

Globethics Repository



La "visibilidad" del testimonio del evangelio [The "visibility" of the testimony of the gospel]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Beros, Daniel C.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-19 08:54:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155155



La “visibilidad” del testimonio del evangelio: pistas para una relectura de la Confesión de Augsburgo desde América Latina

Daniel C. Beros

Dedicado con gratitud al Prof. Dr. Hermann Brandt

Resumen: El artículo se propone releer la “Confesión de Augsburgo” preguntando por la relevancia de sus motivos fundamentales en la situación actual del protestantismo latinoamericano. Frente a la crisis de identidad y relevancia de sus iglesias, el autor destaca el potencial liberador del núcleo kerigmático de la “palabra corporal-encarnada” destacado en la confesión, señalando algunas pistas de concreción en el testimonio de la iglesia.

Abstract: The article is a rereading from Latin America of the main issues in the Augsburg Confession. In front of the crisis of identity and relevance in the churches, the author highlights the concept of liberation inside the Confession and offers ways for the testimony of the church.

Las iglesias enraizadas en la Reforma del S. XVI conforman una minúscula minoría en el marco del cristianismo latinoamericano. En un continente marcado por el catolicismo romano, tradicionalmente hegemónico —pero cediendo espacio frente a una creciente presencia pentecostal y neopentecostal—, las iglesias protestantes “históricas” tienden a pasar desapercibidas. Las razones de tal “invisibilidad” radican no sólo en el número relativamente pequeño de su membresía y/o en el poco peso específico de sus instituciones, sino ante todo en la profunda crisis de identidad (y relevancia) que marca su vida y testimonio en la actualidad. Dicha crisis se manifiesta —entre otras cosas— en cierta inclinación a asumir acríticamente elementos del mensaje y de las estrategias misioneras e institucionales realizadas

* **Palabras clave:** Teología. Confesión de Augsburgo. Protestantismo latinoamericano. Ética política.

Keywords: Theology. Confession of Augsburg. Latin-American Protestantism. Ethic.

por los modelos dominantes "exitosos" de uno u otro signo, y en la falta de energía para recuperar con lucidez sus ricas tradiciones teológicas y espirituales, haciéndolas fructíferas de cara a los enormes desafíos frente a los que se ven colocadas, en un continente marcado por múltiples formas de violencia.

La próxima conmemoración del 475 aniversario de la "Confesión de Augsburgo" (CA) nos da ocasión de "hacer memoria", de volver a escuchar a aquella primera generación protestante en su esfuerzo por dar testimonio de la verdad del evangelio, como miembros de la iglesia universal. Con el presente artículo, nuestro cometido será rescatar algunos de los motivos y decisiones centrales plasmados en la CA, preguntando por su relevancia actual para la situación de las iglesias latinoamericanas.

El lugar histórico de la Confesión de Augsburgo

En torno a 1530 la situación de los evangélicos en el "Sacro Imperio Romano-Germánico" se había vuelto crítica y peligrosa: no sólo a causa de la decisión de renovar las resoluciones de la Dieta de Worms (1521)¹, adoptada por la mayoría católico-romana en la Dieta de Speyer de 1529², sino también debido a que, tanto la victoria sobre Francia y las fuerzas papales como la contención de los turcos en su avance sobre Viena, le daban al emperador "manos libres" para volcar sus fuerzas a disciplinar al movimiento reformador³.

De allí que los príncipes y estamentos que impulsaban en sus territorios las reformas eclesiásticas ligadas a la predicación evangélica irradiada desde Wittenberg (Sajonia Electoral), vieran en el tono conciliador de la convocatoria lanzada por Carlos V a zanjar las diferencias en materia religiosa "en amor y benevolencia"⁴, la posibilidad de negociar un acuerdo que evitara el conflicto bélico. De allí

1 En dicha ocasión el Papa y el emperador habían decidido excomulgar a Martín Lutero como hereje y condenarlo a muerte, prohibir y quemar públicamente sus escritos y reprimir al joven movimiento evangélico.

2 A partir de entonces los evangélicos comenzaron a ser calificados como "protestantes". El argumento que esgrimieron los los partidarios de la reforma para defender su posición minoritaria en dicha asamblea se basó en el principio de que "en las cosas que tienen que ver con el honor de Dios y la salvación y bienaventuranza de nuestras almas cada uno debe dar cuenta ante Dios por sí mismo". Cf. Franz Lau: Art. "Speyer", en: *EKL* (1955 ss.), Tomo III, col. 1083 s.

3 En este contexto se inscriben los esfuerzos de los príncipes y ciudades evangélicas por constituir una asociación militar defensiva, en cuyo marco se desarrollaron diversas iniciativas en la búsqueda de un consenso confesional (en cuestiones doctrinales) y sobre la delicada cuestión del "derecho de resistencia" (la pregunta por las condiciones que legitimarían la eventual resistencia armada frente a la autoridad del emperador). Las mismas se concretaron luego del fracaso de las negociaciones en la Dieta de Augsburgo, dando lugar a la constitución de la Liga de Esmalcalda, en 1531.

4 Dicha opción fue asumida por Carlos V luego de que fracasaran sus gestiones para mover al Papa Clemente VII a convocar a un concilio general (temido por Roma como grave amenaza a sus intereses) y de que descartara la alternativa de convocar a un concilio nacional germano (evitado por el emperador por temer el afianzamiento de los poderes territoriales locales). Cf. Heiko Oberman, „Vom Protest zum Bekenntnis. Die Confessio Augustana: Kritischer Maßstab wahrer Ökumene", en: del mismo, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pg. 209 s.

su intención de minimizar el alcance del disenso con Roma⁵, diferenciándose a la vez de las corrientes más radicalizadas — con respecto a los zuinglianos, ante todo por la diferencia en la comprensión de los sacramentos (“interpretación simbólica”)⁶; con respecto a anabautistas y “entusiastas”, entre otras cosas, por su posición frente al orden civil (separación tajante entre la “verdadera iglesia” y “el mundo”)⁷.

Dado que Lutero, por estar proscrito, tuvo que permanecer a resguardo en la fortaleza de Coburg, el liderazgo teológico de los protestantes fue asumido por Felipe Melancton. Su intención original, de cara a las negociaciones, era restringir la discusión al ámbito de la reforma eclesial (una necesidad reconocida también entre los católicos y por el propio emperador). Sin embargo, en mayo de 1530, a penas llegada la delegación a Augsburgo, ciudad imperial escogida como sede del encuentro, dicha intención tuvo que ser modificada. La masiva acusación de herejía elevada por Juan Eck, líder de los teólogos controversistas católicos, mostró la necesidad de articular una defensa más profunda de la teología evangélica, que probara la ortodoxia de sus fundamentos doctrinales⁸.

El esfuerzo desplegado por Melancton y el grupo de teólogos protestantes durante algo más de un mes —en contacto con Lutero a través de permanentes misivas— dio lugar a un texto que, como lo expresa el versículo bíblico que encabezó su primera versión latina (Sal 119: 46), se comprendía a sí mismo como una “confesión de fe”. Sin embargo, su función como base de negociación político-

5 Al cierre de la primera parte de la CA, dedicada a tratar los principios doctrinales en que (supuestamente) existía una base de consenso con la iglesia romana, Melancton afirmará que “...en realidad, la disensión y la disputa se refieren mayormente a ciertas tradiciones y abusos...”. Bien es cierto que la frase puede ser interpretada como una “ficción política” (F. Mildenerberger) en vistas del objetivo apologético y conciliador que movía al reformador. Sin embargo, cabría preguntarse, como sugiere H. Oberman, en qué medida dicha afirmación de la CA expresa algo más: el desafío lanzado a la iglesia papal de la época de asumir la enseñanza doctrinal del texto confesional como expresión del dogma de la indivisa iglesia universal. Cf. op. cit, pg 217 s.

