento evangélico cuyo inusitado crecimiento actual, a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente, sorprende hoy a estudiosos de los fenómenos religiosos.

¿Cuál es el legado de la Reforma para las iglesias evangélicas en América Latina hoy? ¿Hasta qué punto los énfasis centrales de Martín Lutero y de reformadores posteriores a él son pertinentes a estas iglesias quinientos años después y en circunstancias históricas muy diferentes a las que dieron origen a la Reforma Protestante del siglo XVI? Para incrementar aún más la dificultad de responder a esta pregunta hay que tomar muy en cuenta las diferencias, a veces grandes y a veces pequeñas, que existen entre las múltiples denominaciones que el movimiento evangélico latinoamericano abarca y que generalmente se deben a su origen histórico. Y a esto se añade la falta de investigaciones que, aprovechando recursos científicos, exploren la situación real de las iglesias tanto en lo que tiene que ver con su vida interna como en cuanto a su impacto en la sociedad. En vista de tales limitaciones y sin pretender ser exhaustivos, nos concentramos aquí en comentar sobre algunos de los temas más importantes de la Reforma y su variable incidencia en las iglesias evangélicas en América Latina: el lugar de las Sagradas Escrituras, la soteriología, el sacerdocio de todos los creyentes, y la naturaleza y misión de la Iglesia. En cada caso destacaremos los riesgos, desafíos y oportunidades.

### **El lugar de las Sagradas Escrituras**

Uno de los momentos más dramáticos de la vida de Lutero fue el momento que vivió el 18 de abril de 1521. Ese día se presentó ante la Dieta de Worms (la Asamblea de príncipes del Sacro Imperio Romano Germano) y ante el Emperador Carlos V, con la consigna de retractarse de su posición teológica calificada de "herética", o si no, ser encarcelado o condenado a muerte. En respuesta a la pregunta si estaba dispuesto a retractarse, él respondió:

Puesto que Su Majestad y sus señorías desean una simple respuesta, voy a responder sin cuernos o dientes [es decir, sin vueltas ni rodeos]. A menos que se me convenza mediante la Escritura y la razón, yo no acepto la autoridad de papas y concilios, puesto que se contradicen entre sí. *Mi*



*conciencia es cautiva de la Palabra de Dios.* No puedo ni quiero retractarme, ya que hacerlo contra mi conciencia no es correcto ni seguro. ¡Dios me ayude! Amén.<sup>49</sup>

No podemos menos que admirar la valentía de Lutero para enfrentarse a sus jueces, en su mayoría adversos a su causa, y hacer ante ellos esta declaración pública, a riesgo de perder su libertad o incluso su vida. Y, por supuesto, nos desafía su profunda convicción respecto a la autoridad de las Sagradas Escrituras. Cabe preguntar en qué medida quienes hoy profesamos la fe evangélica estaríamos dispuestos a seguir su ejemplo en circunstancias similares. Si bien la gran mayoría de evangélicos latinoamericanos acepta, por lo menos teóricamente, la autoridad de la Biblia, es innegable que con frecuencia para la mayoría de miembros de nuestras iglesias tal aceptación no se traduce en una práctica regular de lectura y menos aún de estudio bíblico. Lo que es peor, preocupa que en muchas iglesias las Escrituras no ocupan el lugar les corresponde en los púlpitos. A este problema hizo referencia la *Declaración Evangélica de Cochabamba* (FTL, 1970) en los siguientes términos:

