

El aporte católico y protestante contemporáneo al pensamiento humanista cristiano

**El aporte católico y protestante
contemporáneo al
pensamiento humanista cristiano
Manfred Svensson
Comenta:
Jorge Del Picó Rubio
Ponencias:
Ángela Urrutia y Rodrigo Poblete**

Evangélicos y católicos en la vida pública

Manfred Svensson

Director del Magister en Filosofía
Universidad de Los Andes

1.- Introducción

Pocos años atrás habría sido difícil de concebir en Latinoamérica algún tipo de trabajo práctico en común entre católicos y evangélicos. Crecientemente, sin embargo, uno puede encontrarse con algo semejante, aunque se trate de pasos tímidos y por temas muy puntuales. Se ha tratado, en efecto, de tópicos como la oposición al aborto o de aspectos de la legislación sobre la familia. No es extraño que eso ocurra, pues los desafíos que se enfrenta son similares. Algunas políticas públicas respecto de la homosexualidad, por ejemplo, han tenido efectos similares para instituciones de educación católicas y evangélicas¹. Hace ya casi tres décadas, el teólogo bautista Timothy George acuñó la expresión “ecumenismo de trincheras” para designar el tipo de trabajo nacido en ese escenario. Pero dicho “ecumenismo de trincheras” no es tan nuevo. La experiencia de los regímenes totalitarios del siglo XX, por ejemplo, muestra un amplio abanico de experiencias similares. El luterano Bonhoeffer escribiendo su *Ética* en un monasterio benedictino está lejos de ser algo excepcional. Dicho texto combina además, de un modo que en cualquier época necesitamos, la respuesta a un dilema urgente con el enraizamiento en todo un modo cristiano de pensar sobre la vida pública². Quien se inicia en tal modo de pensar deja de estar simplemente en trincheras, y comprende que puede haber una reflexión común en torno a un sinfín de materias, desde nuestro uso del dinero hasta las dificultades de vivir de modo fiel en un mundo pluralista.

Todo esto parece significativo. Creo que no sólo lo parece, sino que lo es. Pero debe al mismo tiempo ser visto con alguna cautela: el hecho de enfrentar un mismo obstáculo, así como el hecho de juntos poder obtener mejores resultados, no vuelve homogéneas dos creencias; ni siquiera alcanza a ser un motivo suficiente para efectivamente hacer algo juntos (salvo que uno que se haya entregado de antemano a la eficiencia como único criterio, pero en ese caso seguramente no se estará en condiciones de corregir el rumbo de nuestra cultura). Por lo demás, si la cuestión se agotara en alianzas estratégicas, tendría un sentido similar el escribir sobre “evangélicos y musulmanes en la vida pública” o sobre “católicos y judíos” en la vida pública. Y tales fenómenos por supuesto también existen, y hay niveles en que pueden requerir de un impulso mayor. Pero lo que aquí intento abordar es algo cualitativamente distinto de ese tipo de alianzas.

La razón por la que es algo cualitativamente distinto, se encuentra en el hecho de que los problemas que hoy enfrentamos guardan cierta relación con el momento histórico en que

¹ Si nos limitamos a nuestro continente, puede mencionarse las presiones sufridas por el canciller de la Universidad Presbiteriana Mackenzie en Brasil y por la rectora designada para la Universidad de Montevideo en Uruguay (que no alcanzó siquiera a asumir su cargo). Menciono estos dos casos, por ser instancias en que no hubo por parte del canciller ni la rectora declaraciones homofóbicas o violentas, sino la simple articulación de una posición.

² He explicado distintos aspectos de ese pensamiento en *Resistencia y gracia cara. El pensamiento de Dietrich Bonhoeffer* Clie, Barcelona, 2011.

se produjo la separación de la cristiandad occidental. En efecto, hay dos fenómenos del siglo XVI y XVII, que en gran medida siguen configurando el escenario actual: el surgimiento de confesiones rivales (e incapaces de imponerse por la fuerza la una sobre la otra), pero el surgimiento paralelo de un Estado que precisamente en tal escenario de división asume un papel inédito. Enrique VIII, un personaje bien representativo de ese doble escenario, es alguien cuya voracidad no se agota en haber dado muerte a Tomás Moro, el patrono de los gobernantes y políticos católicos, sino que desde un primer minuto es más bien un “asesino ecuménico”. En un mismo día de julio de 1540, por ejemplo, decidió decapitar a tres católicos y tres evangélicos³. Un actor fundamental de la división confesional se nos revela así como un ejemplo paradigmático del ascendente poder estatal y su actitud ante toda creencia cristiana robusta.

Eso nos recuerda que muchos problemas contemporáneos parten precisamente en una encrucijada singular: el surgimiento del poder secular moderno se encuentra estrechamente vinculado con la división de la cristiandad. Esto no significa que la Reforma protestante sea un fenómeno deplorable o innecesario por el que sus herederos debemos sentir profunda vergüenza; pero sí significa que si reconocemos la Reforma como una necesidad, podemos tener que aprender a verla como una “trágica necesidad”⁴. Verlo como una “trágica necesidad” no implica ni remotamente pensar que todo lo que ha venido después deba ser considerado catastrófico, que deba tenerse una imagen puramente negativa de la modernidad. Pero sí puede contribuir a recuperar una mirada receptiva respecto de la comunidad de convicciones que existía. Para ilustrar dicha comunidad de convicciones que subsiste en medio de la lucha confesional, C. S. Lewis nos invita a considerar a un católico y un evangélico martirizados: el ya mencionado Tomás Moro, ejecutado por Enrique VIII en 1535, y William Tyndale, la primera persona en haber traducido la Biblia del hebreo y griego al inglés, ejecutado el año siguiente por las autoridades imperiales:

Excepto en la teología, no deben ser mirados como representantes, respectivamente, de un orden antiguo y un orden nuevo. Intelectualmente ambos pertenecían al mundo nuevo: ambos eran filólogos griegos (Tyndale también hebraísta) y ambos despreciaban arrogante y tal vez ignorantemente la Edad Media. Y si suponemos (lo cual es bastante dudoso) que en ese momento se estaba reemplazando un orden feudal por un sistema económico y social más duro, tanto Moro como Tyndale pertenecían al orden antiguo. [...] Ambos exigían que las pretensiones del “hombre de negocios” estuvieran totalmente subordinadas a la ética cristiana tradicional. Ambos rechazaron la anulación del matrimonio del rey. A ellos mismos lo que tenían en común ciertamente les debe haber parecido un mero “factor común”: pero hubiera sido suficiente, si el mundo hubiera seguido al menos eso, para cambiar todo el rumbo de nuestra historia⁵.

Pero recordar esto no puede ser para encerrarnos en la simple queja o nostalgia

³ Véase John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689* Pearson, Essex, 2000. pág. 79.

⁴ Sobre el doble énfasis de la “trágica necesidad” véase Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism* Abingdon Press, 1959. pág. 45-57.

⁵ C. S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama* Clarendon Press, Oxford, 1954. pág. 164.

respecto de lo que habría ocurrido “si el mundo hubiera seguido al menos eso”. Más bien tenemos que preguntarnos qué podría ocurrir si hoy se encontraran un Tomás Moro y un William Tyndale: tras la experiencia de una época moderna en que han estado separados, ¿en qué campos podrían volver a trabajar en común? ¿Qué deberían aprender de cómo ha actuado el otro entretanto? ¿De qué trampas se deben cuidar si buscan trabajar juntos? Ante el creciente trabajo conjunto en muchas partes del mundo, requerimos detenernos a reflexionar detenidamente al respecto.

2.- Temas

Comencé el presente artículo llamando la atención sobre algunos temas puntuales de controversia contemporánea. Ante eso puede, por supuesto, surgir un tipo de objeción sencilla: la de quienes acostumbran rechazar la concentración en esos temas, sosteniendo, por ejemplo, que debemos ocuparnos más de “ética social” que de “ética sexual”. Ese tipo de contraposiciones pueden merecer una serie de comentarios, y el sólo hecho de que se considere al aborto como parte de una “ética sexual” ya debiera resultar ilustrativo respecto de lo falaces que son estas alternativas. En lugar de llamar la atención respecto de distintos polos de controversia ética, sería tal vez más fructífero notar que el trabajo cristiano requiere de fortalecimiento y refinamiento en la mayoría de las áreas. No necesariamente ha sido pobre en ruido, pero muchas veces sí ha sido pobre en la explicación de su posición. Fortalecimiento y refinamiento son, en efecto, cosas compatibles: lejos de llevar de modo necesario a juicios más burdos, el concentrarnos decididamente en cualesquiera temas controversiales es algo que se puede hacer buscando entender también matices, intentando reconocer la dificultad de los problemas y procurando por lo mismo tratar mejor a las personas. Si hemos hecho algo mal en el debate sobre el aborto y la homosexualidad, típicos campos de controversia contemporánea –y seguro hemos hecho muchas cosas mal- eso no es razón para ocuparnos menos, sino para ocuparnos más de esos temas.

Con todo, quienes nos llaman a no limitarnos a esos temas tienen toda la razón. Tome usted cualquier tema y encontrará algo donde hay trabajo a realizar. Consideremos la preocupación ecológica. Desde luego ésta es crecientemente objeto de preocupación de los cristianos en muchas partes del mundo, pero también es un tema que en muchos sigue causando resistencia. Lo que requerimos es no sólo vencer tal resistencia, sino preguntarnos de modo explícito por lo que una reflexión cristiana puede contribuir. En este caso, salta a la vista cuáles son los tópicos teológicos a los que se puede acudir: cuando hablamos de ecología, hablamos de cuidado por la creación. Un adecuado pensar sobre la ecología nos pondrá por tanto a trabajar en varias direcciones importantes: nos recordará que la doctrina de la creación no es un tópico indiferente que pueda ser dejado de lado sin consecuencias, y nos llevará también a hacer preguntas respecto de lo que significa el dominio dado al hombre sobre la creación; en particular, sobre qué significa a la luz del desarrollo moderno de la técnica. También aquí parece evidente que necesitamos una conjunción de convicción firme y apertura a los matices: hay algo de inevitablemente radical si se quiere tomar en serio los problemas ecológicos; al mismo tiempo, hay que cuidarse de que separar dicha radicalidad de la burda crítica en bloque a la civilización, que nos vuelve presas fáciles de recetas utópicas.

Demos un paso más. Nos corresponde a todos una honda reflexión sobre la pobreza y

la riqueza. Nuestro planeta ha sido descrito como un “planeta de campamentos”⁶, y ésta es una realidad por la que todos nos debiéramos sentir desafiados. Pero una vez más aquí estamos ante un tema en el que es crucial ser capaces de recuperar una tradición propia de reflexión social. Hay hoy bastante reflexión social realizada por cristianos. Pero en un gran número de casos se trata de una “babel ecuménica” que por una parte confunde el evangelio con la acción social, y por otra parte carece de definiciones fundamentales y rigor sistemático; muchas veces se trata de opiniones que por su condición de declaración ecuménica pretenden ser vinculantes. Como lo ha escrito Jordan Ballor, el resultado es que en lugar de reducirse el caos de opiniones de la sociedad individualista, “*el movimiento ecuménico contribuye a la cacofonía moral a través de una interminable serie de pronunciamientos, decisiones, sermones, declaraciones, cartas, reportes y confesiones*”⁷. Pero la alternativa no es dejar la reflexión social, o dejarla simplemente en manos de expertos economistas que carezcan de una visión más amplia del hombre. Más bien hay que dirigir la mirada a aquellos lugares donde hay una tradición de reflexión social coherente. Y si hacemos ese intento nos encontramos con cosas que incluso en términos de su coincidencia cronológica son sorprendentes. En su desarrollo moderno, la doctrina social católica fue iniciada por la encíclica *Rerum Novarum* publicada por León XIII en 1891; pero el mismo año tuvo lugar en Holanda un Congreso Social Cristiano que resulta crucial por la figura que estaba detrás del mismo: Abraham Kuyper, el teólogo calvinista que llegaría a ser primer ministro de su nación a comienzos del siglo XX, precisamente tras lograr producir un trabajo en común entre católicos y evangélicos (algo en ese momento bastante más increíble que ahora⁸). En ambos casos, el de León XIII y Abraham Kuyper, lo que tenemos es no sólo interés por “la cuestión social”, sino un interés por abordarla como una cuestión teológica de peso. Seguir el desarrollo de esas dos tradiciones puede ser fuera de toda duda iluminador⁹.

Ahora bien, lo que he nombrado hasta aquí son tópicos específicos, y sería absurdo intentar ofrecer una lista con pretensiones exhaustivas respecto de temas que pueden o deben ser abordados. Lo que sí conviene notar es que al margen de cualquier tema específico, parece particularmente importante abrir los ojos a la existencia de una tradición común de reflexión social. Una tradición de reflexión social no es simplemente una reflexión en torno a tópicos morales específicos respecto de los que cabe tomar posición, sino también reflexión sobre la estructura misma de la sociedad, sobre la importancia de una vida institucional rica, sobre la importancia de una serie de libertades, de esferas de soberanía distintas de la estatal, sobre la importancia de que se conserve también ciertos hábitos mentales básicos¹⁰. Una mirada muy indiferenciada del pasado nos puede llevar a imaginar que si hubo una tradición común, ésta acabó con la Reforma. Pero en el siglo XVII todavía es evidente que existe esa tradición supraconfesional de reflexión social: lo saben los católicos que han bebido del calvinista Altusio ideas sobre el principio de subsidiariedad; pero el mismo Altusio se nutría también sin complejo alguno de sus contemporáneos y antecesores

⁶ Véase Thomas Phillips, “La pobreza en el mundo: más allá de los enfoques utópicos” en *Estudios Evangélicos* noviembre 2008.

⁷ Jordan Ballor, *Ecumenical Babel. Confusing Economic Ideology and the Church's Social Witness* Christian's Library Press, Grand Rapids, 2010. pág. 4

⁸ Al respecto véase John Bolt, *A Free Church, a Holy Nation. Abraham Kuyper's American Public Theology* Eerdmans, Grand Rapids, 2001.

⁹ El volumen 5, 1 (2002) del *Journal of Markets and Morality* está íntegramente dedicado al análisis conjunto del legado de León XIII y Abraham Kuyper.

