

NRO 176 | IELA

REVISTA TEOLÓGICA

Edición especial

2

0

2

1



SEMINARIO CONCORDIA
ESCUELA SUPERIOR DE TEOLOGÍA

Revista Teológica



Nro.176 | Año 62 | Junio 2021

Publicación del Seminario Concordia

Escuela Superior de Teología de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina

Fundada en 1942

Calle Nro.49 7200 (Ex.Libertad1650)

José León Suárez. Buenos Aires. Argentina

Tel. (011)4729-6415

	+5491132957144
	seminarioconcordia@seminarioconcordia.net
	seminarioconcordia.com.ar
	Seminario Concordia
	Seminario Concordia
	Seminario Concordia – Argentina
	seminario_concordia

Cuerpo Docente <i>Sergio Schelske (Director)</i> <i>Antonio Schimpf</i> <i>José Pfaffenzeller</i> <i>Silvio Schatz (Capellán)</i>	Colaboradores de este número Rev. Roberto A. Weber Ivan Truenow Weigum
Editor <i>Sergio Schelske</i>	Diseño de Tapa <i>Tatiana Gies</i> Diagramación <i>Sonia Gies</i>

Contenido

Editorial

5



Identidad luterana en un contexto post- cristiano
Prof. Dr. Christoph Barnbrock

7



Ya no casado, pero aún comprometido: El lugar de la Iglesia
frente a la disminución de la influencia cristiana
Dr. Joel Biermann

28



Identidad doctrinal en contexto cultural
Dr Roland Ziegler

42



La confesión es crucial y el contexto cuenta
Prof. em. Dr. Werner Klän

55



Misión en la “era de la migración”
Dr. Douglas Rutt

79



Identidad eclesiástica luterana y la misión de la iglesia ante
la realidad de las favelas.
Rev. Samuel R. Fuhrmann

86



Editorial

La formación teológica es una pieza muy importante en la vida de la iglesia. Desde lo cotidiano en el hogar cuando un padre enseña a un niño a orar y le cuenta historias bíblicas, hasta la elaboración de tratados teológicos, debates sobre temas de actualidad o concilios en la iglesia, cada una de estas instancias queda enmarcada y tiene relación con lo que llamamos educación teológica.

La vida cristiana no puede entenderse aparte del “hábito práctico” de entender el mundo que nos rodea desde una “perspectiva teológica”, es decir: comprendemos el mundo no de acuerdo a parámetros personales o individuales, sino en consonancia con lo que hemos aprendido de la Palabra de Dios. Así, una mente y corazón moldeados por la Palabra de Dios sabrá interpretar los hechos y actuar en conformidad a sus convicciones más profundas sostenidas en la fe que justifica.

Dentro de este amplio marco de referencia, se ubican las instituciones de educación teológica, comúnmente conocidos como seminarios, aunque hay otras también. El Concilio Luterano Internacional reconoce la necesidad de afirmar e impulsar la educación teológica en las iglesias luteranas confesionales alrededor del mundo. Si bien cada una de estas iglesias vive su propia realidad histórica y social, también es cierto que el envío a predicar el evangelio permanece inalterable.

La última conferencia mundial de Seminarios pertenecientes al ILC se desarrolló en la ciudad de Baguio, en Filipinas del 14 al 18 de octubre de 2019. Pude asistir como representante del Seminario Concordia y compartir con otros líderes de las iglesias luteranas y directores de seminarios luteranos del mundo las inquietudes, experiencias y desafíos que enfrentan nuestras instituciones al vislumbrar el futuro de nuestra tarea.

El tema general que abordó la Conferencia fue la Identidad Doctrinal luterana en los diversos contextos actuales. De esta forma, tuvimos la oportunidad de escuchar las presentaciones de profesores y teólogos de variados contextos internacionales articulando desde sus propias realidades una aproximación teológica hacia los cambios culturales y desafíos que estos cambios constituyen en la predicación del evangelio.

El presente número de la Revista Teológica ofrece una selección de las conferencias presentadas traducidas al español, de modo tal que podamos

estimular la reflexión sobre los propios desafíos que enfrentamos en el contexto de habla española en relación a la tarea específica de los seminarios, institutos bíblicos y academias de teología. Al mismo tiempo, servirá a las iglesias nacionales para afirmar nuestra identidad luterana histórica, firmemente sostenida en el fundamento bíblico y confesional, el cual es necesario al momento de articular un mensaje claro y coherente frente a la sociedad.

Queremos agradecer especialmente al Rev. Roberto Weber y al estudiante Ivan Truenow Weigum quienes colaboraron con el cuerpo docente del Seminario Concordia en la traducción de estas exposiciones. Confiamos en que estos artículos sean de bendición y fortalezcan nuestra convicción en amor y servicio para sostener en alto la causa de Cristo compartiendo el Evangelio perdón y vida eterna.