La predicación a menudo carece de raíces bíblicas. El púlpito evangélico está en crisis. Hay entre nosotros un lamentable desconocimiento de la Biblia y de la aplicación de su mensaje al día de hoy. El mensaje bíblico tiene indiscutible pertinencia para el hombre latinoamericano, pero su proclamación no ocupa entre nosotros el lugar que le corresponde. Vivimos un momento difícil para la Iglesia evangélica en nuestro continente. Urge una toma de conciencia de nuestra situación. El llamado de la hora es volver a la Palabra de Dios, en sumisión al Espíritu Santo. Es regresar a la Biblia y al Señor que reina por medio de ella. Es cuestionar nuestras “tradiciones evangélicas” a la luz de la revelación escrita. Es colocar todas las actividades de la Iglesia bajo el juicio de la Palabra del Dios vivo. Es obedecer las claras demandas de la Palabra de Dios a anunciar a todos el mensaje de Jesucristo llamándolos a ser Sus discípulos, y ser dentro de la compleja realidad social, política y económica de América Latina una comunidad que expresa el espíritu de justicia, misericordia y servicio que el Evangelio implica.<sup>50</sup>

Indiscutiblemente, es urgente que las instituciones de educación teológica en nuestro continente cumplan su tarea de capacitar a los futuros pastores y a las futuras pastoras a exponer las Escrituras basándose en una seria exégesis contextual. Esta labor, sin embargo, no debe restringirse a la capacitación formal de personas encargadas de la predicación: idealmente debe ser complementada en las iglesias

---

<sup>49</sup> Citado por Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (The New American Library of World Literature, Nueva York), p. 144, traducción y énfasis míos.

<sup>50</sup> FTL, *El debate contemporáneo sobre la Biblia* (Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972), pp. 226-227.

locales con la capacitación de facilitadores del estudio bíblico en grupos y la formación de tales grupos con miras a lograr que el mayor número posible de sus miembros sean enfrentados por la Palabra de Dios en su propia situación.<sup>51</sup>

### **La soteriología**

Como ya hemos mencionado, lo que animó a Lutero a oponerse a las enseñanzas difundidas por la Iglesia Católica Romana no fue la intención de formar una nueva iglesia sino impulsar la recuperación del “verdadero tesoro de la Iglesia”, que es “el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios”, según el cual “todo cristiano que se arrepiente verdaderamente de sus pecados y siente pesar por haber pecado tiene pleno perdón del castigo y de la deuda, aunque no haya adquirido su cuota de indulgencias” (Tesis 36).<sup>52</sup>

La mayoría de las noventa y cinco tesis de Lutero están dedicadas a una severa crítica de las indulgencias del Papa como el medio que Dios ha provisto al ser humano para perdonarlo y liberarlo del purgatorio y la condenación eterna. Para ilustrar su contenido basta citar una pocas de ellas:

Tesis 27: Mera doctrina humana predicar aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando [fuera del purgatorio].<sup>53</sup>

Tesis 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.”<sup>54</sup>

Tesis 48: Se debe enseñar a los cristianos que al otorgar indulgencias el Papa tanto necesita cuanto desea una oración ferviente por su persona, antes que dinero en efectivo.<sup>55</sup>

Tesis 86: ¿Por qué el Papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye tan solo una basílica de San Pedro de su propio dinero, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes?<sup>56</sup>

Si algo caracteriza a la gran mayoría de iglesias evangélicas en América Latina es su énfasis en la gratuidad del perdón de Dios sobre la base de la gracia (el amor inmerecido) de Dios que se recibe por

---

<sup>51</sup> Para este fin pueden ser de mucha ayuda las excelentes guías para círculos bíblicos preparadas por Carlos Mesters. La primera parte de una de ellas, *Las parábolas de Jesús: Guías para grupos bíblicos* (Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2005), pp. 7-31, está dedicada a la metodología que Mesters aplica a estos grupos. Otro texto muy útil para este fin es el manual de Catalina F. Padilla, *La Palabra de Dios para el pueblo de Dios: Una introducción al estudio personal y grupal de la Biblia* (Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2010), 2da. edición ampliada.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 14.