¹⁰ Véase Charles Colson, “The Common Cultural Task: The Culture War from a Protestant Perspective” en Charles Colson y Richard John Neuhaus (eds). *Evangelicals and Catholics Together* Word Publishing, Dallas, 1995.

católico-romanos. Tal defensa del papel de los cuerpos intermedios de la sociedad, de distintas esferas de soberanía, sigue hoy siendo un tópico compartido de preocupación, uno que dice relación no con un problema moral puntual, sino con la estructura misma de la vida social¹¹. Por lo demás, resulta no poco interesante que dos de las figuras emblemáticas del protestantismo del siglo XX, Martin Luther King y Dietrich Bonhoeffer, se refirieran desde sus respectivas celdas a Tomás de Aquino. Martin Luther King lo invoca en su célebre carta desde la prisión de Birmingham, para cuestionar la legitimidad de una ley positiva que no se ajusta a la ley natural; Bonhoeffer, en tanto, lo menciona desde la prisión de Tegel, diciendo que ha llegado a comprender por qué la ética aristotélico-tomista tiene a la prudencia por una de las virtudes cardinales: los crímenes de la masa lo habían llevado a comprender que “*prudencia y estupidez no son éticamente indiferentes*”¹². En ambos casos tenemos a protestantes que se están apoyando en una figura capital de la tradición católica, pero no para la defensa de una posición moral específica, sino por el *tipo de pensamiento* que se requiere para hacer tal defensa. Detengámonos, pues, a considerar en qué medida existe ese tipo de pensamiento en común.

3.- Argumentaciones características y aprendizaje recíproco

A pesar de lo mucho conservado en común a lo largo de la época moderna, católicos y evangélicos han desarrollado la defensa de dichos contenidos de un modo distinto. Se trata de diferencias que obedecen en parte a la división confesional. Pero también son diferencias debidas a las posiciones de privilegio o exclusión que cada uno viviera en distintos países. En cualquier caso, esto implica que puede haber mucho de aprendizaje recíproco por delante.

Partamos por un elemento muy sencillo, la mencionada posición de mayoría o minoría. Sería por supuesto desvergonzado decir que el catolicismo ha gozado sin más de una posición de ventaja social, y los evangélicos de una condición de minoría. En vastas zonas ha ocurrido lo opuesto, acompañado por sentimientos anticatólicos que también han encontrado expresión política (piénsese en el *Kulturkampf* alemán, en los *Gordon Riots* retratados por Dickens en su novela *Barnaby Rudge*, o en la dificultad que pocas décadas atrás había en Estados Unidos para aceptar la idea de que se pudiese tener un presidente católico-romano¹³). Pero para el mundo hispanoparlante la realidad sí ha sido hasta hace muy poco la de una cultura mayoritariamente católica. No siempre se ha traducido en desventajas significativas para los evangélicos, pero muchas veces sí. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí no puede ser un balance de las cuentas, si no los hábitos que esa condición de minoría o mayoría generan, y el tipo de aprendizaje recíproco al que invita.

Partamos por las virtudes: quien se encuentra en posición mayoritaria naturalmente se ocupa con más naturalidad de lo público. Eso puede por supuesto ocurrir porque se esté abusivamente aprovechando una posición de influencia, pero puede también ocurrir por el sencillo hecho de que en la vida pública no existen vacíos: espacio que existe es ocupado por alguien. Pero hay más: si el catolicismo ha ocupado de un modo significativo dichos espacios, es no simplemente porque estaba ahí, sino porque aunque exista una tradición

¹¹ Véase los estudios reunidos en Jeanne Heffernan Schindler (ed.) *Christianity and Civil Society. Catholic and Neo-Calvinist Perspectives* Lexington, Plymouth, 2008.

¹² *Dietrich Bonhoeffer Werke* VIII, 29.

¹³ Al respecto véase Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice* Oxford University Press, Oxford, 2003.

común de reflexión social, el catolicismo tiende a ser mucho más consciente del hecho de poseerla: la conozcan o no, la expresión “doctrina social de la iglesia” es parte del vocabulario de los laicos católicos¹⁴. Además, es una doctrina social que ha buscado muy enfáticamente mostrarse como capaz de ser transmitida a y compartida por el mundo no creyente. Como ejemplo de eso cabe pensar en el papel que en ella desempeña la noción de ley natural, pero ése está lejos de ser el único ejemplo. En un contexto crecientemente pluralista –no necesariamente ateo, pero sí hostil a la idea de una vida religiosa sólidamente estructurada- éstos son elementos que todas las tradiciones cristianas requerirán valorar. Pero desde luego el lugar en el que se encuentra la propia fortaleza puede ser también el lugar en el que uno corra mayores riesgos. Una posición mayoritaria puede ser algo a lo que uno intente aferrarse de un modo desesperado en situaciones en que ésta ya ha quedado atrás. Si los evangélicos ocasionalmente parecen de otro planeta por su falta de familiaridad con convenciones políticas básicas, para los católicos el riesgo es el de solemnemente seguir con actitudes de religión predominante, pontificando a la sociedad sin conciencia de los cambios que ésta ha vivido. Es una ventaja poseer una tradición capaz de apelar a evidencias ampliamente compartidas; pero en épocas de cambio existe el gran riesgo de que eso se convierta en la apelación a algo que *era* evidente, pero que en realidad ha dejado de serlo.

La realidad de las iglesias evangélicas parece exactamente la opuesta: el estar en una posición minoritaria –y en particular si es una posición minoritaria que implique alguna desventaja- puede constituir una buena formación, puede formar en necesarias virtudes. Quien aprovecha una experiencia como ésta se encuentra mejor preparado para el contexto pluralista contemporáneo: no vive el trauma de estar dejando una posición culturalmente hegemónica, porque nunca la ha tenido. Pero eso es precisamente bajo la condición de haber aprovechado la experiencia para adquirir tal formación. Porque así como la posición de hegemonía cultural tiene ventajas y desventajas, hay también riesgos en la posición de minoría. Son varios. Existe, por ejemplo, el riesgo de un enfermizo gozo por enterarse de situaciones de declive del catolicismo –sea la caída general del catolicismo en las estadísticas, o la caída en particular de algún sacerdote-. Esa reacción no sólo se aparta del llamado a mirar la viga en el propio ojo, sino que también descansa sobre un supuesto palmariamente falso: si hubo un tiempo en que los retrocesos del catolicismo implicaban avances para las iglesias evangélicas, tal tiempo ya pasó. Además es fácil que en una situación como la actual, en que las políticas de reconocimiento están a la orden del día, cualquier grupo minoritario caiga en la trampa de un discurso de victimización. Lamentablemente hay que constatar que en muchos casos así ha ocurrido: basta levantar una piedra en el mundo evangélico contemporáneo para encontrar a alguien con el discurso lastimoso de los “derechos de los evangélicos”, de modo que en lugar de corregir se tiende a reforzar la tendencia victimista de nuestra cultura.

Pero la misma condición minoritaria puede –junto a otros factores- contribuir a algunos desarrollos positivos. No creo que sea errado decir que en el mundo evangélico se nota, más que entre los católicos, cierta conciencia respecto del trasfondo teológico de las posiciones rivales en la vida pública. Es decir, también cuando se reconoce la posibilidad de un diálogo sobre bases compartidas, se busca celosamente mantener conciencia respecto de cómo el corazón de las personas, necesitado de conversión, está detrás de las ideologías que desarrollan¹⁵. A

¹⁴ Al respecto véase Jonathan Chaplin, “El pensamiento político católico. ¿Qué pueden aprender los evangélicos?” en *Estudios Evangélicos* enero 2011.

¹⁵ Esto tiene una variante “popular”, pero también una expresión filosófica y teológica, como puede verse en la apologética “presuposicionalista”. Para el modo en que puede impactar un rango mayor

algunos esto les puede sonar demasiado espiritual para un artículo sobre la participación en la vida pública, pero es un punto que requiere particular consideración en un contexto pluralista. En tal contexto muchas veces se oye algo similar, pero que acaba siendo nada más que un perspectivismo relativista por el que cada uno sigue lo que le viene en gana sin sentir necesidad de justificación. El cristianismo por supuesto no puede seguir esa ruta, pero tampoco puede desconocer que hay elementos preteóricos que conforman de modo muy decisivo nuestro pensar. A lo que tal preocupación por el “corazón” tiene entonces que invitar, es en parte a reconocer lo lenta que es la discusión genuina; tiene que invitar a reconocer que la buena discusión no consiste en un rápido poner sobre la mesa montañas de evidencia y calcular quién ha ganado una discusión; más bien es un poner sobre la mesa las lealtades últimas, mostrar cómo éstas condicionan nuestras decisiones del día a día, y con tal conciencia aprestarse para el siempre imprevisible trabajo de la persuasión.

Ahora bien, mostrar lo que los seres humanos tenemos en común, esforzarse por crear un espacio público efectivamente compartido y de mutua comprensión, no es una tarea alternativa a mostrar el modo en que cada tesis depende de una visión de mundo y cómo cada visión de mundo depende de cierta inclinación del corazón. Muy por el contrario, el mostrar lo común y la antítesis son tareas que deben poder ser ejercidas simultáneamente, y un modo de aprender a hacerlo es por el simple hecho de que tradiciones fuertes en cada uno de estos aspectos se involucren en más trabajo conjunto. Pero ese aprendizaje recíproco tiene una ventaja más: el ponerse en actitud de aprendiz obviamente requiere de humildad, y la humildad no sólo es una virtud que todos necesitamos, sino una fundamental para que un proyecto como el aquí delineado no se transforme, como fácilmente puede ocurrir, en un agresivo proyecto de “cobeligerancia” contra el mundo contemporáneo. Disponiéndonos a aprender el uno del otro mejoraremos también la capacidad para aprender de los no creyentes en las materias en que corresponda hacerlo.

4.- La trampa minimalista

Con lo dicho hasta aquí parece razonablemente defendida la idea de un trabajo en común en que se aprende de ciertas fortalezas de cada lado, y en que se toma conciencia del efecto que la ausencia de tal trabajo en común tiene sobre el rumbo general de nuestra cultura. Pero quisiera ahora advertir contra un modo de entender esto. Por lo dicho hasta aquí, alguien podría completar mi exposición diciendo algo así como “entonces ya es hora de dejar de lado las diferencias doctrinales y concentrarse en el trabajo práctico en común”. Quisiera del modo más enfático posible separarme de ese modo de plantear la cuestión. Y la razón es que ese modo de plantear la cuestión sólo agrava el tipo de problemas a los que juntos debemos responder. Los agrava, porque tiende a reforzar la idea de que el cristianismo es primordialmente un programa práctico, y que la pregunta por la verdad es secundaria o incluso sin importancia. Precisamente ese modo de pensar respecto del cristianismo es el que se encuentra replicado a gran escala en nuestra cultura, como un modo de pensar sobre la realidad completa, y su pragmatismo cortoplacista es causante de muchos de los problemas que enfrentamos –mal podremos enfrentarlos si en la raíz, en el modo de pensar sobre el cristianismo mismo, le estamos dando razón-.

A eso alguien podría responder que estoy exagerando, que es posible mantener la pregunta por la verdad, pero que sólo es importante la pregunta por ciertas verdades

centrales –precisamente aquéllas sobre las que estamos de acuerdo, como la existencia de Dios, su encarnación, etc.-, y que la clave está en no dejarse llevar a peleas por doctrinas de carácter secundario o incluso indiferente. Sería posible, entonces, una vía media, que mantenga la preocupación por la verdad, pero que rechace la preocupación por diferencias doctrinales muy específicas. Pero ese modo de plantear la cuestión nos lleva de regreso al comienzo de este texto, a la persona de Enrique VIII, que, como es bien sabido, representa ese tipo de ideal de vía media. Pero a Enrique VIII lo menciono aquí simplemente como un ejemplo práctico de una tendencia predominante –después de él cada vez más predominante- de la práctica y del pensamiento moderno. Dondequiera que dirijamos la mirada en el pensamiento moderno sobre la religión, encontramos algo semejante. Erasmo pedía en el siglo XVI que las cosas relativas a las doctrinas fuesen resumidas en unos “poquísimos artículos”, Hobbes y Locke lo secundaron a una voz, afirmando que sólo hay una doctrina necesaria, “Jesús es el Mesías”, y Spinoza deja claro cuál es el resultado que espera del éxito de esta mentalidad: que “*ya no habrá lugar para controversias en la iglesia*”¹⁶. Casi no hay elemento tan característico del temprano liberalismo político como su aversión por todo tipo de controversia teológica. La línea continúa de modo ininterrumpido durante los siglos siguientes: Kant escribe que el conjunto de la investigación histórica sobre el cristianismo debe ser relegado al plano de lo indiferente¹⁷, y sostiene también que tomada literalmente, la doctrina de la Trinidad carece de importancia: en nada cambiaría el adorar a tres o diez personas¹⁸.

Debemos notar que, si bien es una manera muy poco usual de describir el liberalismo, éste tópico es uno de los hilos conductores que nos permiten unir el liberalismo teológico con las figuras centrales del liberalismo político, y en ese sentido debiera ser objeto de reflexión mucho más detenida. Es una mentalidad, además, que se encuentra muy difundida también entre quienes de ningún modo se entenderían a sí mismos como liberales. Como escribe Carl Trueman, “*el agotado liberalismo de ayer es el evangelicalismo de punta de hoy*”¹⁹, una afirmación que habría que extender a no pocas corrientes dentro del catolicismo. Desde luego puede entenderse por qué es una mentalidad que gana fuerza. Pues ahí donde ha habido una concentración en cosas de tercera o cuarta importancia, no es raro que ganen fuerza los llamados a volver a lo central. ¿Por qué no sumarnos entonces a este tipo de proyecto? A mi parecer presenta varios problemas, pero creo que aquí puede ser suficiente nombrar dos puntos. En primer lugar, diría que se trata de una mirada que produce inconciencia. Digo esto en el sentido más estricto de la palabra: cuando decimos que nos vamos a concentrar en lo “central” o “esencial” o “fundamental”, los temas secundarios no por eso desaparecen del mundo; tampoco dejan de ser conflictivos; tampoco dejamos de inclinarnos por una de las respuestas posibles a ellos, sino que todo eso sigue ocurriendo pero a nivel inconsciente. Eso, indudablemente, es mucho peor que el vernos explícitamente enfrentados a alternativas rivales. Pero además, me parece claro que se trata de un fenómeno que produce un cierre, o una reducción de nuestra visión moral, cegando nuestra mirada a la enorme variedad de temas de los que puede tener sentido preocuparse. La obtusa concentración en lo “esencial” rara vez es algo distinto de una concentración en la agenda fijada por la opinión dominante de una época.