6 Ulrico Zuinglio hizo llegar a la Dieta de Augsburgo un texto confesional propio (su *Fidei ratio*). Un grupo de ciudades de la Alta Alemania —lideradas por Estrasburgo, donde actuaba el reformador Martín Bucero— presentó por su parte la *Confessio tetrapolitana*.

7 La Dieta de Speyer de 1529 había librado un mandato contra los anabautistas que dictaba la pena de muerte obligatoria para los mismos. La única prueba necesaria para comprobar el delito de herejía (fijado por el antiguo Código de Justiniano) era el rebautizo. La adhesión de los territorios evangélicos a dicho mandato (si bien menos consecuente y rigidamente aplicado que por parte de autoridades católicas) representa un hecho que no debe ser olvidado. Pues el mismo pone de manifiesto la inconsecuencia que en este caso concreto caracterizó la posición de los reformadores, haciendo valer para sí el principio de la propia responsabilidad frente a Dios en cuestiones de fe, sin sostenerlo para con los anabautistas — lo cual tuvo gravísimas consecuencias para la vida de cientos de cristianas y cristianos sinceros. Al respecto ver: Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer: Geschichte und Deutung*, Berlin: EVA, 1987.

8 Para la exposición y defensa de la reforma eclesial introducida en Sajonia, los teólogos evangélicos contaban como base, entre otros, los así llamados “Artículos de Torgau” (Marzo de 1530), mientras que para la fundamentación dogmática recurrieron ante todo a los “Artículos de Schwabach” (de Junio/Julio de 1529) y a los “Artículos de Marburgo” (Octubre de 1529). Cf. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Reformation und Neuzeit* (Tomo 2), Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlag, 2001 (2da Edición), pg 378.

religiosa por parte de los príncipes y ciudades que la asumieron, hizo de la Confesión un texto de carácter híbrido, producto de las opciones políticas del momento y de la intención de afirmar una serie de principios irrenunciables desde el punto de vista evangélico⁹.

En el contexto de la fría lucha de intereses, Lutero había animado a Melancthon, mucho más dispuesto a ceder posiciones, a no renunciar al evangelio, a no dejar que la lógica de la transacción política degradara la Confesión de Augsburgo a un mero "Programa de Augsburgo". Al manifestarle en una misiva al príncipe elector su aprobación básica a la CA ("me gusta mucho y no sabría que cambiar o mejorar en ella"), Lutero no deja de mencionar críticamente que "yo no puedo pisar tan suave y silenciosamente". Con todo, el hecho fundamental, también para él, fue que en esa asamblea política, se había llegado a predicar el evangelio públicamente: Dios hizo posible "abrir a nuestra confesión la puerta del emperador y de los príncipes"¹⁰.

*El texto de la Confesión Augustana*¹¹

La confesión comprende un total de 28 artículos: 21 artículos "sobre fe y doctrina" y otros 7 artículos "en controversia, donde se detallan los abusos que han sido corregidos"¹².

9 Seguimos en este aspecto la opinión de Friedrich Mildenberger, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart y otras, Kohlhammer, 1983, pg 22 ss.

10 Citado en: Heiko Oberman, op. cit. pg 210 s.

11 La delegación evangélica presentó dos versiones de la confesión, una en alemán (destinada a la lectura ante el emperador, que tuvo lugar el 25 de Junio de 1530) y otra en latín (destinada a la discusión teológica erudita). Los textos originales no se han conservado, por lo que se tuvo que llegar a una reconstrucción de su contenido a través de copias confiables. Ambas versiones presentan una serie de diferencias y matices que en la historia de la recepción de la CA dieron lugar a importantes divergencias confesionales (disputa entre "filipistas" y "gnesioluteranos", etc.). Dichas divergencias fueron profundizadas a partir del tratamiento dado por Melancthon al texto, al que —a pesar de su carácter oficial— siempre consideró como obra propia, retrabajándolo permanentemente. Así, a la primera edición oficial de la CA de 1531, conocida como "*Editio Princeps*", siguieron varias ediciones modificadas. Por su función en las discusiones de política eclesial de la época, la versión de mayor importancia fue la edición latina de 1540 (conocida como CA "*Variata*"), fuertemente modificada en lo estilístico y dogmático. Cf. EKD (l.d.): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (4ta Edición); Rudolf Mau (Ed.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bielefeld, Luther Verlag, 1997, Tomo I; S. ed., *La Confesión de Augsburgo*, Buenos Aires, El Escudo, 1971 (LCA). Las citas de la CA en alemán y latín corresponden a BSLK; las citas en español a LCA. La numeración entre corchetes indica respectivamente el número de página.

12 Al conjunto antecede además un prólogo en que las autoridades firmantes de la CA dejan en claro que, de no alcanzar un acuerdo con la parte oponente en buenos términos, llevarán su causa a un futuro concilio eclesial y no acatarán lo que eventualmente decida la Dieta. De tal modo, indirectamente, rechazan el rol de juez supremo que de hecho reclamaba para sí el emperador, también en cuestiones de fe.

Su disposición y la estructura argumentativa se explica tanto por las alternativas político-eclesiásticas que sucedieron a la elaboración del texto y su intención apologética de fondo (ver arriba), como por los motivos teológicos que definen el contenido e identidad de su mensaje. Así es como, orientándose en los credos ecuménicos, la CA desarrolla una sistemática de la historia de la salvación que presenta los temas doctrinales específicamente evangélicos como expresión de la tradición de la iglesia antigua, y a las modificaciones introducidas en la vida eclesiástica como su consecuencia directa (lo cual es documentado con diversas citas de los Padres de la Iglesia). A la vez, el dogma de la iglesia antigua, que provee el marco general, es interpretado a través del criterio articulado por la doctrina evangélica de la justificación (donde la Sagrada Escritura es establecida como su verificación última y decisiva — sin que el principio escriturístico llegue a ser explícitamente tematizado).

Limitándonos a destacar solo algunos de los motivos y particularidades del texto confesional cabe notar que la exposición de la doctrinas trinitaria (CA 1) y cristológica (CA 3) fundamentan e introducen la perspectiva soteriológica dominante. Así es que CA 3 subraya que la obra de Cristo fue realizada “con el fin de ser un sacrificio, no sólo por el pecado hereditario, sino también por todos los demás pecados” [14]. Con ello se deja sentada una interpretación clave en vistas a la doctrina de la justificación (CA 4) y a la comprensión de la misa (CA 24): la obra salvadora de Dios en Jesucristo es íntegra, total y exclusiva.

En CA 2 la condición pecadora del hombre es descripta con precisión y radicalidad, al ser caracterizada como carencia “de temor de Dios y de confianza en Dios” y como un estar desde el vientre materno “llenos de malos deseos e inclinaciones” [13]¹³. Sobre dicho trasfondo en CA 4 se afirma que “no podemos lograr el perdón del pecado y la justicia delante de Dios mediante nuestro mérito, obra y satisfacción, sino que obtenemos el perdón del pecado y llegamos a ser justos ante Dios por gracia, por causa de Cristo mediante la fe” [14] (“...*gratis iustificentur propter Christum per fidem...*” [56]). Si bien la formulación no tiene la fuerza evocativa y la riqueza de matices que caracterizan el lenguaje de Lutero, expresa correctamente el núcleo del mensaje evangélico (evitando el *sola fide*, irritante a oídos de los controversistas católicos).

En CA 5 tiene lugar la característica concentración de la teología luterana en su descripción del “cómo” de la justificación: la misma es obra del Espíritu Santo a través de los “instrumentos” de la Palabra y los Sacramentos. Dios ha querido manifestar su amor llamando a la fe por medio de la “palabra corporal-

13 “...*sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia...*” [53]

encarnada" (*leiblich Wort*) del ministerio de la predicación¹⁴. Una "espiritualidad" verdadera —en el sentido de vida en y según el Espíritu de Jesús— es imposible sin aceptar la "materialidad" instituida por Dios —cuya realidad primaria y fundamental ha tenido lugar justamente en Jesucristo, el verbo encarnado¹⁵. En ello se expresa su libre iniciativa en favor del ser humano pecador y su misericordiosa condescendencia (en sentido de Fil 2:5 ss)¹⁶.