medio de la fe. Aunque no tengo estadísticas para comprobarlo, me inclino a pensar que los textos del Nuevo Testamento citados con la mayor frecuencia por miembros de estas iglesias para evangelizar son textos que hacen referencia a la gracia de Dios —gracia que se recibe por medio de la fe—, tales como Romanos 3:24, 4:16, 5:2 y 15, 11:6 y Efesios 2:6-9. De hecho, sin necesariamente estar familiarizados con los escritos de Lutero, en concordancia con la enseñanza bíblica estarían de acuerdo con él, en que “incurre en grave error aquel que cree poder dar satisfacción por sus pecados puesto que Dios perdona gratuitamente sin cesar por su inestimable gracia, exigiendo solamente que el pecador lleve en adelante una vida recta.”<sup>57</sup> Este mensaje sobre el perdón del pecador como un don de Dios que se basa en el sacrificio de Jesucristo y se recibe por fe, sin dinero y sin precio, forma parte del legado de la Reforma y es un aspecto esencial del testimonio de la gran mayoría del pueblo evangélico en América Latina hoy.

Lamentablemente, tenemos que admitir que no siempre la gratuidad del Evangelio se manifiesta en el pueblo evangélico con toda la fuerza que sería deseable desde una perspectiva bíblica. Entre las iglesias que más crecen numéricamente en nuestro continente, como también en el África, mayormente en contextos de pobreza, sobresalen las iglesias denominadas de “el evangelio de la prosperidad”, que ponen el énfasis en la bendición de Dios (prosperidad) en términos de salud física y riqueza material. Cabe preguntarse hasta qué punto su mensaje es una nueva versión de la predicación de indulgencias que Lutero combatió en su tiempo, con una diferencia: las indulgencias que vendía el Papa en ese entonces eran para salir del purgatorio donde las almas de los irredentos purgan sus pecados, en tanto que las que hoy venden las iglesias de la prosperidad son para salir del purgatorio de la pobreza.<sup>58</sup>

### **El sacerdocio de todos los creyentes**

Con demasiada frecuencia al referirse a la Reforma promovida por Lutero se suele poner énfasis en solo Cristo, la Escritura sola, la gracia sola y la fe sola, pero se pasa por alto el “sacerdocio de todos los creyentes” o “sacerdocio común”—una de las propuestas más destacadas que el reformador en mención hizo con base en la enseñanza bíblica. Según él,

los laicos, los sacerdotes, los príncipes, los obispos y, como dicen, los “eclesiásticos” y los “seculares” en el fondo solo se distinguen por la función u obra y no por su estado, puesto que todos son de estado eclesiástico, verdaderos sacerdotes, obispos y papas, pero no todos hacen la misma obra, como tampoco los sacerdotes y monjes no tienen el mismo

---

<sup>57</sup> “La indulgencia y la gracia (1517), *op. cit.*, p. 23.

<sup>58</sup> El Movimiento de Lausana se ha ocupado de este tema en varias consultas. La más reciente de éstas fue la Consulta global que se realizó en Atibaia, Brasil, del 30 marzo al 2 de abril de 2014. Ver la síntesis de los resultados en “Atibaia Statement on Prosperity Theology: Recommendations from the Lausanne Global Consultation on Prosperity Theology, Poverty and the Gospel en <http://www.lausanne.org/content/statement/atibaia-statement>. Vista el 09/06/17.

oficio. . . todos somos un cuerpo cuya cabeza es Jesucristo, y cada uno es miembro del otro. Cristo no tiene dos cuerpos, el uno eclesiástico y el otro secular. Es una sola cabeza, y ésta tiene un solo cuerpo.”<sup>59</sup>

Lutero expuso esta posición en tres tratados que publicó en 1520, antes de la Dieta de Worms: *La libertad cristiana*, *La cautividad babilónica* y *A la nobleza cristiana de la Nación Alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*. Desde esta perspectiva enraizada en la enseñanza del Nuevo Testamento, todo cristiano es sacerdote por el solo hecho de ser cristiano. En la Iglesia desaparece así la clásica división entre clérigos y laicos: lo único que los diferencia entre sí es el ministerio o servicio eclesial que unos y otros desempeñan de acuerdo con los dones que todos los miembros del cuerpo de Cristo han recibido del Espíritu. Queda descartado el sistema eclesiástico clerical que, como ha argumentado acertadamente John Howard Yoder, está emparentado con “la constante universal del líder religioso”, según la cual “toda sociedad, toda religión, aun la civilización pluralista y ‘secular’ le da un lugar [especial] al líder religioso.”<sup>60</sup>