¹⁶ Para las referencias precisas véase mi “Hobbes, Spinoza y Locke sobre la herejía” en *Revista Pléyade* 8, 2011.

¹⁷ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* Cambridge University Press, Cambridge, 2001. pág. 266.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 264

¹⁹ Carl Trueman, *Minority Report* Mentor, 2009. pág. 219.

Eso no quita que uno deba reordenar las propias prioridades, pues nos arrastramos con facilidad a la disputa por pequeñeces. Pero tales llamados deberíamos oírlos no como un llamado a descartar algo por indiferente, sino como llamados a jerarquizar los problemas: los problemas secundarios son precisamente secundarios, no sin importancia. Quien quiere reordenar sus prioridades puede perfectamente hacerlo, y de un modo muy radical, sin por eso volverse doctrinalmente minimalista, sino sosteniendo lo que podríamos llamar una “visión robusta” o “visión comprensiva” de la realidad. En este contexto no está demás volver sobre León XIII y Abraham Kuyper, a los que antes aludí por su importancia para la doctrina social cristiana a fines del siglo XIX. No está demás, porque precisamente ellos pueden valer como de los más sólidos representantes de respectivas tradiciones robustas, sustantivas. Después de todo, León XIII fue quien con su encíclica *Aeterni Patris* diera el mayor impulso para que el tomismo se convirtiese en un movimiento teológico y filosófico vivo, que hoy es una tradición intelectual respetada en casi todos los medios académicos. Abraham Kuyper, por su parte, no fue sólo un estadista, periodista, teólogo y fundador de una universidad, sino uno de los principales impulsores de una renovada actividad teológica en el calvinismo. No en vano vinculamos el “neotomismo” a la figura de León XIII y el “neocalvinismo” a la de Kuyper²⁰. Así como es burda la opción entre “ética sexual y ética social”, es burda la contraposición entre trabajo estrictamente intelectual y preocupación social. Pero preocuparse por lo estrictamente intelectual implica estar abierto a la controversia, también entre quienes se han decidido a cooperar entre sí.

Dicha controversia debe a todos importarnos, precisamente por la centralidad de la pregunta por la verdad, por la importancia de no convertir el llamado a la conciencia social en un discurso que elimine la pregunta por la verdad. Pero incluso si nos preguntamos exclusivamente por la vida pública, me parece que es posible mostrar que la controversia teológica no tiene por qué ser improductiva. Creo que por cada lado es fácil pensar en un ejemplo de lo contrario. Los evangélicos acostumbramos calificar una cantidad considerable de prácticas católicas como idolátricas. Eso puede sonar como una crítica muy ofensiva, y alguien podría pensar que el trabajo conjunto requiere que callemos eso. No lo creo. Si tenemos razón, es un punto que afecta no sólo a la piedad católica, sino que resulta relevante aquí porque en común queremos denunciar la idolatría por ciertos bienes, la idolatría presente en ciertas concepciones de la belleza, etc. Tal denuncia en común es cosa difícil si uno de nosotros encarna de modo vívido esa idolatría. Pero si somos los evangélicos los equivocados, lo que ocurre es que nosotros nos estamos perdiendo un modo particularmente intenso de relacionarnos con la creación de Dios –y también eso tiene relevancia política. En cualquier caso la discusión atenta valdrá la pena. Cambiemos ahora de lado. Los católicos suelen considerar que el protestantismo implica una casi total pérdida del carácter institucional de la iglesia. Algunos evangélicos se defienden concediendo el punto, diciendo que hay que romper con lo institucional. Otros negamos la validez de la acusación. Pero ésta en cualquier caso es relevante para la comprensión de lo público: puede que nosotros estemos efectivamente ciegos a la importancia de la vida institucional, o puede que los católicos estén ciegos a la multitud de formas que ésta puede tomar. Cualquiera de esas respuestas es relevante. La controversia teológica tiene razones propias para seguir siendo importante, porque no hay nada peor que estar en el error; pero incluso si así no fuera, parecemos tener razones para no querer reducir el cristianismo a algo doctrinalmente inofensivo.

²⁰ Para una comparación de las dos tradiciones John Cooper, “*Fides et ratio*, Reformed Epistemology, and the Possibility of Christian Philosophy” en *Ciências da Religião: História e Sociedade* 2, 2004.

5.- Tipos de unidad cristiana

En 1923, el teólogo presbiteriano J. Gresham Machen escribía en su libro *Cristianismo y liberalismo* respecto de cuán “*enorme es la herencia común entre un protestante devoto y la Iglesia Católico-Romana*”. “*Ciertamente*”, escribía, “*no hay que oscurecer la diferencia que nos divide de Roma. Es, en efecto, una brecha profunda. Pero con toda su profundidad, parece una trivialidad comparada con el abismo que nos separa de algunos ministros de nuestra propia iglesia*”²¹. De modo similar C. S. Lewis escribía que la unidad no llegaría de “*católicos <liberales> y anglicanos <altos>*”. Lo curioso, según él, es que “*cuanto más te acercas al corazón de cada comunión, tanto menos notas la diferencia respecto de la otra*”²². Pero con palabras como éstas uno puede estar expresando cosas muy distintas, y conviene aclarar lo que uno quiere decir. Podría, en efecto, tratarse de que los evangélicos conservadores se unan a los católicos conservadores –pero no porque hayan llegado a una más profunda comprensión del cristianismo, sino simplemente por ser eso, conservadores-. Eso se puede dar en cualquier horizonte ideológico: vínculos fuertes que atraviesan las fronteras eclesiásticas, pero con una fortaleza dada no por el cristianismo, sino por el respectivo alineamiento político. Tal como puede haber una unidad de católicos y evangélicos en la conformación de una agresiva “derecha religiosa”, en el polo opuesto (y simétrico) del espectro ideológico se encuentran esfuerzos ecuménicos que apenas son algo más que una unidad en torno a un par de causas progresistas. El resultado, en ambos casos, es paupérrimo: es paupérrimo para el cristianismo, que en lugar de reducir su división, añade a la división eclesiástica la división política, y es paupérrimo para la vida pública, pues estos movimientos suelen ir de la mano de un empobrecimiento argumentativo tanto de la derecha como de la izquierda (lo común es que cualquier representante de la derecha será más articulado que los de la “derecha religiosa”, y no es menos cierto que leer a Marx suele resultar bastante más iluminador que leer a Gustavo Gutiérrez). Ninguno de esos caminos es lo que aquí tengo en mente.

Las citadas palabras de Machen hablan de la distancia y cercanía entre los “ministros”. Tal vez lo primero que debo decir es que lo que hasta aquí he escrito es algo pensado más bien en relación al trabajo de los laicos. Y eso debe ser dicho, porque en el mundo evangélico, no menos que en el católico, el clericalismo es un constante riesgo. Pero en ambas tradiciones hay también robustos recursos para contrarrestar dicho problema. En la medida en que los laicos se vuelvan más conscientes de la tradición de reflexión social cristiana, el clericalismo debiera perder terreno. Esto es por lo demás relevante por el estado caótico del cristianismo actual. Si el catolicismo tiene una variedad de problemas que a nadie escapan –por un lado los escándalos de muchos sacerdotes, por otro lado la liviandad con la que se puede creer absolutamente cualquier cosa y seguir presentándose como católico (aunque esta acusación un evangélico la debe hacer cada vez con mayor autoexamen)-, el mundo evangélico vive en una dispersión de facto que parece hacer perder toda esperanza. ¿De qué sirve presentar una doctrina social en común –podría alguien decir- si reina desconfianza respecto de los sacerdotes católicos, y a los pocos minutos va a aparecer una asociación X de pastores evangélicos diciendo que ellos en realidad no se sienten representados por la señalada postura? Esos efectivamente son problemas graves. Pero a

²¹ J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* Eerdmans, Grand Rapids, 2009. pág. 43.

²² Lewis, C. S. “Christian Reunion” en *Christian Reunion and other Essays* Collins, Londres, 1990.

mi parecer apuntan de modo inequívoco hacia la necesidad de que los laicos sean los que lleven la voz en estos temas. El grado que el clericalismo alcanza tanto entre católicos como evangélicos es en verdad espantoso, esperándose todo el tiempo que sean los pastores los que se pronuncien de modo oficial hasta de la última minucia. Parte de nuestro trabajo en común debe entonces ser precisamente el de redescubrir en ambas tradiciones lo que hay de llamado a trabajo de los laicos²³.

Pero la misma mentalidad llevará a que pierdan terreno también quienes quieren un sencillo alineamiento de las iglesias con programas políticos específicos. En el escenario político contemporáneo la tradición de reflexión social cristiana puede tener un efecto orientador, pero también uno desorientador: puede volvernos políticamente incluso más huérfanos de lo que muchos ya somos. Conocerla puede dejarnos más incómodos de lo que ya estamos con las alternativas presentes, y el dilema ante el que nos pone no se resuelve levantando una “tercera vía” que se limite a presentarse como basada en esta tradición. Porque la tradición de reflexión social cristiana no es un programa político específico: si la tratamos como alternativa a los otros programas específicos, no hemos comprendido la generalidad con la que ella nos habla. Eso no significa que ella no sea iluminadora para generar tal alternativa; pero sí nos indica cuán a largo plazo debe ser el trabajo. Y en cualquier caso la orfandad que introduce no es del todo indeseable: quien está vivamente interesado en nuestra vida cívica en común, pero no considera las estructuras que hay en dicha vida cívica como su último patrón de referencia, está introduciendo en la vida política un grado de independencia, de resistencia a la manipulación, que hoy muy pocos tienen.

Ahora bien, la afirmación de Machen también nos invita a preguntar cómo se relaciona todo lo que hemos dicho con el ecumenismo. Sería absurdo decir que no se relaciona de ningún modo; pero se relaciona, a mi parecer, de un modo bastante indirecto. Un modo enfático de decirlo sería el siguiente: lo que aquí estoy tratando puede ser abordado al margen del evangelio. Se trata de un trabajo conjunto no en torno al evangelio, sino respecto de la ley. Cuando aquí uso esta expresión, “ley”, bien podría usar alguna más amplia, como “la creación” o “el orden creacional”; pero en cualquier caso es distinto del trabajo ecuménico, que busca primordialmente aclarar y en la medida de lo posible resolver las diferencias en nuestra comprensión del evangelio. Creo que para todos debiera ser importante mantener una viva conciencia de la diferencia entre estos dos tipos de acción, el trabajo en torno a nuestra comprensión del orden creacional y el trabajo en torno a nuestra comprensión del evangelio. Pero abrir una brecha que separa de modo total creación y redención es también algo riesgoso para la reflexión social cristiana, y eso muestra lo importante que es, una vez más, el plantearnos estas preguntas de modo lento. Pero distinguir el orden de la creación del de la salvación ciertamente parece venir al caso, pues con frecuencia el trabajo en común respecto de cualquier aspecto de la cultura es presentado como una “defensa del evangelio”. Esa expresión delata más de un problema: no sólo está ocultando indebida e innecesariamente diferencias en la comprensión del evangelio, sino además confirma, en lugar de corregir, desequilibrios en el modo en el que nos insertamos en la historia bíblica. En efecto, en lugar de volvernos conscientes de estar en una historia de creación, caída y redención, tales llamados tienden a reforzar una preocupación exclusiva por la redención, énfasis que será incapaz de orientarnos de modo eficaz en las diversas tareas de la cultura humana, que implican precisamente una mirada atenta a la creación caída y no obstante conservada.

²³

Para despejar nuestra ignorancia histórica al respecto puede comenzarse por Stephen Neill y Hans-Ruedi Weber (eds.) *The Layman in Christian History* Westminster John Knox Press, 1963.

Por último, cabe notar que particularmente en el contexto del pluralismo contemporáneo parece significativo abstenerse de mostrar unidad donde no la hay, y eso sigue siendo así en los casos en que la unidad que hay sea robusta. La razón es sencilla: precisamente así se dará testimonio de que el trabajo en común no tiene por qué implicar silencio respecto de las diferencias. El pluralismo contemporáneo, con todo lo que tiene de positivo, tiene significativas tendencias a la homogeneidad, un arraigado temor a posiciones fuertemente divergentes. Si los cristianos creen que deben enfrentar juntos algunos desafíos de esta cultura, no deben hacerlo siguiéndola en este aspecto, sino mostrando que es compatible el trabajo y la reflexión conjunta con ocasionales desacuerdos sustantivos. Con eso, en efecto, estarán corrigiendo a nuestra cultura en uno de sus problemas fundamentales, su oscilación entre una dispersión incapaz de imaginar comunidad entre los hombres, y un simultáneo temor a que cualquier divergencia –sobre todo las divergencias fuertes entre visiones de mundo rivales- pueda acabar en alguna suerte de guerra religiosa. Los cristianos tienen tal vez alguna responsabilidad en que se haya creado tal percepción; de ser así, tienen en eso un motivo añadido para trabajar en corregirla²⁴.

Cristianos católicos y evangélicos en la vida pública

Jorge Del Picó Rubio

Abogado. Profesor Asociado de Derecho Civil y Ciencias del Derecho de de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Talca. Ex asesor de asuntos religiosos del Ministerio de Justicia.

1.- Introducción

Los organizadores del Congreso Internacional Osvaldo Payá, convocado en homenaje al distinguido ciudadano cubano recientemente fallecido, han tenido la feliz idea de incorporar entre los temas a tratar en el evento, una perspectiva de *lo público* enfocada desde la visión cristiana, con especial énfasis en la mirada evangélica.

Con dicho propósito, junto con invitar a docentes y estudiantes universitarios a presentar ponencias sobre el tema del panel, se ha solicitado al profesor Manfred Svensson, del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, que realice una exposición general sobre los desafíos que conlleva observar y analizar la realidad social desde una perspectiva evangélica, lo que ha realizado con particular acierto.

A partir de la lectura del texto que recoge su presentación, hemos transcrito algunos comentarios y reflexiones que nos surgen a partir de sus afirmaciones, advirtiendo que hemos seleccionado aquellas que nos han motivado particularmente, atendiendo a su cercanía con nuestras propias líneas de investigación. Con este aporte queremos adherir al objetivo del seminario, aceptando el diálogo ofrecido por nuestro distinguido colega.

2.- La visión cristiana de los asuntos públicos.

²⁴ Interesantes reflexiones al respecto puede encontrarse en Wolfhart Pannenberg, *Ética y ecclesiólogía* Sígueme, Salamanca, 1986.