Luego de subrayar que esa fe "debe producir buenos frutos y buenas obras y que se deben realizar toda clase de buenas obras que Dios haya ordenado, por causa de Dios" (CA 6 [14])¹⁷, la confesión trata de la eclesiología (CA 7 y 8). Allí no sólo se recoge la noción evangélica fundamental de la iglesia como "asamblea de todos los creyentes, entre los cuales se predica genuinamente el evangelio y se administran los sacramentos de acuerdo con el evangelio" [15]¹⁸. Además se establece que para la (verdadera) unidad de la iglesia "es suficiente" (*satis est*) un acuerdo fundamental en la doctrina del evangelio y en la administración de los sacramentos. Frente a este criterio central, las "tradiciones" y

14 Coincidimos con Gunther Wenz cuando sostiene que el tema central de CA 5 no es tanto "el oficio de la predicación", como parece sugerirlo su título, sino "el actuar del Espíritu Santo en Palabra y Sacramentos". La mención que se realiza al ministerio está ligada sobre todo a la comprensión del evangelio como acontecimiento y realidad viviente, sin que la cuestión del ministerio eclesiástico llegue a ser un tema en sí (como lo es en CA 14); cf. del mismo, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin - New York, de Gruyter, 1996, Tomo 1, pg 585 ss. No obstante cabe llamar la atención sobre la diferencia que presentan la versión alemana y la latina del artículo en lo que atañe a este punto, en tanto, en la primera, la institución divina del ministerio es explícita, mientras la segunda omite dicha precisión ("*...Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigamt eingesetzt Evangelium und Sakrament geben...*" / "*...Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta...*") [58]). Si bien ello parece responder a razones estilísticas, que no impedirían inferir en la versión latina el mismo sujeto instituyente, cabe recordar que diferencias similares han dado lugar en la historia de la recepción del texto a profundas divergencias confesionales (como en el caso de CA 10, que tematiza la Santa Cena). Aquí podrían surgir distintas interpretaciones sobre el origen y el carácter del ministerio: divino o eclesial-comunitario. En Lutero las dos líneas interpretativas se interpenetran (no sin tensiones): el ministerio de la palabra y la administración de los sacramentos es una institución divina encomendada a toda la comunidad eclesial (y no a uno de sus miembros; ello fundamenta precisamente el "sacerdocio universal de todos los creyentes" — un tema no formulado explícitamente en la CA! —, don de Dios que se concreta para cada cristiano/a mediante el bautismo). Como parte de ese encargo a la Iglesia, Dios llama a través de su comunidad, que "ordena" a quienes han de servirle ejerciendo dicho ministerio públicamente (CA 14: "*rite vocatus*" [69, 4 s]). Cf. Werner Elert, *Morphologie des Lutherismus*, München, Beck'sche Verlag, 1958, Tomo 1, pg 297 ss.

15 La insistencia en este aspecto central del mensaje se da en el contexto de la polémica contra "anabautistas y otros que enseñan que sin la palabra externa del evangelio obtenemos el Espíritu Santo por disposición, pensamientos y obras propias" [14].

16 El carácter gratuito, exclusivo y libre del don salvífico, no disponible a esfuerzo humano alguno, es subrayado mediante la afirmación de que la donación del Espíritu tiene lugar obrando la fe "donde y cuando le place, en quienes oyen el evangelio" ("*...wo und wenn er will...*" / "*...ubi et quando visum est Deo...*") [58].

17 La expresión "debe" introduce un matiz distorsivo (por legalizante) en la descripción de la relación entre fe y buenas obras, la referencia al mandamiento de Dios, en cambio, subraya apropiadamente donde radica el sólido fundamento de la vida cristiana.

18 "*...Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta...*" [61]

“ceremonias humanas” en la iglesia tienen un rango subordinado, que no debe dar lugar a divisiones¹⁹.

Los Artículos 9 a 13 tratan sobre los sacramentos, definidos en CA 13 como “señales y testimonios de la voluntad divina hacia nosotros para despertar y fortalecer nuestra fe” [16]²⁰. Su correlato necesario es la fe que presta confianza a la promesa de Dios, que los sacramentos “muestran y ofrecen”²¹. Sin polemizar sobre el número de los sacramentos (7 según la doctrina católico-romana), se menciona como tales al bautismo (CA 9 rechaza a quienes niegan el bautismo de niños — una cuestión sumamente candente en la época, por sus implicancias político-jurídicas en el contexto de persecución a los anabautistas), la santa cena (CA 10 rechaza a quienes niegan la presencia real de Cristo) y la confesión (CA 11 sostiene como necesaria la confesión privada pero se niega la necesidad de enumerar en ella todos los pecados)²².

La institución divina del Estado y el gobierno civil es tematizada por CA 16. Los cristianos pueden y deben participar en él, según su vocación, pues la justicia del evangelio no anula sino que confirma como “buenos” los órdenes creados por Dios, como ámbitos donde los “justificados” están llamados a servir al prójimo, “a ejercer la caridad”²³. Sin embargo, la obediencia a las autoridades civiles y a las leyes es condicionada al hecho de que su acatamiento sea posible sin pecado (*nisi cum iubent peccare* [71]). La CA hace valer en caso contrario la *clausula petri*: “obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5: 29).

Antes de cerrar el presente repaso puntualizaremos apenas dos de los temas discutidos en la segunda parte de la CA —que trata de los “abusos”—: la misa y la potestad de los obispos.

19 En esta precisión radica el enorme potencial ecuménico de la CA y su capacidad de posibilitar la legítima expresión de las identidades culturales regionales y de tradiciones particulares — en tanto “puedan realizarse sin pecado y... sirvan para mantener la paz y el buen orden en la iglesia” (CA XV [16 s.]). Con respecto a la formulación de CA 7 y 8 cabe descartar que evita mencionar temas controversiales como el de la autoridad del Papa y de los concilios, entre otros. Este tipo de cuestiones centrales, no discutidas en el texto, son las que Lutero ve “silenciadas” al expresar sus críticas a la CA.

20 “...sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur...” [68]

21 De ese modo se deslindan posiciones sobre todo con respecto a la comprensión de Zuinglio, presupuesta en CA 13. De hecho, el reformador suizo, en su *Fidei ratio*, sostendrá que “los sacramentos son dados como testimonio público de la gracia, que a cada quien, en forma personal, ya le fue concedida con anterioridad” (“*Die Sakramente werden zum öffentlichen Zeugnis der Gnade gegeben, die jedem schon vorher persönlich zuteil geworden ist*”); Cf. Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz (ed.), *Huldrych Zwingli Schriften*, Zürich, TVZ 1995, Tomo 4, pg 115 [La traducción del alemán es nuestra]

22 En la doctrina y práctica posterior de la iglesia el número de tres sacramentos no se sostuvo, siendo considerados como tales sólo el Bautismo y la Santa Cena. En ese sentido fue de peso el punto de vista de Lutero, quien enfatizó que el sacramento es constituido no sólo por el expreso mandato divino y la promesa unida al mismo, sino también por el signo externo (agua; pan y vino), no dado en el caso de la confesión.

23 “...Interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem...” [71].