El problema del clericalismo es fundamentalmente problema del uso del poder. Un primer paso para contrarrestarlo es tomar en cuenta la enseñanza de Jesucristo en Marcos 10:33-45, cuando Jacobo y Juan, dos de sus discípulos más allegados, le piden que les otorgue los primeros lugares en el reino que, según ellos suponen, él va a establecer: “Concedéndonos que en tu glorioso reino uno de nosotros se siente a tu derecha y el otro a tu izquierda.” Ante la indignación de los demás discípulos al oír la conversación, Jesús les dice: “Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones oprimen a los súbditos, y los altos oficiales abusan de su autoridad. Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que quiera hacerse grande entre ustedes deberá ser su servidor, y el que quiera ser el primero debe ser esclavo de todos. Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos.” La clave para eliminar la distancia entre “clérigos” y “laicos” es valorar el legado de la Reforma según el cual “todos son de estado eclesiástico. . . pero no todos hacen la misma obra.” Y el primer paso en esa dirección es reconocer que el don (o ministerio) pastoral es un don del Espíritu entre muchos otros dones (o ministerios), y quienes lo reciben están llamados a usarlo “para el bien de los demás” (1Co 12:7), ejerciendo así lo que Harold Segura C. ha denominado atinadamente un “liderazgo de servicio”.<sup>61</sup> Cuando no se toma en serio este tipo de liderazgo, la consecuencia del clericalismo

---

<sup>59</sup> “A la nobleza cristiana de la Nación Alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano” (1520), *op. cit.*, p. 76.

<sup>60</sup> John Howard Yoder, *El ministerio de todos: Creciendo hacia la plenitud de Cristo* (Ediciones Semilla, Ciudad de Guatemala, 1995), p. 19.

<sup>61</sup> Harold Segura C., *Más allá de la utopía: Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana* (Ediciones Kairós, Buenos Aires).

excluyente de los laicos es inevitable. Al respecto, refiriéndose a la Reforma Protestante del siglo XVI John Howard Yoder afirma:

La mayor parte de la conversación sobre el sacerdocio de todos los creyentes no desarrolló estructuras para poner en práctica la visión apostólica de que cada miembro tenga un don ministerial propio. Estilos de liderazgo autoritarios y centrados en el pastor también se han desarrollado en grupos que en otros aspectos han implementado énfasis propios de iglesias libres tales como la separación del Estado y la membresía voluntaria.<sup>62</sup>

Una consecuencia lógica del reconocimiento del sacerdocio de todos los creyentes es que todos, sin excepción, necesitan discernir el don o capacidad que Dios les ha otorgado por medio del Espíritu para servir como miembros del cuerpo de Cristo. La tarea de discernir dones no es una tarea meramente individual sino comunitaria. La disposición a hacer preguntas directas al respecto (p. ej., ¿cuál es tu don?) y conversar personalmente sobre el tema en el contexto de la iglesia local puede servir para sembrar inquietudes que conduzcan a ese discernimiento. Además del discernimiento de dones, todos los miembros de la iglesia necesitan por lo menos un mínimo de capacitación teológica para relacionar el mensaje bíblico con su propia situación histórica mediante el uso de una hermenéutica contextual. Como afirma el Documento Final de la Consulta de la FTL sobre Nuevas Alternativas de Educación Teológica que se realizó en Quito, Ecuador, del 19 al 25 de agosto de 1985:

Por un lado, la educación teológica debe ayudar al estudiante, sea cual sea su nivel, a entender la Biblia en perspectiva histórica tomando en cuenta los factores sociales, económicos, y culturales del mundo antiguo. Por otro lado, tiene que encarar la necesidad de que el pueblo de Dios comprenda las fuerzas sociales, económicas, políticas y culturales que conforman la vida en nuestros países. Sin un diálogo continuo entre la Biblia y el contexto, el mensaje carece de pertinencia. De ahí la importancia de una educación teológica que se base en la Palabra de Dios y se oriente hacia lo que ocurre en el mundo, si no ha de convertirse en “ciego guía de ciegos”.<sup>63</sup>

La educación teológica bíblica y contextual es una premisa fundamental para el ejercicio del sacerdocio de todos los creyentes tanto en la vida interna de la iglesia local como en su proyección en el

---

<sup>62</sup> John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984), p. 198.