En primer lugar, iniciaremos nuestros comentarios asumiendo la conveniencia de introducir una leve pero significativa corrección al título de la exposición, precisando que en adelante nos referiremos a la visión cristiana, católica y evangélica, de los asuntos públicos en nuestro tiempo. Este ajuste es necesario, por cuanto en la línea propuesta por Svensson, se trata precisamente de identificar las particularidades positivas de la apreciación de los asuntos públicos aportadas por evangélicos y católicos, pero sin soslayar que se trata de una perspectiva en asuntos de moral pública, que poseen una ineludible significación religiosa cristiana, debiendo en consecuencia expresar nuestros juicios desde esta perspectiva más amplia, sin perjuicio de matizar oportunamente desde cada una de las especificidades que se dan cita en esta materia.

Una aproximación a la visión y posición de los cristianos en la vida pública es particularmente necesaria en una sociedad como la chilena, en la cual existe una mayoría persistente que se declara cristiana, según lo indican no solo el último y cuestionado censo de población, sino también numerosas encuestas y diversas entrevistas a dirigentes políticos, líderes sociales y en general personas cuya opinión se ha requerido. Muchos partidos políticos dicen representar a los cristianos, incluyendo entre ellos, no solo al partido Demócratacristiano, sino también al partido Socialista (que manifiesta su adhesión al marxismo crítico con los aportes que provienen del cristianismo progresista) y el partido Unión Demócrata Independiente, que ha consagrado en su declaración de principios su carácter “humanista y cristiano”.

Frente a esta a veces desconcertante realidad, surge la necesidad de establecer con la mayor precisión que nos sea posible, los caracteres que brindan identidad cristiana positivamente diferenciadora a estas corrientes de opinión frente a la ciudadanía. Estas notas concebidas al alero de la exposición que comentamos, pretenden también contribuir a resaltar algunos temas que son muy propios de nuestras reflexiones sobre la mejor manera de “ser” cristianos en el ámbito público.

3.- El mensaje cristiano.

La lectura de la realidad en clave cristiana, y que antecede a la opinión de los cristianos en los asuntos públicos, se ha traducido en una doctrina que expresa una visión integral del hombre y de los acontecimientos sociales basada en los textos evangélicos, principalmente el *Sermón de la montaña*, en las *Cartas de los apóstoles*, principalmente de Pablo y en los escritos posteriores de los *Padres de la Iglesia*. Cuando hacemos referencia al Cristianismo en nuestros trabajos académicos, en los textos que persiguen finalidades formativas y en nuestros propios discursos, queremos decir que nos referimos al *mensaje* y el *testimonio* de Jesús, relatado por sus seguidores inmediatos –los apóstoles – e interpretado para los tiempos siguientes por quienes les sucedieron. Cuando hacemos referencia al *Humanismo cristiano*, por su parte, queremos traer a nuestra memoria la concepción que del ser humano se extrae de esos textos, de esos mensajes y de esos testimonios. Nada más que eso, pero también nada menos.

Este mensaje, sistematizado por los teólogos más reconocidos y portador de un orden que permite su mejor estudio y entendimiento, realizado entre otros autores destacados, por s. Agustín y s. Tomás, transmitido por académicos, oradores y pastores, es la doctrina del humanismo cristiano, la cual sentimos esencialmente inalterada hasta nuestros días, sin perjuicio de la lectura concreta que es posible efectuar considerando nuestra actual realidad. Esta doctrina admite aplicaciones desde la base de la fe y también desde una base estrictamente moral, por lo que no sólo presta utilidad manifiesta al creyente sino también a

aquellos que ven en este cuerpo normativo un reflejo fiel de sus propias convicciones.

Se une a lo anterior, el aporte enriquecedor que han realizado las iglesias cristianas a través de la historia. Así, la Iglesia Católica en su acción de mediación ética frente a los problemas contemporáneos a través de su magisterio y el aporte interpretativo que en relación con estos temas han realizado otras iglesias cristianas y también muchas personas que adhieren a otros credos monoteístas de nuestro tiempo, a partir de su propia búsqueda de trascendencia, facilitando un encuentro fructífero en una verdadera comunidad universal de creyentes. En estas materias, el contacto y la búsqueda de acuerdos con otras personas es mucho más extendido y con mayor fuerza vital que lo que aparece como evidente en una primera impresión. Esta convicción también fundamenta la moral cristiana que orienta nuestras acciones.

3.- Ruptura y comunidad cristiana.

Uno de los temas recurrentes, que afloran en cada ocasión propicia para el diálogo entre personas pertenecientes a distintas comunidades eclesiales cristianas, es un lamento muy sentido por la pérdida de la comunidad de convicciones que identificó al cristianismo primitivo, especialmente desde la posición de un católico romano. La reforma es vista como un hecho trágico, tal como lo señala Svensson, precisamente porque rompe esa unidad y debilita la perfección del mensaje cristiano como consecuencia de esa división o, si así se prefiere, a partir de ella.

Sin embargo, pese a coincidir con la apreciación negativa del hecho de la ruptura, no es menos cierto que tal cisma ha sido uno más entre otros tantos, dentro de la dinámica abierta por visiones religiosas divergentes dentro de una misma comunidad, las que luego han dado paso a la existencia de confesiones rivales, aunque probablemente es más traumático el acto de fe que inició Lutero, porque a diferencia de los precedentes, afectó además a un conjunto de países que ya había adquirido los rasgos básicos de una comunidad cultural e histórica.

En las sociedades caracterizadas por la existencia de más de una confesión, los conflictos se suscitan entre ellas no tanto en la captación de nuevos adherentes, sino por la diferente apreciación que tienen de las prerrogativas concedidas por el Estado, las que son percibidas como discriminatorias por parte de grupo que se siente al margen de ellas o menoscabado en el goce de un derecho que se considera exigible. Para solucionar desde la perspectiva política este conflicto, debe existir la necesaria información proveniente de la adopción constitucional y legal de los principios de igualdad y de libertad religiosa, los cuales como parte de los derechos primarios de libertad, son insustituible en el moderado Estado de Derecho.

4.- Ética cristiana: alienación, pragmatismo y coherencia.

Efectivamente, desde el ámbito político tienden a surgir periódicamente algunas críticas a lo que se estima es una propensión de las iglesias por ocuparse más de los problemas relacionados con la ética sexual, por sobre la relevancia que poseen los asuntos regidos por la ética social. Quienes llaman a no limitar el debate a esos temas tienen toda la razón, sin perjuicio que los polos de controversia ética deberían ser enfrentados con una mirada identitaria que no genere dicotomías estériles. Lo anterior, asumiendo que las

alternativas así expuestas envuelven riesgos de incurrir en una falacia, como ocurre con el problema social y no sexual que importa el aborto.

Unido a la búsqueda de equilibrios en la apreciación ética de los actos en el ámbito de lo público, cabe un comentario sobre lo que Svensson denomina la “trampa minimalista”, generada por quienes abogan a favor de desechar sencillamente las diferencias que dividen a las iglesias y, en general, todas las cuestiones doctrinaria que generan fácil debate, para concentrar los esfuerzos en el trabajo práctico en común. Svensson lo rechaza, porque dicho modo de pensar, a su juicio, agrava el tipo de problemas que habitualmente se deben enfrentar en el debate social, ya que refuerza la idea en torno a que el Cristianismo es primordialmente un asunto práctico, relegando cualquier interrogante sobre la verdad de las cosas al considerarlo como algo secundario o sin importancia.

La réplica a gran escala de esta idea en la cultura occidental contemporánea, está en la raíz de la percepción eminentemente pragmática que del Cristianismo se tiene por parte de los adherentes de otras religiones, presente tanto en otras regiones del mundo como en la propia motivación de los desencantados de Occidente que encuentran en el Islam o en el Budismo una respuesta real más efectiva a sus preocupaciones más acuciantes. La presentación honesta de la radicalidad del mensaje cristiano, en definitiva, más que alejar a las personas de la religión cristiana, es un factor de atracción hacia un sistema de creencias que no debe ocultar su natural consistencia.

Frente a la afirmación que resalta la importancia de no convertir el llamado a la conciencia social en un discurso que elimine la pregunta sobre la verdad, cabe indicar que las opciones políticas socialcristianas han optado por aportar claves de entendimiento para actuar con sentido de orientación ante los grandes problemas del tiempo presente, por razones de coherencia mínima, para mantener actualizada a los tiempos una opción de matriz cristiana en lo público, que no reniegue de un Cristianismo verdaderamente íntegro, que no se limita a defender posiciones refractarias de moral personal en desmedro de la profunda riqueza del mensaje evangélico.

5.- La tradición cristiana de reflexión y acción social en perspectiva crítica.

Estimo que es real la existencia de una tradición común de reflexión social en las iglesias cristianas, que junto con tratar los demás temas que trae consigo el problema social contemporáneo, ha generado una profunda lectura crítica sobre la pobreza y la riqueza.

En efecto, existe mucha y rica reflexión social efectuada por cristianos, pero con una pretensión de autoridad que, muchas veces destacando su carácter ecuménico, carece del necesario rigor sistemático y confunde evangelio con acción social.

Coincido en que lo pertinente es dirigir la mirada a “aquellos lugares donde hay una tradición de reflexión social coherente”, en un proceso de búsqueda que nos lleva al encuentro de coincidencias sorprendentes, como la que une el surgimiento de la doctrina social católica a partir de León XIII y la encíclica *Rerum Novarum*, con el Congreso Social Cristiano impulsado por el neocalvinista Kuyper, en Holanda, ambos casos en las postrimerías del s. XIX.

Del mismo modo, comparto que una tradición de reflexión social no es simplemente una reflexión en torno a tópicos morales específicos respecto de los que cabe tomar posición, sino también una reflexión sobre la estructura misma de la sociedad, que debe incluir entre otras preocupaciones fundamentales el asentamiento de unas instituciones públicas sanas y funcionales, que brinde real importancia a la vigencia de las libertades individuales y que reconozca efectivamente la existencia de ámbitos de soberanía distintos al

Estado, tales como las que competen a las organizaciones intermedias de la sociedad.

En definitiva, considero que es preciso establecer claramente que una definición de una posición cristiana debe brindar una mirada a las personas y la naturaleza que posea también una raíz cristiana. Que resalte el profundo valor de la vida y de la dignidad de la persona humana, en su igualdad y libertad intrínsecas. Que estima que el sistema económico debe servir a la comunidad. Que cree en el valor de la solidaridad y que la practica. Que anhela fervientemente la paz social que surge de la justicia social. Que cree con optimismo en el progreso de la humanidad. Que cree en el deber moral y la necesidad de respetar la diversidad de las personas. Que estima que el hombre debe convivir en armonía con la naturaleza. Todo ello es parte del mensaje cristiano, cuyo contenido probablemente también es manifestado en palabras similares por otras confesiones, pero en que la diferencia radica, entre otros aspectos, en el modo coherente de llevarlo a la práctica. Esto marca positivamente la identidad y fuerza de una determinada opción en el ámbito público, y encierra por las mismas razones un desafío no menor para los cristianos en nuestros tiempos.

Cuando realizamos una mención o una referencia al pensamiento cristiano en el campo social, no estamos expresando una idea aislada, por ejemplo, de la noción religiosa de la salvación individual de la persona humana, sino que en su conjunto afirmamos que la doctrina social da cuenta y significa –en el sentido que posee el signo para los cristianos– una doctrina social integral sobre la persona humana.

La doctrina social no puede ser una construcción del intelecto humano que se solaza en sí mismo, transitando en la frontera riesgosa de crear una ideología reduccionista. El eje, razón de ser y sentido de esta enseñanza con bases trascendentes es la persona humana. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ubica a toda la persona y a todas las personas inmersas en un mundo de fuertes contrastes, cambiantes desafíos y peligros subsistentes y emergentes. Ante ello, surgen estos principios y criterios, que apuntan – como lo señalaba el papa Juan Pablo II, a facilitar la formación de la conciencia cristiana y la aplicación de la justicia en las estructuras que provee la organización de la convivencia humana.

La DSI constituye una base para la acción. La situación social de desamparo, negativa por cierto, que afecta a millones de seres humanos en la tierra, tiene un impacto ineludible en nuestra propia mirada sobre el mundo a partir de la religión. Las circunstancias sociales de los que viven y se encuentran inmersos –muchas veces desde que nacen– en la pobreza más terrible, en medio de situaciones atroces que angustian la conciencia humana, obviamente no son un llamado a mirar el sufrimiento del prójimo con lejanía, ya que muchas veces la voluntaria distancia oculta una inmoral displicencia frente a la dignidad de la persona y desde el punto de vista cristiano, no es en absoluto coherente con la fe. Desde esta postura, la resignación frente a la ocurrencia de estos hechos sin indagar sus causas, no es necesariamente la aplicación de un precepto cristiano, ya que implica una ausencia de consideración del principio de solidaridad de la especie humana, claramente prescriptivo, que repugna todo canon moral de base religiosa en cualquiera de las creencias del libro, por citar un contexto de referencia amplio de calificación ética.

Si se observa desde la perspectiva del que sufre las consecuencias de la inequidad social, la resignación voluntaria en una perspectiva de fe madura, adquiere sentido. Sin embargo la resignación prematura, vale decir aquella que favorece la persistencia y muchas veces la consolidación de las injusticias, se identifica más bien con una situación de inmovilismo que puede ser incluida dentro de los supuestos que constituyen el pecado social, si se aplican las categorías del magisterio americano sobre la apreciación de la injusticia social.

6.- La comunidad evangélica y su participación en el espacio público.

Al abordar la situación de la comunidad de los evangélicos en nuestro medio²⁵, uno de los primeros temas que se nos presentan con bastante recurrencia, dice relación con la falta de familiaridad de sus miembros con las convenciones políticas básicas que rigen la vida pública.

Históricamente, no pocos líderes evangélicos han señalado que la ausencia de participación política se debía a la presencia dominante de la Iglesia Católica²⁶. Sin embargo, esta respuesta cae en la trampa del discurso de la victimización, que tanto daño ha hecho a la causa expuesta por las minorías, entre ellas las religiosas. Más bien habría que recalcar que, al restarse del debate público en torno a los temas de interés público, compartimos que dicha renuencia privó de eficacia al propio sistema político para abrir espacios y admitir el planteamiento de la minoría, teniendo también presente un espacio que existe es siempre ocupado por alguien y no siempre es por el privilegio, como ocurre por ejemplo con la fortaleza del discurso católico sobre la necesidad de una doctrina social, la que en el caso de la DSI tiene además pretensiones de ser compartida también por los no creyentes.