En CA 24, apelando a la autoridad de la Escritura (Heb 10), se vuelve a retomar la afirmación central en cuanto a que "no hay sacrificio alguno por el pecado original y otros pecados fuera de la única muerte de Cristo" [26]²⁴. La misa no fue instituida como sacrificio expiatorio por los pecados propios y ajenos, como una acción dirigida desde el hombre hacia Dios, sino por lo contrario, como don de Dios a los hombres (cf. CA 13). El sacramento nos fue dado "con el fin de despertar nuestra fe y de consolar nuestras conciencias" [26]²⁵. De allí que en los territorios evangélicos las misas privadas y votivas fueran suspendidas.²⁶

Por otra parte, CA 28 establece que la potestad de los obispos, según el evangelio, radica en el encargo de predicar el evangelio, perdonar o retener los pecados, en la administración de los sacramentos, juzgar la doctrina y rechazar lo que sea contrario al evangelio, excluyendo de la comunidad cristiana a los impíos manifiestos "sin usar del poder humano, sino sólo por la palabra de Dios" [37]²⁷. Es por ello que el poder civil y el eclesial no deben ser confundidos o mezclados uno con otro. Los obispos que ejercen simultáneamente una función de gobierno civil no lo hacen por derecho divino, sino por derecho humano e imperial. Por otra parte, la congregación debe obedecerles en tanto no "enseñen, ordenen o instituyan algo contrario al evangelio" [37]; frente a la opinión de que los obispos tienen autoridad de elevar ciertas costumbres y opiniones humanas a la condición de leyes (con lo que destruye la exclusividad salvífica de la obra de Cristo, se hace de las obras un mérito y se oscurece el verdadero mandamiento divino) CA 28 afirma la necesidad de "retener en la cristiandad la doctrina de la libertad cristiana... (...) pues es preciso preservar el artículo principal del evangelio, de que obtenemos la gracia de Dios por la fe en Cristo sin nuestro mérito y que no la merecemos mediante actos de culto establecidos por los hombres" [39]²⁸.

24 "....daß kein Opfer für Erbsünde und andere Sünde sei dann der einige Tod Christi, zeigt die Schrift an viel Orten an..." [93]

25 "...ut fides... recordetur, quae beneficia accipit per Christum et erigat et consoletur pavidam conscientiam..." [94]

26 La negación del carácter sacrificial de la misa significó un cuestionamiento radical, en un punto neurálgico del sistema de mediación salvífica de la iglesia medieval (que representaba una enorme fuente de recursos financieros para la misma). Lutero, en los "Artículos de Esmalcalda", luego de tratar sobre la justificación por la fe, pasa inmediatamente a discutir la cuestión de la misa. El reformador ve en su interpretación sacrificial el motivo decisivo de disenso con la iglesia medieval y afirma que "donde la misa caiga, también cae el papado" ("*Wo die Messe fällt, so liegt das Papstum*"). Citado en: Friedrich Mildenberger, op. cit., pg. 89. Además, ver allí mismo las valiosas apreciaciones del autor sobre la comprensión católica y evangélica del sacramento.

27 "...ohn menschliches Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort..." / "...sine vi humana sed verbo..." [124]

28 "...necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana... necesse est retinere praeceptum evangelii locum, quod gratiam per fidem in Christum consequamur; non per certas observationes aut per cultus ab hominibus institutos..." [128 s.]

Pistas para una relectura de la Confesión de Augsburg desde América Latina

Al preguntar por la relevancia actual para las iglesias latinoamericanas de la tradición teológica y espiritual plasmada en la CA, nos limitaremos apenas a destacar una cuestión clave: la de la constitutiva “visibilidad” del testimonio del evangelio.

Lo que queremos decir al hablar de visibilidad comienza a ganar contornos precisos al recordar el lema bíblico antepuesto al texto confesional por sus autores: “hablaré de tus mandatos ante los reyes y no me avergonzaré” (Sal 119: 46). El mismo señala una dimensión esencial de la existencia cristiana, de la vida y misión de la Iglesia: la del testimonio público y profético (“ante los reyes”) de la voluntad de Dios (“tus mandatos”) para con su humanidad y para con su creación toda.

El acontecimiento fundante y criterio decisivo de dicha visibilidad está dado por lo que CA 5 llama “palabra externa” (*verbum externum*) o “palabra corporal-encarnada” (*leibliches Wort*). Esa palabra remite a la fe de la Iglesia a un acontecimiento concreto en el espacio y en el tiempo, no dispuesto ni condicionado por ella, sino instituido y dado por Dios, en su soberana y misericordiosa voluntad: en primer término, a la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. La fe vive de aceptar el “lugar” que Dios ha escogido para él y los suyos en esa historia al encarnarse hasta la Cruz. Fuera de esa palabra histórico-escatológica de juicio y de gracia —extraña, contraria y por ello “externa” a las palabras de condena y muerte que pronuncia el ser humano en tanto pecador— solo hay lugar para una vida en des-gracia. La predicación y los sacramentos posibilitan y concretizan la existencia ex-céntrica de la fe como creación del Espíritu de Dios, una vida en gracia, partícipe de la historia liberadora y regeneradora de Dios con su pueblo. “Justificación”, a partir del anuncio del perdón y la gracia divina “por causa de Cristo mediante la fe” (CA 4) y “santificación” (CA 6), que tiene lugar en el encuentro y el servicio al prójimo hambriento y desnudo, sediento y enfermo, sin techo y prisionero (Mt 25: 31ss), tienen un mismo origen y fundamento en la obra de la Palabra “hecha carne”, que se manifiesta al mundo (y a su iglesia!) a través de su testimonio “encarnado”, visible.

En un continente marcado por el hambre y la explotación de sus mujeres y hombres, niños y ancianos, pero también de los dones de la creación, de sus “recursos naturales”, recordar con la CA el carácter esencialmente “visible” del testimonio del evangelio a través del criterio señalado por la “palabra corporal/externa”, implica subrayar la indisoluble e irrenunciable unidad entre evangelización y diaconía en la misión de la iglesia. Solo una iglesia dispuesta a dejar que Dios, a través del verbo encarnado, le diga cuál es su lugar en la sociedad y en la historia

sirve a la misión redentora de Dios en su mundo y creación y no a su propia autojustificación institucional; solo una iglesia que se deja conducir allí donde Dios quiso y quiere obrar su obra redentora —a través del Crucificado, y por ello: junto a los pobres y olvidados, junto a los violentados y sufrientes de este continente, en la lucha por la integridad de su creación explotada— proclamará verdaderamente a Aquél que es la "piedra que los constructores" de nuestras sociedades injustas desecharon y, sin embargo, es la "piedra fundamental" (cf. Sal 118: 22): oferta cierta, "visible", de vida salva, plena *para todos*.

La "palabra corporal-encarnada" expresa, fundamentalmente, la unidad de la obra del Dios trino: del Dios Creador, Redentor y Santificador. Una obra que Dios realiza mediante la institución de sus tres *ordinationes* o "jerarquías": *oeconomia/economía*, *politia/Estado*, y *ecclesia/iglesia* (CA 16)²⁹. Dichos órdenes "buenos", creados conjuntamente con el hombre, son "ayudantes de Dios de igual valor". En ellos "...se abre paso el reino de Cristo contra el mundo en el mundo..."³⁰. El hombre que vive de su propia "justicia" (es decir: de *su* modo de ver y juzgar sobre la realidad) necesariamente actúa "abusando" del prójimo y de los dones de la creación, de quienes se apropia y termina victimizando en vistas de sus fines particulares. Es por ello que a través de los mencionados "poderes"³¹ el Dios trino lleva adelante su obra sustentadora y liberadora en el horizonte del Reino "que viene". Quienes ya no viven de su justicia, sino de la *iustitia aliena* en *Christo*, son llamados a cooperar con Dios mediante el servicio corporal-visible a la "justicia civil" desde su propia vocación y "oficio", de modo que los dones de su creación lleguen a quienes tienen que llegar — en vistas del advenimiento pleno y definitivo de Aquél que es el "pan de vida" (Jn 6: 35).