<sup>63</sup> Ver C. René Padilla (editor), *Nuevas alternativas de educación teológica* (Nueva Creación y Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Buenos Aires y Grand Rapids, 1986), p. 135.

mundo. Y desde esta perspectiva son altamente recomendables las ofertas docentes de entidades tales como las ejemplificadas por dos con las cuales estoy familiarizado: la Facultad Internacional de Estudios Teológicos (FIET) con sede en la Argentina, y la Comunidad de Educación Teológica Interdisciplinarios (CETI), que enfoca cuatro áreas en las que incide la fe cristiana: la Iglesia, el trabajo, la familia y la sociedad, cuya sede central está en Costa Rica.

### **La naturaleza y misión de la Iglesia**

La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) se inauguró formalmente en Cochabamba, Bolivia, en diciembre de 1970. Dos años después, en diciembre de 1972, realizó su primera Consulta en Lima, Perú, con la asistencia de veintisiete líderes de doce países latinoamericanos. El tema que los convocó fue “El Reino de Dios y América Latina”.<sup>64</sup> La reflexión teológica que tuvo lugar en esa Consulta sobre el Reino de Dios —el tema fundamental de la predicación de Jesús, según el testimonio de los Evangelios<sup>65</sup>— fue profundizada posteriormente en el Segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II, Lima, 1979).<sup>66</sup> A corto plazo se constituyó en el incentivo para el desarrollo de una teología evangélica contextual que recogió el legado de la Reforma Protestante, pero con “el deseo de encuadrar la voz de Dios dentro del marco latinoamericano.”<sup>67</sup>

Uno de los valores de la reflexión teológica incentivada por la FTL fue la vasta producción literaria de autores latinoamericanos de la cual dan testimonio numerosas revistas (incluyendo el *Boletín Teológico* de la FTL), libros y tesis doctorales o de maestrías publicados a partir de la década de 1970. El mayor valor de este trabajo teológico, sin embargo, es que fue usado por Dios para sentar las bases para el desarrollo de una eclesiología y una misionología que, sin ser teología sistemática (un reclamo que se le ha hecho a la FTL) ni pretender ser insuperables, abrieron las puertas de muchas iglesias en América

---

<sup>64</sup> Ver C. René Padilla, editor, *El Reino de Dios y América Latina* (Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 1975).

<sup>65</sup> Sobre la importancia del Reino de Dios (o su equivalente “Reino de los cielos” en Mateo) en la enseñanza y ministerio de Jesús, ver Mortimer Arias, *Venga tu Reino: La memoria subversiva de Jesús* (Casa Unida de Publicaciones, México, D. F., 1980). Las limitaciones de espacio no nos permiten elaborar este tema, pero basta mencionar varios pasajes en los Evangelios que muestran la centralidad del Reino de Dios en la vida y ministerio de Jesús y sus discípulos. Ver, por ejemplo, Marcos 1:14-15; Mateo 6:33, 9:35, 10:17, 12:28, 13:24, 31, 38; Mt 4:23, 6:33, 9:35, 13:44, 45, 47, 20:1; Mr 1:15; Lc 4:43, 6:20, 7:21, 28. Además, tómese en cuenta que, según Hechos 1:3, el Reino de Dios fue el tema de la enseñanza del Cristo resucitado a sus discípulos durante las seis semanas después de su resurrección y antes de su ascensión. Si bien en las cartas del apóstol Pablo el uso de la expresión “Reino de Dios” no es frecuente, las referencias directas a éste (ver, por ejemplo, Ro 14:19; 1Co 4:20, 6:9-10, 15:24,50; Gá 5:21; Ef 5:5; Col 1:13, 4:11; 1Ts 2:12; 2Ts 1:5; 2Ti 4:1, 8) demuestran que el Reino de Dios siguió siendo un tema central de su mensaje, y esto es ratificado por las referencias al contenido de la predicación paulina en Hechos (14:22, 19:8, 20:25, 28:23, 31).