Por el contrario, en una mirada positiva que debe ser promovida, la posición minoritaria de los evangélicos si es correctamente aprovechada por éstos, les habilita de mejor forma que a los miembros de la confesión mayoritaria para vivir en el contexto pluralista contemporáneo.

En la actualidad, especialmente a partir del debate público que acompañó la discusión del *Ley de cultos*, la comunidad evangélica optó por participar activamente en el juego político, con las reglas del juego democrático, pugnando fervorosamente por cambiar la histórica situación de inequidad jurídica de sus organizaciones eclesiales frente al derecho, vista como un paso imprescindible para el reconocimiento social de su expresión pública²⁷. La ley de constitución jurídica de entidades religiosas, conocida como *Ley de Cultos*, ha venido en constituirse en un hito fundamental de la nueva relación que el Estado de Chile ha decidido construir con las confesiones religiosas. Luego de una larga tramitación, esta ley consagró en el terreno corporativo lo que las normas constitucionales ya habían avanzado en el terreno individual, al reconocer la igualdad jurídica del soporte institucional de las organizaciones religiosas existentes en Chile, al margen de criterios ideológicos como el privilegio de la institución más grande, históricos como el arraigo, o estadísticos como el número de sus

²⁵ Los orígenes se remontan primero a la inmigración anglosajona y luego a la conversión de sectores cristianos católicos, principalmente a raíz de la acción de misioneros norteamericanos presbiterianos y metodistas, lo que asentó tempranamente una minoría con fuerte espíritu de cuerpo y con gran resentimiento contra la iglesia mayoritaria, a la que consideraban ligada institucionalmente al poder estatal.

²⁶ No hubo participación relevante de la minoría evangélica ni en las leyes laicas de 1884, ni en los procesos de discusión ideológica referidos al campo económico social durante la segunda mitad del siglo XX, en los que sí participaron los sectores laicistas en el primer caso y la Iglesia católica, en el segundo. Sin embargo, como colectivo una aparición pública relevante ni tampoco manifestó interés en los grandes temas del debate público, sino hasta avanzada la década de los ochenta, hacia finales del siglo XX. En efecto, la comunidad evangélica mantuvo una dividida y polémica relación con las autoridades del régimen militar, en que una mayoría de sus líderes apostó a una relación cercana y de apoyo, aprovechando la favorable coyuntura histórica constituida por el distanciamiento de la Iglesia Católica de un régimen acusado de favorecer las continuas violaciones a los derechos humanos. Por su parte, un grupo minoritario dentro de la comunidad evangélica, mantuvo una permanente oposición tanto a las autoridades del régimen militar, como respecto de sus propios líderes

adherentes.

Frente al objetivo propuesto –la igualdad jurídica de las entidades religiosas– se produjo una sorda disputa que excedió el terreno religioso y jurídico, proyectando sus ramificaciones al campo político y social. Pero, tras concordar una fórmula de compromiso que resguardaba los derechos adquiridos por las iglesias que ya gozaban de la personalidad jurídica de derecho público, ambas posturas lograron alcanzar la conciliación en torno a un texto que no perjudicó a nadie, pero sí benefició a una importante minoría religiosa que vio en dicho resultado la concreción de un sentido anhelo de muchas generaciones.

7.- La Iglesia católica frente a la complejidad de sus desafíos presentes.

Respecto de la Iglesia católica, una multiplicidad de problemas de distinta magnitud y alcance desafía nuevamente la coherencia de los católicos, ponen a prueba la solidez de su fe y repercuten de distintos modos en la expresión política de la vocación pública, tendencia que es particularmente nítida en las cuestiones de moral individual que han debido expresarse con ocasión de la regulación jurídica en campos tan complejos como la familia, la planificación familiar, el matrimonio civil, la intimidad sexual, la homosexualidad o la fidelidad conyugal. En estos temas, no siempre ha podido establecer con claridad la diferencia entre el ámbito de la fe y la acción política, en un marco de respeto mutuo y que tienda a establecer los puentes entre ambos campos, para facilitar la identidad y presencia pública de cada opción y no para evitar la responsabilidad personal y social que se desprende del ejercicio de las respectivas autonomías.

La Iglesia católica es una institución que, ante la sociedad en general y un gran número de sus fieles, cada vez le cuesta más reconocerse humana en el error, que no ha logrado superar un perturbador apego al poder, que mantiene una anquilosada estructura que obstaculiza los intentos de la imprescindible renovación, que confunde los cambios en la institución con los cambios en la fe, que desactiva la riqueza de su acción pastoral y que parece obsesionada tras una mirada univalente de la moral individual, especialmente en la consideración de la sexualidad. Los católicos, siguiendo a Svensson, corren el riesgo de religión predominante, “pontificando a la sociedad sin conciencia de los cambios que ésta ha vivido”.

En su discurso público, los católicos no han podido establecer con claridad la diferencia de campos entre las ordenanzas de la fe y las conductas socialmente deseables, especialmente cuando se traducen en la necesidad de una regulación jurídica y, en tanto prescripción jurídica, aplicable no solo a los católicos. Sin embargo, cabe también reconocer el esfuerzo desplegado por la comunidad, asumiendo que no es fácil proporcionar un marco de respeto mutuo, que tienda a establecer los puentes entre ambos campos, para facilitar la identidad y presencia pública de cada opción y no para evitar la responsabilidad personal y social que se desprende del ejercicio de las respectivas autonomías. Asimismo, y como un necesario corolario, debe sin duda destacarse la enorme y significativa señal de esperanza en orden a enfrentar y superar los problemas que aquejan a la Iglesia Católica, producida con ocasión de la elección del papa Francisco. Es muy probable, y formulamos votos porque ello ocurra, que una nueva realidad pueda ser construida a partir de este momento.

8.- Acción política social y acción de los cristianos en el ámbito público.

Se ha expuesto que la reflexión social cristiana no se materializa en un programa

político específico. En definitiva, que no es un simple alineamiento de las iglesias con los programas políticos.

Sobre el punto, cabe señalar que durante muchas décadas, los partidos políticos de inspiración cristiana, en varios países europeos y en América Latina, han dado una importante batalla para diferenciar los planos de la acción religiosa y política, especialmente para consolidar espacios de libertad, de autonomía de la propia acción política en relación con la pretensión de las instituciones eclesiásticas, particularmente la Iglesia Católica, que había bregado por extender su competencia o influjo a los asuntos propios del ámbito político.

Al día de hoy, sin embargo, el principal problema que subsiste en el debate público es significativamente el carácter de la relación entre la acción política de los cristianos, el ámbito de la fe y la libertad que reconoce, exige y predica una sociedad democrática.

Ya vislumbramos que la aplicación de las interpretaciones específicas aportadas por una u otra opción religiosa, determinará si es posible realmente lograr la construcción o incluso antes, la identificación de una propuesta que tenderá a representar progresivamente a católicos, evangélicos, ortodoxos y expresiones nuevas o sincréticas que expresen una voluntad de búsqueda espiritual que debe ser acogida por los partidos políticos de inspiración cristiana, sin invadir la especificidad de esa búsqueda con la aplicación de categorías que le son impropias.

9.- Pluralismo y religión.

En el contexto del pluralismo contemporáneo parece significativo abstenerse de mostrar unidad donde no la hay, y eso sigue siendo así en los casos en que la unidad de los cristianos sea robusta, por la sencilla razón –se nos dice– que precisamente así se dará un testimonio de que el trabajo en común no tiene porqué implicar silencio respecto de las diferencias. El pluralismo contemporáneo, teniendo mucho de bueno, tiende a fomentar la homogeneidad y obstaculiza tener posiciones divergentes, en circunstancias que sería absolutamente posible compatibilizar el trabajo y la reflexión conjunta, con ocasionales desacuerdos incluso en aspectos sustantivos. Con ello, se concluye, se estará corrigiendo en nuestra cultura la oscilación entre una dispersión incapaz de imaginar comunidad entre los hombre y un simultáneo temor a que cualquier divergencia pueda llevar a una nueva guerra religiosa. Si los cristianos han contribuido a generar esa percepción, tienen la obligación de contribuir a corregirla.

Las afirmaciones precedentes, compartiéndolas en lo fundamental, nos motivan las siguientes reflexiones.

Una base teológica católica y otra protestante tienden a abrir caminos diferentes en lo que se refiere a la apreciación en conciencia de los aspectos morales derivados del Cristianismo en cuanto religión, y lo propio también ocurre cuando se apartan del fenómeno religioso, siendo mayor la distancia cuando se tocan principios fundamentales de la sociedad occidental contemporánea, como el pluralismo ideológico y cultural erigido sobre fundamentos democráticos de convivencia social y de relación con el poder.

Ante ello, la defensa exigida por la fe religiosa de una verdad que aparece como revelada y válida en términos absolutos para un sinnúmero de situaciones contingentes de la vida contemporánea, conduciría inevitablemente a un conflicto personal y colectivo de adaptación y aceptación permanente de la diversidad humana.

Frente a la referencia al orden moral social cuyo respeto exige una visión comunitaria en nuestra perspectiva, siguiendo en ello a Pérez Adán y Etzioni, no hemos aún resuelto aún si el respeto exigido es al orden moral de la comunidad cristiana o al orden moral de la

sociedad, generalmente expresado en la Constitución y que recoge y resume o sintetiza diferentes opciones valóricas, todas ellas legítimas en el seno de una sociedad pluralista y democrática.

Respecto del primero, la correspondencia y respeto con el orden moral comunitario, exige abiertamente la consideración de las bases morales de la comunidad de la cual se el individuo se siente parte, en nuestro caso la comunidad cristiana, católica y evangélica.

Frente a ella, no se ha resuelto el sentido presente y futuro de nuestra relación con el mundo cristiano, sus temas prioritarios, sus obligaciones, los compromisos exigidos, en definitiva una ética de nuestra vinculación con la Iglesia Católica y también con las Iglesias Evangélicas.

Respecto del segundo, el pluralismo constitucional exige un respeto honesto a las distintas visiones expresadas en el campo social. Todos tienen derecho a ver reflejadas sus intuiciones mínimas en la carta del entendimiento social político, expresado en la democracia. Sin embargo, el nuevo contexto de profundización y pluralismo puede derivar en su distorsión absoluta, si no se fija con claridad los mínimos de convivencia sobre los cuales es posible las construcciones sociales y políticas que recojan la diversidad.

El Protestantismo y su nuevo modelo misionero

Ángela Urrutia²⁸

Egresada de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Alberto Hurtado.
Alumna en Práctica CED.

Los diferentes cambios culturales, políticos y sociales que han sufrido las sociedades actuales, han llevado a las iglesias protestantes a tomar un nuevo rumbo. Muy claro está el fuerte rechazo de parte de esta rama del cristianismo a involucrarse en temas que, según su percepción, no les competen en absoluto. Sin embargo, esos mismos cambios vividos en el mundo contemporáneo han puesto en jaque la interpretación que éstos tienen de la Biblia y, junto a ello, su rol misionero.

En la actualidad la Iglesia ha comprendido la necesidad de involucrarse con el entorno y proclamar desde éste los valores del Reino. En este sentido, existe una consciencia explícita a reconocer que, aunque ningún proyecto político agota el Reino de Dios ni su Justicia, a lo menos sí es posible acercarse a él hasta cierto punto.

Este cambio de percepción, ha llevado a la Iglesia evangélico-protestante a examinarse internamente y a descubrir qué puede y debe hacer frente a la injusticia y la desigualdad social. La Iglesia no es ajena al sistema político y, por consiguiente, no puede aislarse de él. Dejar de ser un actor silencioso y pasivo es la tarea actual que han emprendido los cristianos protestantes de nuestro país.

El presente artículo tiene por objetivo dar a conocer en cierta medida el reavivamiento del rol social – y quizá hasta político- de los protestantes chilenos. Para ello, se hará un breve repaso de su justificación apolítica y su transformación. Finalmente, se hará también un repaso de los aún pendientes desafíos que tienen los evangélicos-protestantes en el Chile actual.

1.- Un cambio sustancial

En general, el protestantismo chileno supone ante el entorno la carencia de una doctrina explícita referente a la realidad social, política y económica de nuestro país. Esto es así, en la medida en que muchas expresiones de la heterogeneidad doctrinal que el protestantismo ha ido adoptando, ha rechazado manifiestamente la adjudicación de la problemática socio-política de Chile como algo de su incumbencia; el caso más emblemático a este respecto es el del pentecostalismo²⁹.

La principal razón de este rechazo, tiene que ver con la incompatibilidad concebida entre los creyentes de la relación política/ iglesia. Los protestantes, en su mayoría, justifican su accionar a la fiel convicción de lo que señala el evangelio de San Mateo en el nuevo testamento: *“Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”*³⁰.

Lo anterior, evidencia el debilitamiento de la raíz popular y evangélica de los protestantes en la sociedad contemporánea. Frente al mundo, los evangélicos son vistos mayoritariamente como aquellos fieles que privilegian más una relación individualista con Dios que un vínculo estrecho con la sociedad. De esta percepción, surge la noción de que el rol social histórico que tiene la iglesia y la búsqueda de la justicia de Dios, se reducen a acciones pequeñas, aisladas e incluso irrelevantes. Así, se les reconoce especialmente la ayuda otorgada a drogadictos, pobres, alcohólicos, y otros individuos carentes socialmente, pero se desconoce -e incluso se les reclama- su poca intromisión en temas más globales que incluyan diálogos en busca de un proyecto socio-político para la sociedad.

Dado lo anterior, redescubrir la raíz evangélica de la iglesia protestante y su origen popular se ha vuelto un tema preponderante entre los fieles durante las últimas dos décadas. Las razones de este giro parecen ser dos. La primera, tiene que ver con una toma de conciencia respecto a que la acción liberadora y socio-política que muestran y enseñan las sagradas escrituras deben extrapolarse a la sociedad actual. No hay que olvidar que la *“temática bíblica es socio-política y liberadora. Política en el sentido que abarca toda la colectividad, todo el quehacer del hombre en cuanto ser social. Y liberadora en cuanto tiende a alcanzar la libertad del hombre y la sociedad humana”*³¹. Y la segunda, derivada de lo anterior, dice relación con que la iglesia ha ido comprendiendo que la teología necesita participar del ámbito político de manera continua, contribuyendo activamente en el proceso de construcción de nuevos modelos de sociedad³². Ambos puntos están relacionados, en la medida en que la enseñanza de la Biblia rescata la necesidad de colaborar en la creación de una sociedad más igualitaria y justa.