En el contexto de sociedades marcadas por el dictado autoritario de los poderes particulares que controlan y se apropian de los bienes de la economía, recordar con la CA el mandato específico del Dios trino en los órdenes creados, a través de los que él mismo quiere llevar adelante su obra creadora y redentora, significa reconocer que la vocación de los cristianos ha de expresarse en una práctica de lucha por una más justa distribución de los bienes de la creación y la cultura, en que se manifieste "visiblemente" la dignidad que Dios concediera en Cristo a cada una de sus hijas e hijos en este continente. En la lucha por un reconocimiento

29 Sobre la "doctrina de los tres órdenes" (*Dreiständelehre*) ver p. ej. Werner Elert, op. cit. Tomo 2, pg. 49 ss.

30 Cf. Ernst Wolf, „Politia Christi – Das Problem der Sozialethik im Luthertum“, en: del mismo. *Peregrinatio I*. München, Kaiser, 1962, pp. 214-242; aquí: pg. 232 s.

31 Para Lutero, las respectivas concreciones de dichos órdenes no son sino *larvae*, "máscaras" del obrar divino y no su manifestación directa y "transparente". En tanto órdenes creados, en los que el pecado no dejará de manifestar su propia lógica y poder hasta el establecimiento definitivo "de nuevos cielos y nueva tierra", los mismos permanecen ambiguos, espacios de "lucha", de contradicción, entre el *regnum christi* y el *regnum diaboli*. Cf. *Ibid.*, pg. 236.

colectivo del derecho a la vida de los millones de personas que viven en la miseria y la desesperanza, en la búsqueda de extender la capacidad de nuestras sociedades (y sus instituciones) de disponer los medios necesarios para alcanzar salario, escuela y hospitales dignos para su población, con su trabajo cotidiano y honesto para la "casa" (*oikos*) y el bien común, han de dar la gloria a Dios antes que al Mamón (Mt 6: 24b).

De acuerdo con la tradición teológica reflejada en la CA, en el "servicio político" a la obra de Dios en el mundo, a través de sus "buenas obras" en el ámbito de la economía y de la política, los cristianos reconocen la justificación y la justicia de la creación en su existencia concreta (cf. Gn 1: 31; Col 1: 15 ss): "...La obediencia de la fe toma en serio al mundo en su mundanidad; ella sabe que en los "negocios temporales" se produce la venida del Reino de Dios. Ella le dice sí al mundo porque conoce el peligro amenazador del abuso del mundo para la decisión en contra de Dios..."³². Ahora bien, por causa de ese potencial "corruptor" de la buena creación y de los dones de Dios por parte del "hombre natural", es que la CA insiste en la necesaria distinción entre los dos modos de gobierno divino en la historia y su modo específico de intervención en ella: el espiritual, ejercido por el único poder de la palabra del evangelio, y el temporal, ejercido mediante la ley y los medios coercitivos ligados a ella (un aspecto desarrollado explícitamente sobre todo en CA 16 y en CA 28) — sin separalos: ambos modos de "gobierno" son expresiones del amor de Dios.

En medio de países en cuyos Estados se han enquistado verdaderas corporaciones mafiosas, que "trafican" con la cuota de poder que sus instituciones ofrecen, para servir a intereses particulares a costas del sacrificio de las mayorías, recordar con la CA a las iglesias y a los cristianos el carácter esencialmente "visible" de la proclamación del evangelio, será señalar al ámbito de la discusión y de lucha activa en y por la "*res publica*", por el derecho y la justicia, por un verdadero ejercicio democrático de los poderes del Estado, como aquél espacio donde el Dios trino quiere ser servido y alabado; será recordar que la iglesia no es el conventículo de los "puros" y "santos", que monopolizan el amor de Dios para sí, mientras abandonan al resto del mundo a las llamas del infierno; que la iglesia no está llamada, a semejanza de las corporaciones mafiosas, a disputar una porción de poder dentro y a costas del Estado, para servirse a sí misma, sino que respetará la dignidad y el mandato específico recibido por aquél de parte de Dios, recordándoles permanentemente a quienes tengan la responsabilidad de ejercerlo, de quién y para qué han recibido dicho encargo: "hablaré de tus mandatos ante los reyes y no me avergonzaré" (Sal 119: 46).

32 Ibid, pg. 239.

Quienes hace 475 años confesaron su fe como parte de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica con las palabras de la Confesión de Augsburgo, dieron testimonio del consuelo y la vocación que encontraron en el mensaje liberador de la "palabra corporal-encarnada" del Evangelio. De ese modo han señalado el desafío y la promesa permanente que la "visibilidad" de Dios en el mundo significa para la Iglesia, que —como en el caso concreto del protestantismo latinoamericano— corre el peligro, o bien de aceptar y contentarse con la "invisibilidad", o bien de asumir una forma de "visibilidad" contraria al evangelio de la cruz (cf. Mt 5:14 ss; 1. Cor 1: 8 ss).

Fecha de recepción: 21.3.05

Fecha de aceptación: 12.5.05

Daniel Carlos Beros es pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Doctor en Teología (Universidad de Erlangen-Nürnberg / Alemania) y es profesor invitado en el Dpto. de Teología Sistemática del I.U. ISEDET.



Los evangélicos en el diccionario de la Real Academia Española

Plutarco Bonilla A.

Resumen: se analizan palabras con contenidos teológicos o relativos a las Iglesias evangélicas tal como aparecen en el Diccionario de la Real Academia de la lengua castellana. Se demuestra que en sus definiciones aún hay prejuicios y falta de comprensión respecto del cristianismo no católico.

Abstract: The article analyzes key words related with the Evangelical and Protestant Churches as they appear in the official Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. The author shows that still remains in his definitions prejudices and lack of understanding of the non Catholic Christianity.

Cambios...

Lo leímos por primera vez en la información entregada el 14 de noviembre del 2001 por la Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC). Poco después, en el número de diciembre, la excelente revista noticiosa *Nuevo siglo* (publicada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias) presentó la misma noticia en forma resumida. Según el decir de estos medios de comunicación, “La vigésima segunda edición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (DRAE) ha eliminado acepciones injuriosas para los creyentes protestantes”.

Y la ALC amplía la nota informativa, citando de la misma fuente (o sea, de la agencia evangélica ICPress), con los siguientes datos: “La edición más reciente del *Diccionario de la Lengua* ya no define luteranismo como ‘secta de Lutero’, acepción que han venido manteniendo las sucesivas ediciones del Diccionario hasta su vigésima primera edición de 1992. Ahora luteranismo es definido como

* **Palabras clave:** Diccionario de la Real Academia Española. Evangélicos. Protestantes.

Keywords: Diccionario de la Real Academia Española. Evangelicals. Protestants.

doctrina de Martín Lutero, a quien se le añade además la ‘honra’ de ser presentado como reformador protestante alemán del siglo XVI”.

Este cambio en la definición de “luteranismo” se ha interpretado de diversas maneras. Algunos, identificados en su mayoría con el movimiento protestante, lo han visto como gesto reivindicativo y corrección —tardía, sin lugar a dudas, pero corrección al fin— de una injusticia secular. Pero ¿fue esa la verdadera intención de la Real Academia Española? ¿O hay, al contrario, algún otro problema de fondo que subyace a este gesto simbólico y que no ha sido resuelto del todo, ni en el DRAE ni por los más altos estratos académicos de la docta institución?

En el presente artículo —que solo tiene carácter de esbozo o de borrador—, recogemos unas pocas notas que hemos venido pergeñando ocasionalmente en estos últimos tiempos. Algunas de las observaciones que siguen —en realidad, pocas— las hemos compartido con la propia Real Academia, gracias a la página web que ha puesto a nuestra disposición. Nuestro propósito fundamental es destacar el hecho de que el gesto ya mencionado de “desheretizar”, en cierto modo, a Lutero es apenas un gesto casi insignificante frente a los muchos otros casos de discriminaciones religiosas y de contradicciones o inconsecuencias en las que cae el mismo Diccionario, al afirmar algo en una definición y olvidarse de lo afirmado al redactar el contenido de otras definiciones.