<sup>66</sup> Sobre el origen de la FTL y su impacto en América Latina y en el mundo durante su primera década de existencia, ver la tesis doctoral de Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's: The Golden Age* (Brill, Leiden-Boston, 2000).

<sup>67</sup> Pedro Savage, primer Secretario General de la FTL, “Introducción”, *El debate contemporáneo sobre la Biblia* (Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972), p. 11.

Latina y más allá a una visión más bíblica de sí mismas y de su misión en el mundo. Ahora se verían como comunidades llamadas a prolongar, en el poder del Espíritu, la misión integral de Jesús y sus apóstoles según el testimonio del Nuevo Testamento y, consecuentemente, más pertinentes a la realidad socioeconómica y política de su propia situación histórica concreta. La FTL no se formó para producir teología *per se*. Se formó con el propósito de incentivar a las iglesias en nuestro continente y otras regiones del mundo a recuperar mediante la práctica de la misión integral la visión del Evangelio como las buenas nuevas del Reino de Dios que se hizo presente en la persona y obra de Jesucristo y que continúa haciéndose presente a lo largo de la historia por medio del Espíritu Santo. Y hay evidencia de la influencia que este movimiento ha ejercido en esa dirección mediante la práctica de la misión integral.<sup>68</sup>

Uno de los factores que encendió la mecha que culminó en la formación de la FTL fue la ponencia que Samuel Escobar (miembro del equipo de obreros de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos) dio en CLADE I (Bogotá, noviembre de 1969) sobre “La responsabilidad social de la Iglesia”. Ante más de mil líderes evangélicos procedentes de todo el continente, Escobar comenzó su presentación diciendo:

Es un síntoma de madurez cristiana el hecho de que un Congreso de Evangelización tenga en su agenda el tema de la responsabilidad social de la Iglesia. Se revela aquí un saludable cambio de actitud dentro de las filas evangélicas. Se trata de una toma de conciencia impostergable si es que de veras vamos a cumplir con nuestra misión, con la comisión del Señor en estas tierras convulsionadas por el hambre, la explosión demográfica, las injusticias sociales flagrantes, la corrupción administrativa y la violencia en sus diversas formas.<sup>69</sup>

La presentación de Escobar fue recibida con una ovación que duró varios minutos y puso en evidencia el apoyo del público presente al llamado del orador a tomar en serio el desafío que plantea la misión cristiana en un contexto afectado profundamente por la injusticia, la opresión, la pobreza y la corrupción que reina especialmente en las esferas más altas de la sociedad. Claramente, desde esta perspectiva la misión de la Iglesia no puede reducirse al anuncio del Evangelio con el propósito de “salvar

---

<sup>68</sup> Ver testimonios de la práctica de la misión integral por parte de iglesias evangélicas en varios países latinoamericanos en Tetsunao Yamamori, Gregorio Rake, C. René Padilla (editores), *Servir con los pobres en América Latina: Modelos de ministerio integral* (Ediciones Kairós, 1997), C. René Padilla, Tetsunao Yamamori, *El proyecto de Dios y las necesidades humana: Más modelos de ministerio integral* (Ediciones Kairós, 1996); C. René Padilla y Tetsunao Yamamori, *La iglesia local como agente de transformación* (Ediciones Kairós, 2003). Está por publicarse en portugués *Igrejas que transformam o Brasil: Sinais de un movimiento revolucionario e inspirador*, por Sergio A. De Queiroz y Ed Stetzer, que ofrece el resultado de una cuidadosa investigación científica de la práctica de la misión integral eclesial en el Brasil.