El contenido social, político y libertario que expresa la Biblia, es la motivación principal para una participación más activa en las problemáticas chilenas. En general, el cristianismo y sus valores ya no son vistos sólo como actos de fe, sino también como procesos históricos y sociológicos que no hay que desatender. Los ejemplos más claros a este respecto, son los otorgados por la libertad que Dios confiere a su pueblo de Israel en el antiguo testamento y por la libertad de la humanidad con la muerte de Jesucristo, caminos que deben ser continuados por la iglesia en nuestros días.

29

30

31

32

Así, extrapolar la enseñanza de las escrituras como motivación fundamental, significa ampliar y difundir los valores protestantes más allá de los templos evangélicos. En términos más cristianos, se trata pues de incorporar a la realidad política, social y económica del país elementos del Reino de Dios, reconociendo indudablemente la limitación razonable que esto significa. En el fondo, lo importante es aceptar que la iglesia debe rescatar su dimensión política convirtiéndose en copartícipe de críticas constructivas a la realidad socio-política del país.

El punto anterior es de vital importancia, en la medida en que el mensaje liberador de Dios siempre ha estado ligado a los débiles y a los desposeídos. En la biblia, éstos constituyen su pueblo, los elegidos y predilectos del Señor, y en la actualidad constituyen la herencia que ha dejado Jesucristo a las iglesias en su rol defensor. El rol social de la Iglesia tiene relación con este mensaje; y es que existe la creencia generalizada que, como Dios apostó –y aún lo hace- por los pobres –entiéndase más allá del elemento económico-, la misión de la iglesia es continuar con ese legado. En nuestro tiempo, esta posición se torna más relevante cuando hay una conciencia explícita respecto a que los débiles y desposeídos de la sociedad constituyen más de la mitad de la población en el mundo entero y son, normalmente, los más afectados por la injusticia, desigualdad y discriminación propia del sistema.

Esta toma de consciencia, ha llevado a un conjunto de iglesias evangélicas a olvidar sus diferencias doctrinarias y a moderar hasta cierto punto el argumento expuesto por San Mateo en el nuevo testamento. La Iglesia ha comprendido que coadyuvar en la creación de un proyecto socio-político no significa crear un proyecto político de rasgos cristianos. Más bien, se trata de utilizar este camino -la política- como aquel puente que les permite dar a conocer al entorno los valores que ellos propugnan, intentando al mismo tiempo incorporarlos paulatinamente. La base central de este cambio, se debe a la imperiosa necesidad de llevar el mensaje de Dios hacia el exterior; generar un diálogo más amplio es parte del deber social de la iglesia para con los más débiles y es también sinónimo de hacer efectiva la herencia dejada por Jesucristo a sus fieles.

El reavivamiento del rol social de la iglesia protestante ha requerido un nuevo modelo evangelizador. Dicho modelo, se ha construido en función de los elegidos de Dios que reclaman vehementemente mayores niveles de justicia e igualdad para sí mismos y sus semejantes³³. Con ello, se trata de alterar el proceso histórico de los más débiles y desposeídos mediante otro que busca conseguir justicia plena para todos los hombres.

La nueva forma misionera, ha llevado a reconocer entre los creyentes que la iglesia protestante es parte del sistema político y de los procesos que éste contiene. Se trata también de reconocer que el rol social va más allá del convertimiento de los fieles a la fe cristiana y de la ayuda mutua entre ellos. Ahora se entiende que hay gente fuera de los templos que necesita del mensaje liberador de Dios y de la construcción de nuevos modelos que humanicen a la sociedad. En el fondo, ha comenzado a primar la idea de que *“cuando más conscientes somos de las estructuras opresoras de la sociedad, más capaces seremos de entender la palabra de Dios, oculta ideológicamente, por las fuerzas opresoras. Cuando más comprendemos el carácter liberador de la palabra de Dios en la historia, tanto más nos confrontamos con las estructuras inhumanas e injustas de la sociedad”*³⁴.

Así, se entiende que la iglesia tiene el deber de participar, dialogar y proponer un proyecto amplio que apueste por los elegidos de Dios. La idea central es pregonar y hacer

prevalecer los valores contenidos en lo que se conoce como el Reino –justicia, paz, amor, concordia, etc.-, por sobre otros que excluyen y dañan a los carentes de nuestro país.

Con todo, muchos se preguntarán por la poca visibilización de este cambio en el protestantismo chileno. La verdad a este velado accionar, dice relación con el predominio de la idea de que es mejor que nunca *“sepa tu izquierda lo que hace tu derecha [pues] tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público”*³⁵. En este sentido, lo más importante para los protestantes es hacer las cosas “bien para Dios y no para el hombre”, por lo que poco importa si sus contribuciones les son reconocidas por otras personas. Finalmente, vanagloriarse por las acciones emprendidas no es bien visto ante los ojos de Dios.

A pesar de ello, los protestantes sí han conseguido crear un puente entre la iglesia y el entorno. El mayor logro a este respecto dice relación con la conformación de la Mesa Ampliada de la Unión Nacional Evangélica, que constituye el escenario en el que las diferentes fracciones protestantes se vuelven Iglesia –una Iglesia en Dios- y contribuyen a la creación de un proyecto socio-político para Chile con valores cristianos. Si su visibilización aún es escasa, se debe igualmente a la razón antes expuesta.

En la actualidad, la Mesa Ampliada reúne a un grupo significativo de representantes evangélicos a lo largo y ancho de Chile. Ellos, todos líderes cristianos, se agrupan *“en torno a una mesa de trabajo donde, en unidad, desarrollan distintas gestiones y actividades, con el objetivo de potenciar los valores y la cultura evangélico-protestante, desarrollarla darla a conocer a la sociedad”*³⁶.

Esta organización, impulsada desde 1989 con otras denominaciones, tiene dos objetivos que conforman su misión. El primero, tiene que ver con ser un espacio de unión y cooperación entre la gran variedad de iglesias protestantes chilenas. Y, el segundo, generar un conjunto de acciones que se transformen en verdaderos aportes a la sociedad a través del enaltecimiento de Jesucristo. Además, y dentro de lo que son sus objetivos específicos, se busca: *“trazar un conjunto de orientaciones que ayuden a buscar y desarrollar acciones coherentes a [las] enseñanzas teológicas; apoyar toda iniciativa de labor social y comunitario que beneficie a nuestra sociedad; y ser una voz evangélico-protestante representativa y orientadora”*³⁷ en el Chile de hoy.

La Mesa Ampliada, en tanto organización representativa de los protestantes chilenos, ha participado activamente en la construcción de un proyecto socio-político para el país. En su intento de generar un diálogo más amplio, UNE-Chile ha destacado por realizar un conjunto de acciones concretas que se condicen con sus valores éticos y morales. Así, por ejemplo, ha participado activamente en las campañas que fomentan la donación de órganos, ha tenido una labor significativa en temas referidos a la rehabilitación, alcoholismo y delincuencia, mediante la contribución al desarrollo de políticas públicas en esas áreas³⁸. Igualmente, han intentado realizar aportaciones en temas que generan fuertes divisiones dentro de la sociedad chilena: uno es el rechazo tajante a la posible legislación sobre el aborto y una mirada crítica sobre las posibles consecuencias de la ley antidiscriminación aprobada el año 2012.

2.- Los aún pendientes desafíos del protestantismo

35

36

37

38

Los valores cristiano-protestantes siempre han estado ligados al compromiso con aquel pueblo “esclavo” y débil encontrado continuamente en las sagradas escrituras. Poner en duda dicho compromiso, sería desconocer el gran aporte histórico que la iglesia ha tenido para con los más necesitados de nuestro país y el mundo entero.

Sin embargo, no puede hacerse abstracción del gran declive que ha soportado este vínculo durante el último siglo –si no es que es más aún-. Ya Tillich³⁹ lo había anticipado en una de sus célebres obras: la iglesia, con su raíz popular y evangelizadora, se ha ido alejando paulatinamente de su origen.

De acuerdo a lo señalado por este autor, las razones del alejamiento y, hasta cierto punto, del desentendimiento de los protestantes, se debe a dos motivos fundamentales. El primer elemento, dice relación con el endurecimiento doctrinario de este tipo de fe cristiana. *“El sistema doctrinario protestante ha sufrido un proceso de petrificación, de endurecimiento y no ha sido capaz de renovarse de acuerdo a los tiempos y a las situaciones”*⁴⁰. En general, la iglesia protestante ha otorgado un papel tan preponderante a las sagradas escrituras, que todo su accionar ha comenzado a limitarse en base a su interpretación. Ello ha derivado en una rigidez que poco y nada tiene que ver con el papel histórico activo que tuvo el protestantismo en tiempos anteriores. El segundo elemento, tiene que ver con lo que se conoce como “pietismo”, movimiento luterano que da mayor importancia a la experiencia religiosa personal. En la actualidad, el pietismo sigue teniendo el mismo significado y, por consiguiente, continúa privilegiando la relación individual con Dios y limitando el acercamiento de los creyentes a la búsqueda del Reino en la tierra para toda la sociedad. Lo más probable, es que esta primacía de la personalidad religiosa se deba a la fiel convicción de que la salvación es personal; ni usted ni yo podemos salvar al otro si éste último así no lo desea individualmente. Así, parece fundamental luchar día a día por agradar personalmente a Dios, sin preocuparse mayormente del entorno.

Ambos elementos limitan el accionar protestante ante los más débiles y desposeídos. El primer factor, lo hace en la medida en que éstos no tienen -ni deben- por qué aferrarse a una tradición remota digna de amparar sólo en la memoria. En realidad, para las clases débiles y los más necesitados de la sociedad, *“su fuerza y esperanza están puestas en el futuro, en la búsqueda de algo nuevo que supere su situación presente”*⁴¹ y no en aquello que ya pasó. El segundo factor, lo hace mediante el ensimismamiento para con las relaciones de comunidad y la experiencia humana.

Finalmente, si como cristianos protestantes somos capaces de ver más allá, comprenderemos que mirar el porvenir y tener una relación estrecha con Dios son elementos fuertemente convergentes.

3.- Reflexiones finales

Como se ha podido ver, el rol social y político de la Iglesia constituye un deber moral y ético para con el pueblo de Dios. La abstracción de las relaciones humanas y comunitarias de una iglesia que busca pregonar los valores cristianos, no puede ni debe aislarse de la sociedad.

39

40

41

Llevar el mensaje de Dios y proclamarlo por el mundo no puede ser sólo sinónimo de elevar cultos a Jesús dentro de los templos ni de predicaciones callejeras. Hacer llegar el mensaje de Jesucristo a la humanidad, también comprende la necesidad de traspasar estas barreras y ser una voz representativa que oriente con esperanza y fe a los que más lo necesitan.

Involucrarse en la política y ser críticos y reflexivos frente al sistema actual, es el camino. La Iglesia debe orientar, mediante su participación activa y la promoción del diálogo, las decisiones que afectan directamente a los elegidos de Dios.

La Iglesia no tiene la misión –y en esto somos tajantes- de crear un proyecto político. La misión de la Iglesia es más bien velar porque ese proyecto político formado por otros, dé la mayor seguridad posible a la humanidad mediante el fomento de niveles altos de justicia e igualdad para todos.

Desde este punto de vista, el nuevo rol social que la Iglesia ha emprendido, es parte del camino de Dios. Jesucristo no nos ha llamado como cristianos a ser sólo los potenciales salvos que verán el Reino de los Cielos. Él también nos ha encomendado la tarea de ayudar y guiar a nuestros semejantes a través de su palabra.

A pesar de ello, no cabe duda alguna que, frente a este nuevo rol misionero y evangelizador, quedan muchos desafíos pendientes aún para la Iglesia. El monopolio de la Biblia y su interpretación ha derivado en una rigidez cristiana muy poco tolerante a las acciones llevadas a cabo por el mundo en general. Esta rigidez y poca tolerancia, no hecho más que alejar a los creyentes de los no creyentes –e incluso de los que aún creen–, provocando un abismo entre lo que Dios heredó y lo que la Iglesia ha recorrido. Los débiles y desposeídos son los privilegiados de Dios y, por ende, alejarse de ellos no constituye el verdadero camino cristiano.

Al mismo tiempo, el pietismo tan fuerte arraigado en los protestantes, es el elemento más preocupante a este respecto. La iglesia debe comprender, sin abstraerse de que la salvación es individual, que adorar a Dios y ser como un agradable perfume ante sus pies también es sinónimo de ayudar al prójimo. Así lo manifiesta el mandamiento dejado por Jesús a sus seguidores: amar al prójimo como a nosotros mismos, involucra mucho más que sólo perdonar, respetar y predicarle la palabra del Señor.

Desde esta perspectiva, creemos firmemente que los desafíos del protestantismo serán superados de una sola manera. Como cristianos, debemos entender que Dios y la sociedad no son elementos excluyentes. La sociedad necesita del mensaje de Jesús y la Iglesia, con sus valores cristianos, necesita también una sociedad mejor.

**Los aportes del Pensamiento Protestante:
Una breve mirada histórica a las implicancias de la Reforma y la doctrina de la Misión
Integral de la Iglesia en nuestros días.⁴²**

Rodrigo Poblete Reyes

Estudiante de cuarto año en Derecho, Facultad de Cs. Jurídicas y Sociales, Universidad de Talca.

“Sostengo que quien infringe una ley porque su conciencia la considera injusta, y acepta voluntariamente una pena de prisión, a fin de que se levante la conciencia social contra esa injusticia, hace gala, en realidad, de un respeto superior por el derecho”. Martin Luther King.

El trabajo aborda una breve mirada histórica del aporte del pensamiento protestante desde sus inicios en Europa, pasando por su llegada y recepción en América y Chile, tocando sus contribuciones en diversas disciplinas. Trata brevemente la contribución al forjamiento de la República de Chile y una perspectiva diferente en la lucha por los derechos humanos en dictadura. Finaliza con una referencia a la doctrina de la Misión Integral desde una perspectiva Bautista.

1.- Introducción

En primer lugar quisiera dedicar unas líneas de agradecimiento por la invitación que se me extendiera para participar de este magno evento que nos invita a una profunda reflexión sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano en el mundo contemporáneo. Intentaré contribuir de la mejor forma que me sea posible al desarrollo de este necesario diálogo.