Pero... ¿suficientes?

Fue, si la memoria no nos falla, a finales de la quinta década o principios de la sexta del siglo pasado, cuando en la isla canaria que lleva en su nombre el título de “Grande” —la Gran Canaria—, se publicó un folleto —“folletinesco”, si se me permite el juego de palabras—, preparado por quien entonces era, si mal no recordamos, arzobispo de las Islas: Mons. Pildaín y Zapiáin. El título: *Miguel de Unamuno: hereje máximo y maestro de herejías*. ¿La ocasión que lo propició?: la inauguración de la sección de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca que llevaría el nombre de quien había sido su ilustre Rector Magnífico.

No es esta la ocasión para comentar las absurdidades del mentado folleto, que era una especie de dictorio elaborado a base de la recopilación de frases sueltas, inconexas y arrancadas de cuajo de sus contextos naturales en la inmensa obra de don Miguel de Unamuno. Al recordar aquella época y ese acontecimiento en particular, se revive en nuestra memoria de protestante (o evangélico), y español, la fruición experimentada entonces ante tan insólito hecho: a los ojos del arzobispo, Lutero había sido desbancado por Unamuno, quien se había convertido, en virtud del dictum jerárquico, en el “epítome” de las herejías. Claro, persistía todavía el problema de que el gran políglota y filósofo debía el honor de haberse

ganado semejante título, al menos en parte, a haber abrazado algunas ideas del protestantismo luterano.

Eran los días de la España del franquismo y de la “cruzada nacionalista”, de la España en que gran número de personas creía fanáticamente que ser español y católico romano eran la misma cosa y que no podía existir un español que lo fuera auténticamente y que no fuera católico, pues decir “español y no católico” era una especie de *contradictio in terminis*. Eran los días en los que, por diversos medios y de diversas maneras, nos bombardeaban con la idea de que Lutero era el hereje por antonomasia y de que a los protestantes luteranos había que meterlos en el mismo saco con los masones, los comunistas y los ateos.

La situación ha cambiado, a Dios gracias, pero no en la medida en que debió haber cambiado ya. Y, aunque a primera vista pueda parecer absurdo, el DRAE es una especie de vitrina en que se exhiben algunas de las inmovilidades que perduran. En efecto, el hecho de que la calificación de “hereje” (o la clasificación como tal) ya no se le aplique a aquel a quien por centurias se le endilgaba sin contemplaciones, no significa, en absoluto, que la mentalidad dominante en el DRAE realmente se haya metamorfoseado para bien. (Recordemos que san Pablo les dice a los cristianos de Roma: “metamorfoseaos” -es decir, “transformaos”- por la renovación de vuestro entendimiento”). Los sambenitos todavía perduran. Estas etiquetas, una vez bien adheridas, resultan difíciles de despegar

Peccata...

Comencemos estas observaciones destacando algunos aspectos que, sin dejar de ser importantes, no lo son tanto como otros que mencionaremos más adelante en este escrito.

Ortografía, uso y acepciones

Analicemos las siguientes definiciones que, como todas las otras que se citan del DRAE, están tomadas de su última edición, la vigésima segunda (Madrid: Editorial Espasa Calpe, S.A., 2001):

baptismo. (Del lat. *baptismus*, y este del griego). M. Doctrina religiosa protestante cuya idea esencial es que el bautismo solo debe ser administrado a los adultos. 2. ant. **bautismo.**

baptista. adj. Perteneciente o relativo al bautismo. 2. Adepto a dicha doctrina. U. t. c. s.

bautista. (Del lat. *baptista*, y este del griego). m. Persona que bautiza. 2. por antonom. San Juan, el precursor de Cristo.

Estas definiciones mueven a reflexión desde diversos puntos de vista:

Ortografía: Quien escribe los comentarios que a continuación se exponen es protestante de segunda generación y español de nacimiento. Ha tenido, además, el privilegio de visitar todos los países de habla castellana en las Américas, y siempre ha estado en comunicación con las comunidades evangélicas de dichos países. Y debemos confesar paladinamente que nunca hemos oído a ningún “bautista” llamarse a sí mismo “baptista” (véase *infra*, en relación con las acepciones de esta palabra). Ni hemos oído a otros, cuya lengua materna sea el castellano, que llame “baptista” a un “bautista” (con dos excepciones comprensibles: extranjeros —generalmente de habla inglesa— que no dominan nuestra lengua y malas traducciones). Lo mismo vale para “bautismo”. Como sucede con este último término, “bautista” también se ha separado de la literalidad etimológica de la palabra.

Puesto que los protestantes de habla castellana que usamos este lenguaje (que, en cierto sentido, podemos reclamar como “nuestro”) somos ya unos cuantos millones, nos preguntamos qué tipo de investigación han hecho los académicos responsables de revisar las viejas (¿obsoletas?) definiciones del diccionario.

Acepciones (aquí nos limitamos solo a unos aspectos, y dejamos otros para plantearlos cuando nos refiramos a los matices teológicos): De la definición que se le da a “baptismo”, lo menos que puede decirse —amén de ser palabra que no usan las comunidades protestantes— es que resulta imprecisa y ni siquiera menciona el aspecto fundamental que acentúan los bautistas (aspecto que explica por qué, según ellos, solo los adultos pueden bautizarse). Deja, además, en el lector la impresión de que lo que se define como primera acepción de **baptismo** es “doctrina protestante”, cuando lo cierto es que hay iglesias protestantes, de bastantes millones de miembros, que practican el paidobautismo o bautismo infantil.

La limitación ortográfica que mencionamos antes se refleja, como es lógico, en las definiciones que se le da a la palabra “bautista”: falta aquí la referencia a los miembros de la “denominación” o iglesia “bautista”.

Similar limitación encontramos al repasar otras definiciones del DRAE relacionadas con temas religiosos. Por ejemplo, en el siguiente caso:

pentecostal. adj. Perteneciente o relativo a Pentecostés.

El movimiento pentecostal es el mayor movimiento protestante que existe en la actualidad, desde el punto de vista numérico. También existe en el seno de la Iglesia Católica. El término se utiliza para abarcar varios submovimientos que, dentro de un marco general común, tienen características bastante definidas. Parece que quienes revisaron el DRAE ignoran este fenómeno..., lo que resulta bastante extraño, pues los pentecostales suelen ser noticia de prensa en varios países. Y de ellos, el DRAE no dice absolutamente nada en la definición del referido vo-

cablo. Compárese este hecho con la definición de la palabra que da el *Diccionario del español actual*, de Manuel Seco y colaboradores (Madrid: Aguilar, 1999):

pentecostal. adj. (*Rel. crist.*) [Cristiano o cristianismo] que da especial importancia a los dones del Espíritu Santo y tiende a una interpretación literal de la Biblia.

Hay cierto léxico, ampliamente difundido entre las iglesias protestantes del mundo hispanohablante, que no ha sido registrado en el DRAE. Se trata de palabras castellanas, cuyo campo semántico ha sido ampliado, por influencia, en unos casos, del inglés. Como ya tienen una larga historia, han sido plenamente incorporadas a la lengua cotidiana y literaria. Consideramos que la RAE debería tomarlas en cuenta. Entre esas palabras podemos mencionar, además de las anteriores, las siguientes: **denominación, congregación, [en cena] ~ del Señor, Santa ~, ministerio.**

Y aunque nos salgamos un tanto del ámbito propio de las “acepciones” de las palabras que nos brinda el DRAE, compárense las siguientes definiciones, y síganse las conclusiones que se consideren lógicas:

baptista. adj. 2. Adepto a dicha doctrina. U. t. c. s.

católico, ca. adj. 2. Que profesa la religión católica. Apl. a pers., u. t. c. s.