<sup>69</sup> Samuel Escobar, “La responsabilidad social de la Iglesia”, *Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización*, 21-30 de Noviembre 1969, p. 1.

almas”.<sup>70</sup> Incluye la denuncia de los males que afectan a la sociedad —el ministerio profético— y la acción orientada a solucionar los problemas especialmente de los sectores más vulnerables de la sociedad. La misión de la Iglesia es misión del Reino de Dios y, como tal, busca la restauración de la vida humana en todos sus aspectos, en la relación con Dios, con el prójimo y con la creación de Dios.

La voz de la misión integral se hizo escuchar a nivel global en el Primer Congreso Internacional de Evangelización Mundial, que se realizó en Lausana, Suiza, en julio de 1974. El *Pacto de Lausana*, emitido por ese Congreso, pasará a la historia como uno de los documentos cristianos más importantes del siglo XX. En solo 2.700 palabras, coloca a la evangelización dentro del amplio contexto de la naturaleza del evangelio y de la vida y misión de la iglesia. Aunque no deja de lado los temas que se encontrarían en cualquier presentación tradicional de la evangelización (p. ej., la inspiración, autenticidad y autoridad de las Escrituras; la singularidad y universalidad de Cristo; la necesidad de la entrega personal a Cristo para la salvación; la prioridad de la evangelización y la necesidad de la instrucción cristiana), va mucho más allá y muestra que la evangelización bíblica es inseparable de la responsabilidad social y política, el discipulado cristiano y la unidad de la Iglesia. De manera notoria, en primer lugar, el *Pacto* elimina la dicotomía entre la evangelización y la responsabilidad social y política. Nadie puede pretender que la preocupación social y política haya sido un nuevo descubrimiento de los evangélicos en Lausana. El hecho es, sin embargo, que la responsabilidad social de los cristianos (fundamentada en la doctrina de Dios, la doctrina del hombre, la doctrina de la salvación y la doctrina del Reino) recibe en el *Pacto* un lugar de prominencia que a duras penas podría considerarse característico de las declaraciones evangélicas. Por supuesto, se dice lo suficiente sobre el tema como para aclarar que la posición adoptada es muy diferente de aquélla en que se reduce la salvación a la liberación sociopolítica y económica. Sin embargo, el reconocimiento de que los cristianos deben compartir la preocupación de Dios “por la justicia y la reconciliación en toda la sociedad humana y por la liberación de los hombres de toda clase de opresión”, y de que “la evangelización y la acción social y política son parte integral de nuestro deber cristiano” (Sección 5) no deja lugar a un concepto unilateral de la misión de la iglesia basado en un divorcio no bíblico entre la proclamación (*kerygma*) y el servicio (*diakonia*).

En segundo lugar, el *Pacto* elimina la dicotomía entre la evangelización y el discipulado cristiano. Obviamente, la edificación cristiana no promueve la evangelización automáticamente. El asunto, sin embargo, es si se puede evangelizar bíblicamente sin hacer un llamado al discipulado y sin preocuparse por todo el consejo de Dios. El *Pacto* no deja dudas al respecto. Al definir la naturaleza de la evangelización afirma que “al hacer la invitación del evangelio, no tenemos libertad de ocultar o rebajar

---

<sup>70</sup> Sobre las aporías e incluso distorsiones del “rostro evangélico” del Protestantismo, generalmente heredadas de misioneros anglosajones, ver el capítulo 2 de José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Co, Buenos Aires y Grand Rapids, Michigan, 1995).