El tema que me ha correspondido desarrollar me resulta, en lo personal, muy cercano y grato, pues desde mi más temprana infancia participo de la fe cristiana en su variante protestante y específicamente en la denominación Bautista. Sin embargo, debo confesar que no fue sino hasta recibir esta invitación que realicé una investigación personal en torno a los aportes que, desde su más temprana etapa, ha hecho el pensamiento protestante al desarrollo de nuestro contexto occidental.

En las siguientes líneas intentaré abordar un tema que resulta extenso y diverso, de manera muy sintética, a objeto de entregar una visión general y resumida de lo que han sido siglos de desarrollo doctrinal evangélico y sus diversas manifestaciones en el orden temporal. De este modo partiré refiriéndome a aquellos aspectos relativos a la Reforma Protestante que tienden a olvidarse u obviarse en nuestro contexto latinoamericano, dominado por una historiografía con clara orientación católica romana –esto último no debe entenderse como un juicio de valor, sino solo como una constatación fáctica-, luego esbozaré algunas ideas de lo que fue el aporte de los primeros protestantes en América y particularmente en Chile, para finalmente abordar algunos aspectos doctrinales referente a la misión integral de la iglesia desde una perspectiva bautista.

2.- La Reforma Protestante y su aporte en los siglos XVI y XVII.

El 31 de octubre de 1517, Martín Lutero, monje católico, agustino, profesor de Sagradas Escrituras en Wittenberg, hizo públicas sus noventa y cinco tesis en las que criticaba, entre otras cosas, la venta de indulgencias por Roma para ayudar a la reconstrucción de la Basílica de San Pedro. Luego de innumerables presiones y persecuciones sin lograr obtener su retracto, el Papa León X le ordena hacerlo a través de la bula *Exsurge Domine*, en junio de 1520, bajo amenaza de excomuniación. Un año después, Lutero desafía abierta y oficialmente a Roma al quemar el documento papal ante la Dieta de Worms, convocada por el emperador Carlos V. De las múltiples defensas presentadas por

Lutero ante los príncipes germánicos, las palabras más recordadas son las que marcan claramente su posición y lo que será la columna vertebral de la Reforma:

"Ya que su serenísima majestad y sus altezas exigen de mí una respuesta sencilla, clara y precisa, voy a darla, y es ésta: Yo no puedo someter mi fe ni al papa ni a los concilios, porque es tan claro como la luz del día que ellos han caído muchas veces en el error así como en muchas contradicciones consigo mismos. Por lo cual, si no se me convence con testimonios bíblicos, o con razones evidentes, y si no se me persuade con los mismos textos que yo he citado, y si no sujetan mi conciencia a la Palabra de Dios, yo no puedo ni quiero retractar nada, por no ser digno de un cristiano hablar contra su conciencia. Heme aquí; no me es dable hacerlo de otro modo. ¡Que Dios me ayude! ¡Amén!"

El impacto de ese hecho no tardó en propagarse por los territorios germánicos y el resto de Europa. Al referirse al proceso desarrollado en el interior de la Iglesia en el siglo XVI, J. Lortz, padre de la llamada Escuela histórica de Mainz y gran defensor del ecumenismo y del diálogo interconfesional, señala: *"La Reforma es una manifestación del Occidente espiritual y religiosamente independiente. Es la revolucionaria declaración de mayoría de edad de los pueblos cristianos de Occidente"*. Para Schwaiger la Reforma supone la búsqueda de un nuevo modelo de Cristianismo, frente a las manifestaciones históricas del mismo: *"La Reforma constituye la lucha más apasionada de toda la historia de la Iglesia por encontrar la verdadera forma del Cristianismo"*.

Sabido es que el anhelo de Lutero era generar los cambios que proponía al interior de la Iglesia Romana, sin embargo su ruptura definitiva con el papado marca, irreversiblemente, el inicio de la Reforma como un movimiento religioso autónomo, que dará origen a una nueva vertiente del cristianismo, completamente separada del catolicismo romano.

Pero las implicancias de este nuevo movimiento no solo se manifestarán en una nueva configuración religiosa, sino que se extenderán a aspectos de tipo sociológico (una institucionalidad religiosa – laica – social), eclesiológico (sacerdocio universal de los creyentes, sustitución de la jerarquía eclesiástica), religiosa (nueva piedad, nueva liturgia), político (Reino de Dios y Reino del mundo), jurídico (derecho constitucional, derechos fundamentales, legislación estatal, derecho natural, democracia), teológico (teología dogmática, teología federal, teología fundamental) y filosófico (racionalismo).

De lo anterior se sigue que la Reforma traspasa claramente las fronteras mismas dentro de las que fue pensada por sus padres fundadores, transformándose así en el presupuesto necesario para la creación de las instituciones y basamentos culturales de lo que será la Modernidad.

El inicio de la Reforma tuvo de inmediato consecuencias político-religiosas. El apoyo que recibió Lutero de los reyes y príncipes alemanes y nórdicos significó para ellos el rompimiento con el papado. Lo mismo representó el Acta de Supremacía Inglesa de 1534 que estableció al monarca inglés como Jefe supremo del anglicanismo. Más tarde, la Paz de Augsburgo (1555), que consolidó el principio *cujus regio, ejus religio*, asegurando la unidad confesional de cada territorio de acuerdo con el credo de su gobernante, alimentó el proceso emergente de desarrollo de las naciones de la Europa occidental y fortaleció a las llamadas Iglesias Magistrales, como el luteranismo y el calvinismo, en desmedro de otras, como los anabaptistas. Estos últimos negaban que algún cuerpo colectivo, como el Estado, pudiese llegar a decidir cuál debía ser la religión de los ciudadanos, por lo cual, se mantuvieron distanciados de los príncipes. Es de notar, que Dinamarca, Inglaterra, Noruega e Islandia permanecen hasta hoy como Estados constitucionalmente confesionales protestantes.

Especial relevancia cobraron, en la época, dos grandes universidades, conocidas como las universidades reformadas, Helmstedt (luterana) y Herborn (calvinista), en cuyas escuelas se esculpieron las disciplinas del derecho público moderno, la ciencia política, la ciencia de la educación, el derecho natural protestante y la teoría económica liberal, entre otras.

En cuanto al pensamiento jurídico-político protestante de esta época no podemos dejar de mencionar a destacados juristas que sentaron las bases del derecho público moderno. En la vertiente luterana encontramos en primer orden a Samuel Pufendorf (1632-1694), uno de los principales teóricos de la Escuela del Derecho Natural moderno, formuló una teoría de la obligación política que serviría de base para la teoría de los derechos fundamentales, tal como se fijan en la Declaración Francesa de 1789 y, además, ofreció importantes aportes a la ciencia política y al derecho constitucional. Gottfried Leibniz (1646-1716), con sus reflexiones sobre el ecumenismo y la institucionalidad del federalismo. Y Christian Wolff (1679-1754), dentro de cuya filosofía juegan un papel importante los temas del derecho natural, la sociedad, la religión y el Estado.

En la línea calvinista encontramos a Johannes Althusius (1557-1638) considerado el más destacado jurista del calvinismo alemán con sus trabajos teóricos sobre las magistraturas, la representación, la constitución, el federalismo, los derechos fundamentales, el mercado, la educación, el derecho a la resistencia y los bienes. John Locke (1632-1704) que abrió el debate en la sociedad inglesa contra el absolutismo, caracterizando al gobierno civil a través de la separación de poderes, el derecho natural, la justicia, la representación. Y Hugo Grocio (1583-1645) con su aporte al derecho internacional, en relación con Holanda y la guerra de los Treinta Años.

Es así como el aporte del pensamiento reformado resulta invaluable en el inicio y desarrollo de la democracia moderna, siendo una de las contribuciones más importantes derivadas de la variante política de la Reforma Protestante. Tal como se dijo más arriba, las cuatro democracias más antiguas del mundo son sistemas políticos que nacen al alero de la doctrina política reformada, particularmente en su vertiente calvinista.

En otra materia igualmente relevante en el mundo contemporáneo, la contribución de la doctrina reformada fue también sustantiva, nos referimos a la teoría de los derechos esenciales o fundamentales. La firme creencia de que el ser humano como criatura de Dios está dotado de una naturaleza que le es propia e inalienable constituye la base sobre la cual la teología protestante contribuye al desarrollo de la teoría de los derechos fundamentales. Especial tratamiento reciben la libertad y el derecho a resistencia, siendo estos latamente desarrollados en el pensamiento protestante. Recordemos también que contemporáneamente, el afroamericano y pastor bautista Martin Luther King reposicionó y otorgó un especial contenido al derecho de resistencia y a la desobediencia civil en su lucha por el reconocimiento de los derechos y libertades de las personas de color en Estados Unidos de Norteamérica.

Debiéramos extendernos aún mucho más si quisiéramos hacer un recuento más acabado y a la altura de lo que ha sido el impacto del pensamiento cristiano evangélico en la gesta y desarrollo de la modernidad y la época contemporánea. Claramente, estas breves y, tal vez poco sistemáticas líneas no pueden expresar ni mucho menos contener los aportes que durante siglos han realizado las diversas variantes del pensamiento cristiano reformado.

3.- El Protestantismo en América y Chile.

Sabido es que la llegada de los primeros protestantes al continente americano tuvo lugar con la fundación de las colonias inglesas en América del Norte. En 1620 arriban los

primeros puritanos ingleses, llamados los *padres peregrinos*. Diez años más tarde, llega un grupo más numeroso, en 1630. Muchos de estos puritanos eran congregacionistas, considerados como calvinistas descentralizados. Algunos de ellos defendían firmemente la fusión de la iglesia y el Estado.

Las colonias más meridionales como Virginia, Maryland y las Carolinas fueron fundadas por fieles de la Iglesia de Inglaterra, posteriormente nacionalizados como episcopales, mientras que los disidentes –entre ellos un importante número de anabaptistas– ocuparon colonias como Massachusetts, Connecticut, Rhode Island, Pennsylvania y el oeste de New Jersey. Rhode Island fue fundada por Roger Williams, fuerte defensor de la separación Iglesia-Estado, admirador de los bautistas (anabaptistas o bautistas), fundó la primera iglesia bautista de América en Providence. Fue precisamente en esta colonia en dónde se decretó por primera vez en el mundo la libertad religiosa para todos sus habitantes.⁴³

Solo mencionaremos que la doctrina protestante estuvo, por razones obvias, en los fundamentos de la revolución e independencia de las colonias respecto del Imperio Británico.

Para pasar ahora a hablar de la recepción del pensamiento protestante en América Latina, debemos recordar que la colonización española trajo consigo también la dominación católica de todos los territorios conquistados por la corona. De este modo durante todo el período colonial de Latinoamérica, la única religión oficial y aceptada era la católica apostólica y romana, estando proscrita cualquier otra manifestación religiosa.

En el ámbito chileno, no será sino hasta los inicios del movimiento independentista cuando se comenzará a notar la presencia protestante. En efecto, desde su gestación estuvieron presentes algunos profesionales estadounidenses que apoyaron intelectual y económicamente a los criollos patriotas y luego también en la consolidación de la naciente República.

Destacan aquí algunos nombres como Mateo Arnaldo Hoevel, quien trae al país la primera imprenta con la que se imprimió la *Aurora de Chile*; el cónsul norteamericano Joel Roberts Poinsett, presbiteriano, amigo de Carrera y quien jugó un rol fundamental en el apoyo de EE.UU. al proceso de independencia chileno; Lord Thomas Alexander Cochrane quien tuvo la tarea de organizar la primera Escuadra Nacional de Chile, este ilustre protestante fue el primer Vicealmirante de la Escuadra Nacional y fundador de la Armada chilena; el bautista inglés Diego Thompson, instructor del sistema lancasteriano de educación; David Trumbull, presbiteriano impulsor de la eliminación de la intolerancia religiosa en Chile; William Wheelwright, de familia puritana, creó el primer ferrocarril de Chile y Sudamérica, que unía Copiapó y Caldera; son solo algunos ejemplos de importantes cristianos evangélicos que contribuyeron a la independencia nacional y a la consolidación de la República, trayendo consigo aires de progreso y desarrollo.

Respecto a la larga lucha por la laicización del Estado chileno, solo mencionaremos que en ese largo proceso, la presencia protestante –aunque por otro lado también la de la masonería– marcó los debates políticos de la época, logrando paulatinas concesiones, las que en nuestra opinión tardaron –y en algunos aspectos sigue tardando– más de lo deseable. Solo en 1854 se construye en Chile el primer templo protestante, “La Union Church”. En 1865 se promulga la ley interpretativa de la Constitución de 1833, acerca de la libertad de culto, lo que permite a otras confesiones cristianas, no católicas, practicar su religión de manera privada, como también se les permite fundar escuelas privadas. Más tarde, en 1884 se promulga –entre otras leyes conocidas como leyes laicas– la ley de

matrimonio civil, norma que se dictó bajo presión de la creciente llegada de inmigrantes europeos al sur de Chile, que no podían contraer el vínculo matrimonial, por estar su registro y administración a cargo de la Iglesia Católica.

De este modo el pensamiento protestante abogó desde sus inicios por la consolidación de un Estado laico, respetuoso de las diferentes manifestaciones de la fe y presupuesto necesario para el real goce del derecho fundamental a la libertad de conciencia. Es así que los protestantes –en esa época en notoria minoría, pero con un alto grado de desarrollo intelectual– estuvieron también presentes en algunos debates políticos, apoyando en su momento al Partido Liberal en las batallas legislativas y electorales contra el Partido Conservador y la férrea oposición de este último a todo lo que significara afectar los intereses de la religión oficial.

Sin querer ser irrespetuosos con el relato histórico, deseamos ahora avanzar rápidamente al siglo XX y particularmente al comportamiento de los protestantes chilenos ante la crisis del sistema político, el golpe de Estado y la dictadura militar de Pinochet. No ahondaremos en la parte más conocida y mediática de la posición evangélica, cual es la que sostuvo el Consejo de Pastores que desde sus inicios prestó su apoyo al golpe y luego a la dictadura, sino que haremos mención a la notable tarea de un grupo no menor de iglesias que trabajaron en conjunto con la Iglesia Católica – institución con la que ya comenzaban a limarse las tensiones históricas a propósito del Concilio Vaticano II– en la defensa de los derechos humanos y en la denuncia de las graves violaciones y atropellos de la dictadura militar, todo inspirado en el mensaje cristiano y en un entendimiento de la misión integral de la iglesia.