Estas definiciones hacen que varias preguntas surgen de inmediato. ¿Por qué uno es “adepto” y del otro se dice “que profesa”? ¿Se usa aquí la palabra “adepto” como término peyorativo, ya que según expresa el DRAE en la tercera acepción de esa palabra, también es adepto el “afiliado en alguna secta o asociación, especialmente si es clandestina”? ¿Se han introducido en estas definiciones valoraciones extralingüísticas, determinadas por las posiciones ideológicas o religiosas de quienes las redactan?

Pero... ¿minuta?

Teología y sambenitos teológicos

Sambenitos

Comencemos por este aspecto. Unos pocos casos son suficientes para mostrar cómo perduran las etiquetas cuando se ha insistido en ellas por años:

Lutero parece haber ganado ya el examen de teología, que llevaba perdido por varios siglos, pues si él no es hereje, sus doctrinas no deben ser herejías. O, a la inversa: si sus doctrinas no son heréticas, él no puede ser calificado de hereje.

(Por supuesto, esta observación la hacemos en el marco de las definiciones de un diccionario de la lengua a la luz de los cambios que en él se han realizado).

Cierto, Lutero ya no es heterodoxo; pero, ¿qué ha pasado en el DRAE con otros personajes de la historia religiosa de la humanidad? Veamos esta otra definición:

valdense. adj. Sectario de Pedro de Valdo, heresiarca francés del siglo XII, según el cual todo lego que practicase voluntariamente la pobreza podría ejercer las funciones del sacerdocio. U. t. c. s. 2. Perteneciente o relativo a esta secta.

Resulta, pues, que, en efecto, Lutero ha dejado de ser heresiarca, pero Pedro de Valdo sigue siéndolo. Y, para remachar, sus seguidores son sectarios, y el conjunto de ellos, una secta. Ante tan categórica afirmación, nos planteamos ipso facto nuevas preguntas: ¿para quién o para quiénes es de Valdo heresiarca? (Es obvio que para los valdenses, de Valdo no lo es; ni lo es para los millones de protestantes que hay en el mundo de habla castellana, por no hablar de los muchos más millones que hablan otras lenguas). ¿Con cuáles criterios se ha de determinar que una persona sea o no hereje? ¿Es la palabra “hereje” una palabra “neutra”? ¿Lo son, acaso, otras palabras relacionadas con ese término? (*vide infra*). ¿No se requiere de una *determinada* teología para calificar a alguien de heresiarca? ¿Cuál será esa teología en un diccionario *de la lengua* publicado por la Real Academia? ¿Con qué autoridad califica así la Academia a ciertos personajes, dado que tal calificación trasciende las fronteras de las definiciones de un diccionario de esta naturaleza?

Otro tanto puede decirse de las siguientes definiciones:

albigense. 3. Se dice del hereje de una secta que tuvo su principal asiento en la ciudad de Albi durante los siglos XII y XIII. U. m. c. s. m. y en pl. 4. Perteneciente o relativo a estos herejes.

cátaro, ra. adj. Perteneciente o relativo a varias sectas heréticas que se extendieron por Europa durante los siglos XI-XIII y propugnaban la necesidad de llevar una vida ascética y la renuncia al mundo para alcanzar la perfección. 2. Seguidor de esta secta. U. m. c. s. m. y en pl.

pelagianismo. m. Secta de Pelagio. 2. Conjunto de los sectarios o de las doctrinas de este hereje del siglo V. [*Vide también pelagiano, na*].

valentiniano, na. adj. Sectario de Valentino, heresiarca del siglo II, fundador de una secta del gnosticismo, que admitía hasta 30 eones.

Estas definiciones parecen, más bien, propias de un diccionario de teología, y no de teología en general, sino de una teología específica. No tienen lugar, *strictu sensu*, en un diccionario de la lengua. Cuando se introduce en uno de estos, el usuario avisado tropieza con un serio inconveniente: la definición es falsa para todos los seguidores de aquel personaje al que se ha calificado de hereje. Por tanto, la validez universal de la definición queda anulada por imposibilidad de uso.

Debe aclararse, no obstante, que no siempre cae el DRAE en esta suerte de “desliz” lexicográfico. Como se señalará luego, hay definiciones que el diccionario refiere explícitamente a la enseñanza de la Iglesia Católica (véanse, a modo de ejemplo, las acepciones que se incluyen en las siguientes: **confirmación 3, ex-tremaunción, matrimonio 2**). Y también se ofrecen otras definiciones sin tomar como punto de referencia ninguna doctrina ajena a lo que se está definiendo. Este es el caso que encontramos, por ejemplo, en **budismo, islamismo, mahometismo, sufismo, taoísmo** y tantos otros términos. Tenemos que preguntarnos de nuevo acerca de cuál fue el criterio que se siguió para decidirse por una u otra manera de redactar las definiciones.

Teología

El aspecto que nos parece más grave en el DRAE es el que tiene que ver con las definiciones de ciertos términos de acuerdo con una muy concreta teología, y sin especificar que la validez de tales definiciones está restringida al ámbito de esa teología. Los lectores que no se percaten de ello creerán que tales significados son de validez universal, al margen de lo que ellos mismos crean. Lo que en el fondo se presupone es que esa teología es universalmente válida, sea reconocida como tal o no..., y la propia lengua no deja otra posibilidad.

Veamos estos casos:

La palabra **hereje** se define como “Persona que niega alguno de los dogmas establecidos por una religión”. Esta definición correctamente relativiza la palabra, ya que la refiere a *una* religión, sea cual sea. Alguien es hereje solo respecto de esa religión de la que se rechaza algún dogma, pero no necesariamente respecto de otra u otras. Sin embargo, este carácter relativo del término desaparece cuando se define herejía:

herejía. (De *hereje*). *f. Error en materia de fe, sostenido con pertinacia. [Hay otras acepciones].*

¿De cuál fe? Al comparar esto con el hecho de que el propio diccionario se atreve a calificar de herejes a de Valdo, Valentino y Pelagio, y a los cátaros y albigenses, nos entra la sospecha de que la “fe” que se menciona al definir “here-

jía” es la fe a partir de la que se los califica así. Porque si no se refiriera a una fe determinada, tales calificaciones caerían por su propio peso.

Que eso es así, se muestra al analizar las definiciones de otros términos que podríamos considerar como “teológicamente cargados”. Entre ellos —entresacados de una lista más extensa y aún incompleta que hemos estado recopilando— podemos mencionar los siguientes:

bautismo. (de *baptismo*). m. Primero de los sacramentos del cristianismo, con el cual se da el ser de gracia y el carácter cristiano.

Esto parece más definición de catecismo que definición de un diccionario de la lengua. Prácticamente todas las iglesias o comunidades cristianas practican el bautismo como rito de iniciación (aunque algunas no lo califiquen así), pero no todas lo denominan “sacramento” ni todas concuerdan respecto de su significado. El que ofrece el DRAE es solo uno entre varios.

El paso inmediato es, por supuesto, analizar la definición de “sacramento”, donde nos encontramos con la misma situación:

sacramento. (del lat. *sacramentum*). m. *Cada uno de los siete signos sensibles de un efecto interior y espiritual que Dios obra en nuestras almas. 2. Cristo sacramentado en la hostia.*

Si repasamos una por una las definiciones (en el DRAE) de lo que según la Iglesia Católica Romana son los sacramentos, resulta fácil percatarnos de un curioso fenómeno: casi todos ellos se definen de acuerdo con ese dogma, que se identifica explícitamente. (Véanse las definiciones de los siguientes términos, en los que sucede así: **confesión**, **eucaristía**, **extremaunción** y **matrimonio**). Pero no ocurre lo mismo en este otro caso:

orden. (del lat. *ordo*, -nis). amb. 6. Cada uno de los grados del sacramento de ese nombre, que se iban recibiendo sucesivamente y constituían ministros de la Iglesia. 7. m. Uno de los siete sacramentos de la Iglesia católica...