el costo del discipulado” (Sección 4). Además, lamenta la búsqueda del crecimiento de la Iglesia a expensas de la profundidad de la misma, y el divorcio entre la evangelización y la edificación cristiana (Sección 11). Así, es claro en el Pacto que la conversión es inseparable del discipulado y que el discipulado envuelve un cambio radical en el estilo de vida. Da por sentado que los cristianos tienen la obligación de ilustrar la validez de su mensaje con sus propias vidas, afirma que “una iglesia que predica la cruz debe estar ella misma marcada por la cruz” y advierte que la Iglesia “se convierte en una piedra de tropiezo para la evangelización cuando traiciona al evangelio o carece de una fe viva en Dios, un genuino amor a los hombres, o una esmerada honradez en todas las cosas, incluyendo la promoción y las finanzas.” Quienes firmaron el Pacto tomaron así posición contra todo intento de separar la evangelización de la edificación cristiana, la proclamación (*kerygma*) de la enseñanza (*didaque*).

Finalmente, el *Pacto* elimina la dicotomía entre la evangelización y la unidad cristiana. En contraste con aquéllos que concentran su atención en la unidad y descuidan la evangelización, afirma correctamente que “la unidad organizacional puede tomar muchas formas y no necesariamente sirve a la causa de la evangelización” (Sección 7). Sin embargo, afirma también que “la evangelización además nos invita a la unidad, puesto que la unidad fortalece nuestro testimonio, así como nuestra falta de unidad menoscaba nuestro evangelio de reconciliación” (ibíd.). El Pacto supera la mera concesión de la importancia de la unidad cristiana: pone en relieve la imposibilidad de separar la evangelización de la unidad de la iglesia, la proclamación (*kerygma*) de la comunión (*koinonia*).

En resumidas cuentas, el mayor logro teológico del Congreso de Lausana fue clarificar el significado y la naturaleza de la misión de la iglesia. En ésta la evangelización es central, pero ya no concebida en términos de un activismo eclesiocéntrico sino en términos del medio que Dios usa para colocar la totalidad de la vida humana bajo la soberanía de Jesucristo. Se confirma la necesidad de proclamar a Jesucristo “con la mira de persuadir a la gente a venir a Él personalmente y reconciliarse así con Dios” (Sección 4), pero no sin el reconocimiento de que “nuestra presencia cristiana en el mundo es indispensable para la evangelización; también lo es un diálogo cuyo intento sea escuchar con sensibilidad a fin de comprender” (ibíd.). En la Sección 5, haciendo eco a propuestas de la FTL en el cónclave global, se ve a la iglesia como el instrumento que Dios ha diseñado para la difusión del evangelio no sólo mediante la proclamación sino también mediante acciones que pongan en evidencia la “preocupación [de Dios] por la justicia y la reconciliación en toda la sociedad humana y por la liberación de los hombres de toda clase de opresión”. Y se añade:

El mensaje de la salvación encierra también el mensaje de juicio de toda forma de alienación, opresión y discriminación, y no debemos temer el denunciar el mal y la injusticia donde quiera que éstos existan. Cuando la gente recibe a Cristo nace de nuevo

en su Reino y debe tratar no sólo de manifestar sino a la vez de difundir la justicia del mismo en medio de un mundo injusto. Si la salvación que decimos tener no nos transforma en la totalidad de nuestras responsabilidades personales y sociales, no es la salvación de Dios. La fe sin obras es muerta.

El *Pacto de Lausana* sirvió de base para el *El compromiso de Cape Town: Una confesión de fe y un llamado a la acción*, el documento oficial que surgió del Tercer Congreso de Lausana para la Evangelización Mundial (Lausana III), celebrado en Cape Town, Sudáfrica, en octubre de 2010. Este documento ratifica los énfasis básicos del legado de la Reforma, pero en ese contexto hace más explícitas las implicaciones socioeconómicas y políticas de la Sección 5 del *Pacto*, válidas para América Latina y alrededor del mundo.<sup>71</sup> Y un valor adicional es que incluye en la misión integral de la Iglesia el cuidado de la creación, a la cual Dios ama y dispone que también nosotros amemos.

---

<sup>71</sup> Una muy valiosa obra que explora en profundidad la dimensión política de la misión integral fue escrita por un miembro de la FTL: José Míguez Bonino, *Militancia política y ética cristiana* (Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 2013).