El primer intento ecuménico llevado a cabo, lo constituyó el Comité Pro Paz, creado por decreto arzobispal el 9 de octubre de 1973. Esta instancia operó desde el principio bajo la cobertura del Arzobispado de Santiago y estuvo constituido por representantes de las iglesias Luterana, Metodista, Bautista, Metodista Pentecostal y Ortodoxa de Antioquía, y además de la Comunidad Judía y de la Unión Evangélica Latinoamericana. Se trató, por tanto, de una iniciativa ecuménica local que desde el comienzo contó con el apoyo de organismos ecuménicos internacionales, en especial, del Consejo Mundial de Iglesias, que prontamente creó una oficina especializada sobre los derechos humanos en Chile. El carácter ecuménico y pluralista del Comité se expresó también en la conformación de los equipos profesionales, pues el trabajo suponía un alto nivel de compromiso personal. Este compromiso por parte de los profesionales era más importante que su condición de creyentes o no creyentes.

Sin embargo, el respaldo de organizaciones internacionales al Comité, se transformó prontamente en un obstáculo que la dictadura no estaba dispuesta a tolerar, así el propio Pinochet advirtió al Cardenal Silva Henríquez que si no se cerraba el comité, lo haría el mismo dictador. De esta manera, en diciembre de 1975 se concreta el cierre del Comité de Cooperación para la Paz. Sin embargo el tesón del Cardenal lo llevó a desafiar abiertamente al régimen, firmando, el 1 de enero de 1976, el decreto que creaba la Vicaría de la Solidaridad como una estructura formal dentro de la institucionalidad de la Iglesia Católica. Esto no significó el fin del carácter ecuménico de la lucha por los derechos humanos, pues los equipos de la Vicaría mantuvieron su carácter pluralista y el apoyo de los organismos ecuménicos internacionales.

Pero si bien las tensiones y presiones que precedieron al cierre del Comité Pro Paz no terminaron con el espíritu ecuménico del trabajo por los derechos humanos, ciertamente llevaron a algunas iglesias (o sectores de ellas) a alejarse de este trabajo y, eventualmente, a apoyar de algún modo al régimen militar. En la práctica, esto produjo una creciente polarización al interior de las iglesias cristianas, que en el caso de algunas iglesias

evangélicas llevó a su división formal. La división de la Iglesia Luterana fue la que tuvo mayor impacto público, pues estuvo asociada a la prohibición militar del reingreso a Chile del obispo Helmut Frenz, con el apoyo abierto de un grupo de miembros de dicha iglesia.

Durante los primeros años del Régimen Militar, las iglesias evangélicas que mantenían una apertura ecuménica estuvieron agrupadas en la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (AIECH). La AIECH defendió la necesaria autonomía de las iglesias respecto del Estado y cuestionó públicamente las pretensiones hegemónicas del Consejo de Pastores de Chile, instancia en la que se habían agrupado los líderes evangélicos que asumieron posturas oficialistas.

Sin embargo, la instancia protestante de mayor relevancia en la lucha contra la dictadura no se constituyó formalmente sino hasta 1985, aunque sus antecedentes pueden remontarse hasta 1981, nos referimos a la poco recordada Confraternidad Cristiana de Iglesias, instancia que nació con la participación de las iglesias Pentecostal de Chile, Metodista, Luterana, Comunidad de Los Hermanos, Sendas Antiguas y Misión Iglesia Pentecostal.

La primera declaración pública de la Confraternidad tuvo lugar incluso antes de su constitución formal, el 16 de abril de 1984, cuando se convoca a una conferencia de prensa en la Iglesia Presbiteriana de calle Almirante Latorre. Toda la prensa, incluida la oficialista, acudió pensando que sería un acto más de los evangélicos en apoyo al gobierno, sin embargo a poco andar de la misma se fue notando un tenor diferente, en efecto, la declaración hablaba sobre la “opresión que día a día vivían los desposeídos y marginados y que se traducían a una vulneración de la dignidad humana”; llamaba también a una “pronta recuperación de la democracia”, enumerando incluso los pasos urgentes para lograr preparar el camino: resolver el problema del exilio, respetar el derecho a disentir, como la legitimidad de las protestas pacíficas “que expresan el cansancio de un pueblo agobiado”; terminar con el proyecto de ley antiterrorista por “legitimar la represión de cualquier tipo de disenso como si fuera terrorismo”.

La tarea desarrollada por la Confraternidad fue realmente notable, más aún si consideramos que, a diferencia de la Iglesia Católica, el protestantismo chileno carecía de una institucionalidad y una jerarquía religiosa de suficiente injerencia –aunque sacerdotes católicos también fueron víctimas de persecución e incluso la muerte como el caso del padre Jarlan en La Victoria–, por ello la presión militar era resentida con mayor fuerza cuando era ejercida sobre iglesias que no contaban con los mecanismos institucionales para hacerles frente. Así varias de las iglesias más insignes dentro de la Confraternidad sufrieron la persecución de sus líderes, allanamientos a algunas de sus dependencias y presiones también del sector oficialista del protestantismo chileno.

En 1986 la Confraternidad dirigió la primera carta abierta al dictador, con un duro contenido de protesta y llamando a la realización de elecciones libres en lugar de un plebiscito. Se cuenta que la guardia de Palacio condujo amablemente a los evangélicos pensando que se dirigían a visitar y a apoyar al general Pinochet, sin embargo al percatarse del contenido diverso de la actividad, la policía no sabía cómo reaccionar y solo condujeron al grupo por la alameda hasta una distancia aceptable de la sede del gobierno.

La vistosidad alcanzada por este organismo lo hizo flanco de duras críticas del gobierno, de parte del propio Pinochet así como de la prensa oficialista que en El Mercurio del 18 de octubre de 1987 se refería a “la explosión protestante”, haciendo referencia a este grupo de iglesias que estarían dominadas por sectores de la izquierda y financiadas internacionalmente por el Consejo Mundial de Iglesias, órgano servil al Partido Comunista, según palabras del propio dictador.

La Confraternidad siguió con sus labores, colaborando como observador y trayendo desde fuera observadores internacionales para el plebiscito de 1988, en coordinación directa con el Comité para Elecciones Libres, siguiendo su tarea durante la transición, la que sin embargo fue disminuyendo caído el régimen, quizá por la falta de un frente común que agrupaba a las iglesias en sus diferencias.

4.- La Doctrina de la Misión Integral.

En nuestro concierto bautista, el Rev. Harold Segura ha desarrollado algunas nociones sobre lo que se conoce como la misión integral, lo que él mismo explica como una forma pedagógica de denominarla, pues la misión es una sola.

El fundamento principal de la misión de la iglesia no es un concepto filosófico, tampoco una construcción teórica y teológica abstracta, es una persona llamada Jesús. David J. Bosch, hablando de esta singularidad de nuestro fundamento misionológico dice: *“No podemos reflexionar con integridad sobre el significado de la misión de hoy sin fijarnos en el Jesús del Nuevo Testamento, precisamente porque nuestra misión encuentra su ancla en la persona y ministerio de Jesús”*, y agrega, citando a Kramm: *“Sólo es posible encontrar un fundamento para la misión con referencia al punto de partida de nuestra fe: la auto-comunicación de Dios en Cristo como la base que lógicamente precede y resulta fundamental para cualquier reflexión subsecuente”*. Jesús es el modelo sin igual de la misión, que es liberadora e integral. Liberadora en cuanto a su propósito que es la libertad de toda opresión (Jn 8.32), e integral en cuanto a su alcance que cubre todas las dimensiones del ser humano (espíritu, alma y cuerpo) y la Creación en general.

Es en el evangelio de Lucas donde encontramos un desarrollo claro del sentido de la misión, pues desarrolla de la manera más profunda y detenida el ministerio de Jesús desde una óptica más teológica y social. Al respecto dice Darío López: *“La perspectiva teológica lucana es bastante clara: Desde el mundo de los pobres se teje una perspectiva integral de la misión cuyo horizonte apunta a una transformación de todas las cosas, se articula un discipulado radical jalonado por una fe inquebrantable en el Dios de la vida, se afirma el valor innegociable de la vida humana como un don de Dios, se construye la paz y se afirma la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios”* Y concluye que *“de esa manera, se ensancha el horizonte misionero abriéndose a nuevas situaciones y se dilata los alcances de la misión liberadora del carpintero de Nazaret”*.

Todas las dimensiones de la existencia humana tienen que ver con nuestro encargo misionero: La dimensión espiritual o trascendente (relación con Dios), la dimensión social (relación individual y social con el prójimo), la dimensión intrapsicológica (relación existencial consigo mismo) y la dimensión ecológica (relación con la Creación). René Padilla nos dice que *“... la misión integral es la misión orientada a la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano, incluyendo su necesidad de Dios, pero también su necesidad de amor, alimento, techo, abrigo, salud física y mental, y sentido de dignidad humana”*. La misión es *“es un ministerio multifacético respecto al testimonio, el servicio, la justicia, la sanidad, la reconciliación, la liberación, la paz, la evangelización, el compañerismo, el establecimiento de nuevas iglesias, la contextualización y mucho más”* según palabras de David Bosch.

Si tuviéramos que definir la concepción de misión integral, podemos recurrir a un concepto entregado por una red cristiana que se aboca a la misiones, la Red Miqueas:

“La misión integral o transformación holística es la proclamación y la demostración del evangelio. No es simplemente que la evangelización y el compromiso social tengan que llevarse juntos. Más bien, en la misión integral nuestra proclamación tiene consecuencias sociales cuando llamamos a la gente al arrepentimiento y al amor por los demás en todas

las áreas de la vida. Y nuestro compromiso social tiene consecuencias para la evangelización cuando damos testimonio de la gracia transformadora de Jesucristo. Si hacemos caso omiso al mundo, traicionamos la palabra de Dios, la cual nos demanda que sirvamos al mundo. Si hacemos caso omiso a la palabra de Dios, no tenemos nada que ofrecerle al mundo. La justicia y la justificación por la fe, la adoración y la acción política, lo espiritual y lo material, el cambio personal y el cambio estructural están unidos entre sí. Ser, hacer y decir están en el corazón mismo de nuestra tarea integral”.

La Misión Integral hace referencia al contenido del evangelio (todo), a los destinatarios del mensaje del evangelio (todos), y a la ubicación histórica de quienes proclaman y reciben el evangelio (aquí y ahora). Podríamos añadir otras dimensiones complementarias. Dimensión antropológica: a todo el ser humano, espíritu, alma y cuerpo; sin descuidar ninguna de sus situaciones en las que se encuentra y vive: familia, escuela, trabajo, sociedad, estructuras y sistemas sociales, entre otras. Dimensión eclesial: todos(as) los creyentes como agentes y protagonistas de la tarea misionera, sin distinción de rangos o de méritos eclesiásticos. Dimensión evangelizadora: proclamar es también vivir y encarnar el mensaje de Jesús ante el mundo. La integralidad evangelizadora incluye la vida, las palabras, las acciones y las señales soberanas de Dios.

Ciertamente, en el campo latinoamericano se trata de una doctrina que está todavía en una etapa inicial de su desarrollo, pues nuestro protestantismo se ha caracterizado por un fuerte énfasis en lo espiritual, entendido solo como la tarea de evangelizar y fundar iglesias, en un sello muy introvertido de las comunidades evangélicas. La presencia social de los protestantes recién se recupera del trauma de las divisiones y crisis en Latinoamérica.

La Misión Integral es una invitación a cambiar las tradiciones unilaterales concentradas en la mera evangelización y comprometernos con otros campos de misión descuidados en nuestras iglesias. En este sentido, es una invitación al cambio interior de nuestras comunidades de fe. Cambiar para ser más fieles a Dios y más pertinentes al mundo en el que vivimos, es un estilo de vida.

5.- Conclusiones.

Nadie puede desconocer el decisivo y fundamental giro en la historia que produjo la Reforma Protestante, así como en su momento no se previeron sus notables consecuencias no solo en lo religioso sino en el devenir del mundo occidental. El haber constituido la doctrina fundadora de las democracias más antiguas, del derecho público moderno y en particular de la teoría de los derechos fundamentales ubica al pensamiento protestante como un tópico de interés que no ha sido estudiado aun en toda su extensión.

En tanto en el concierto chileno podemos decir que pese las notables contribuciones puntuales del mundo protestante, aun no se ha logrado profundizar una doctrina o pensamiento que aborde con sentido integral el contexto que rodea a la iglesia, caracterizándose todavía por las preocupaciones básicas de la evangelización entendida en un sentido aun restringido.

Creemos que la nueva generación de protestantes universitarios y profesionales ha de contribuir a recepcionar en nuestro medio un nivel de teología evangélica más desarrollada y con manifestaciones más concretas en el orden temporal.

Bibliografía

- Arellano, Angélica. *Mutación de la naturaleza jurídica del régimen corporativo de las entidades religiosas en Chile, a partir de la entrada en vigencia de la ley n° 19.638*. Tesis para optar del grado de Licenciado en Cs. Jurídicas y Sociales de la Universidad de Talca. 2007.
- Arrau, Fernando. *El Protestantismo*. Estudio elaborado para la Biblioteca del Congreso Nacional. Santiago. 2002.
- Carvajal, Patricio. *La Reforma Política. Una Introducción al Pensamiento Político-Jurídico del Protestantismo en los siglos XVI y XVII*. En Revista de Estudios Histórico-Jurídicos N° 21. Valparaíso. 1999 (versión en línea Scielo).
- Del Picó Rubio, Jorge (coord.) *Derecho de la Libertad de Creencias*. Santiago, Ed. Abeledo Perrot, 2010.

Del Picó Rubio, Jorge. *Ley de cultos y documentos complementarios*. ICHEH, Fundación Konrad Adenauer. Santiago. 2000

Ossa, Manuel. *Iglesias Evangélicas y Derechos Humanos en tiempos de Dictadura. La Confraternidad Cristiana de Iglesias 1981-1989*. Fundación Konrad Adenauer. Santiago. 1999.

Segura, Harold. *Misión Integral: Jesús modelo incomparable*. Versión en línea en <http://redbautista.ubach.cl/descargas/misi%F3n%20integral%20%20estilo%20de%20vida.pdf>

Sepúlveda, Juan. *La Defensa de los Derechos Humanos como Experiencia Ecuménica*. En Revista Persona y Sociedad, Vol. XVII N° 3. Santiago. 2003.