Lo que queda ambiguo es la delimitación del conjunto que abarca la palabra “Iglesia” en la acepción 6. Pareciera que se refiere a la Iglesia Católica, a la que menciona explícitamente en la acepción 7. En la definición de la palabra “iglesia”, la única vez en que se indica que la palabra debe escribirse con mayúscula inicial es en la acepción 4: “Gobierno eclesiástico general del Sumo Pontífice, concilio y prelados”. Pero, la acepción 8 dice que iglesia es “Cada una de las comunidades

cristianas que se definen como **iglesia**. *Iglesia luterana, anglicana, presbiteriana*". Quedamos notificados, pero la ambigüedad permanece.

Y tampoco en este otro:

penitencia. (Del lat. *paenitent a*). f. 2. Sacramento en el cual, por la absolución del sacerdote, se perdonan los pecados cometidos después del bautismo a quien los confiesa con el dolor, propósito de enmienda y demás circunstancias debidas.

Otra vez, es esta una definición de un tratado de teología de una determinada confesión religiosa, y no la que correspondería a un diccionario de la lengua. Si fue hecho expresamente así o de manera inadvertida es asunto que no nos corresponde juzgar.

Muchos son los casos, en el DRAE, dignos de comentar desde la perspectiva desde la que hemos realizado esta investigación. Deseamos destacar, antes de concluir esta sección, un aspecto que nos parece interesante porque muestra una cierta incoherencia en las definiciones de un mismo término. Tiene que ver con lo que se dice al identificar los diferentes significados y usos de la palabra "pastor":

pastor. ~ **protestante**. m. Sacerdote de esta Iglesia. **el ~ sumo**, o **el ~ universal**. m. El Sumo Pontífice, por tener el cuidado de los demás **pastores** eclesiásticos y el gobierno de todo el rebaño de Cristo, que es la Iglesia.

Dice, por una parte, que el Sumo Pontífice tiene "el gobierno de **todo** el rebaño de Cristo", y que ese rebaño "es **la** Iglesia" (énfasis nuestro). Pero, simultáneamente, afirma que el "pastor protestante" es "sacerdote de esta Iglesia". Resulta, pues, que o se está jugando, un tanto a la ligera, con el uso de la palabra "iglesia" o hay aquí un galimatías teológico que debe desenredarse. Y de nuevo, la definición de "pastor universal" se sale de las fronteras de un diccionario de la lengua para entrar en el campo del dogma. Nos atreveríamos a sugerir que en este caso la definición de "pastor universal" o "pastor sumo" debió limitarse a decir que son otros títulos que en la Iglesia Católica se le da al Papa.

Señalemos, de pasada, que en la definición de "pastor protestante" la palabra "sacerdote" está fuera de lugar, pues no la utiliza ninguna, o casi ninguna, de las iglesias que se identifican con el movimiento protestante o evangélico. Se nos ha objetado, muy acertadamente, que el uso aquí de la palabra "sacerdote" tiene un cierto carácter ilustrativo, para definir lo que no se conoce ("pastor protestante") a partir de lo que se conoce ("sacerdote"). La dificultad radica en que ninguna de las acepciones de "sacerdote" que incluye el DRAE es aplicable al concepto protestante de "pastor".

Palabras finales, a guisa de explicación

La Real Academia Española se crea, siguiendo el modelo de la Academia Francesa, en 1713. Dice ella misma, en su página web:

Su propósito fue el de “fijar las voces y vocablos de la lengua castellana en su mayor propiedad, elegancia y pureza”. Se representó tal finalidad con un emblema formado por un crisol al fuego con la leyenda *Limpia, fija y da esplendor*, obediente al propósito enunciado de combatir cuanto alterara la elegancia y pureza del idioma, y de fijarlo en el estado de plenitud alcanzado en el siglo XVI.

Y de inmediato añade:

La institución ha ido adaptando sus funciones a los tiempos que le ha tocado vivir. Actualmente, y según lo establecido por el artículo primero de sus Estatutos, la Academia “tiene como misión principal velar porque los cambios que experimente la Lengua Española en su constante adaptación a las necesidades de sus hablantes no quiebren la esencial unidad que mantiene en todo el ámbito hispánico”.

Los aportes de la RAE han sido muy valiosos, al margen de cualesquiera críticas que puedan hacerse (y estas son muchas y de muy variada índole).

Las que aquí hemos presentado se explican, en gran medida, por los orígenes de la Institución y por su historia y la historia del propio país sede. En efecto, el dominio religioso de la Iglesia Católica era de tal magnitud —no solo en el ámbito general del país, sino también en la mentalidad de gran número de miembros del mundo académico— que permeaba la vida total del pueblo español, en perspectivas y grados diversos. Los lexicógrafos y autores de diccionarios no se libraron de ese dominio general, por lo que resultaba natural y “lógico”, para ellos, que las definiciones de términos con connotaciones religiosas —aunque los nexos fueran muy débiles— se determinaran a partir de lo que la teología católica tuviera que decir respecto de ellos. No importaba si se trataba de términos directamente relacionados con la teología (**iglesia**, **sacramento**, etc.) o con la estructura eclesiástica (**pastor**, **presbítero**) o con movimientos religiosos (**albigenses**, **cátaros**), o con algún personaje histórico a quien se mencionara en algunas de las definiciones (Pelagio, en **pelagiano**”, Pedro de Valdo, en **valdense**). Era inevitable, en aquellas circunstancias, el uso de adjetivos calificativos y descalificadores, o de términos que marcaban negativamente el concepto que se trataba de definir.

Lo que sí consideramos inexcusable es que, a pesar de los avances que se han logrado en las investigaciones sociales y, en particular, en los estudios lingüísticos y lexicográficos, la RAE haya permanecido, en los aspectos que hemos planteado, impermeable a ellos y haya mantenido invariables muchas de sus definiciones. Ahí parece radicar el quid de la cuestión: en que los académicos hayan

tomado demasiado literalmente eso de “fijar”, y fijaran definiciones a pesar de que las realidades definidas habían cambiado y han cambiado..., no poco, por cierto.

Además de los aspectos mencionados y de los casos que tan sucintamente hemos analizado, hay muchos otros que podrían señalarse. Algunos matices que se incluyen en las definiciones a las que ya nos hemos referido merecen también un análisis más detallado. Las anotaciones apuntadas son producto de observaciones esporádicas, resultado de nuestras consultas al DRAE y de conversaciones con amigos nuestros que también lo son de nuestro idioma. Falta por hacer un análisis sistemático completo, que debe comenzar por identificar todas las palabras que sean susceptibles de plantear problemas como los que hemos estudiado.

Los ejemplos que hemos comentado en este artículo parecen demostrar una deficiencia importante en los procedimientos: al tratar de aspectos léxicos que trascienden a la Iglesia Católica o que tienen que ver con otras iglesias u otras comunidades religiosas, la Academia (¿o hemos de decir, más bien, los señores académicos?) no muestra haber contado con la asesoría de personas pertenecientes a esas otras comunidades, conocedoras de tales aspectos y, al mismo tiempo, poseedoras de suficiente “sensibilidad o perspicacia teológica”.

Solo resta esperar que la Asociación de Academias de la Lengua Española, de la que la Real Academia Española forma parte, preste oídos atentos a las voces críticas que buscan el significativo mejoramiento de los instrumentos que ella o algunos de sus miembros ponen a nuestra disposición.

Fecha de entrega: 23.4.05

Fecha de aceptación: 21.5.05

Plutarco Bonilla es Doctor en Teología y se ha especializado en la traducción de la Biblia. Es autor de numerosos artículos de su especialidad. Es español y reside en Costa Rica.