Dr. Sergio Schelske, Director Seminario Concordia.

Identidad luterana en un contexto post-cristiano

Presentación en la 7° Conferencia Mundial de Seminarios del Concilio Luterano Internacional (International Lutheran Council World Seminaries Conference) en la ciudad de Baguio (Filipinas)

Prof. Dr. Christoph Barnbrock,
Lutherische Theologische
Hochschule, Oberursel (Alemania)

Trad: Ivan Truenow Weigum,
estudiante Seminario Concordia

Tiempos desafiantes

Es de destacar que se me pida expresamente, presentador del contexto de Alemania, hablar acerca de la identidad luterana en un contexto post-cristiano. ¿Es realmente el caso de Alemania, la parte del mundo donde el Sacro Imperio Romano Germánico tuvo su centro, donde trabajó Martín Lutero, donde Johann Gerhard desarrolló su teología y Paul Gerhard escribió sus himnos, desde donde cristianos con diferentes motivos emigraron a América, África y Australia –que este país ahora se haya vuelto post-cristiano?

Si, muchas cosas cambiaron. Hace dos años, el 500° aniversario de la Reforma fue celebrado en varios lugares en Alemania. En ese entonces casi 45 millones de los 83 millones de alemanes pertenecía a una de las grandes iglesias cristianas – al menos todavía más del 50% de la población total. Este año las dos iglesias más grandes de Alemania publicaron pronósticos científicos de acuerdo a los cuales en 2035 solo 35 millones, es decir, considerablemente menos de la mitad de los ciudadanos, pertenecerá a una de las dos iglesias principales. En 2060 solo menos de 23 millones pertenecerá a una de estos grandes cuerpos eclesiásticos, lo que

significa que solo un poco más de un cuarto de la población será parte de estas instituciones.¹

Aquellos que no están familiarizados con el contexto de Alemania deben saber que allí todas las otras denominaciones cristianas, aparte de las dos iglesias mayores, son estadísticamente irrelevantes. Con la evolución de *estas dos iglesias* – estadísticamente – la evolución del *cristianismo* en Alemania se ve, de hecho, marcada también. Ahora, vale la pena ser cautos acerca de las proyecciones estadísticas ya que pueden comenzar cambios que aún no hemos descubierto. Las acciones de Dios, que pueden y darán nuevos comienzos, deben ser consideradas. Aun así –humanamente hablando– debemos lidiar con las evoluciones que se perfilan. Especialmente, desde que en el pasado, dichos vaticinios fueron correctos.

Desafortunadamente, también es cierto que las tendencias que han emergido en las principales Iglesias tuvieron un efecto similar también en la Iglesia Evangélica Luterana Independiente. No hay una "Isla de los bendecidos" para los cristianos luteranos confesionales en Alemania.

Estos son tiempos desafiantes en que nosotros como cristianos luteranos vivimos y viviremos en Alemania. Mi presentación tiene el propósito de permitirnos hablar sobre estas circunstancias, para que nosotros en Alemania podamos aprender de nuestros compañeros del luteranismo confesional global, y quizás ustedes también puedan beneficiarse de estas reflexiones si emergen tendencias similares –tal vez con cierto retraso– en sus contextos.

Fenómenos de mi contexto post-cristiano

Sin embargo, formulaciones tales como "post-cristiano" deben ser usadas con precaución. Por un lado, aquí parece ser descrita una situación para nada clara. Pues no es el caso en Alemania que la última iglesia haya cerrado, y los últimos cristianos hayan dejado el país. Post-cristiano, entonces, no debe ser entendido como si la cristiandad en Alemania fuese sólo un fenómeno del pasado. En lugar de eso, el caso es que *las condiciones generales* bajo las cuales tiene lugar la vida cristiana *han cambiado*. Las iglesias cristianas han perdido autoridad. Otros

¹ Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf (28.8.2019).

jugadores también han entrado al campo. Estos son nuevos parámetros a los cuales las Iglesias cristianas se deben ajustar, y que modelarán las vidas de los cristianos.

Por otro lado, el término "post-cristiano" refiere al pasado unilateralmente. Sugiere que lo que da forma a la sociedad en Alemania hoy en día sobre todo es, la pérdida de la influencia cristiana. Sin embargo, ese es solo un aspecto. Hay muchos otros fenómenos y poderes que forman el presente que en parte tienen influencia en el declive de los lazos de la iglesia o que resultan de ella, pero en parte también moldean la sociedad del presente como un fenómeno independiente.

Por lo tanto, por sobre todo, me gustaría preguntar qué caracteriza a la sociedad en Alemania hoy en día y qué significa esto para las iglesias cristianas y la fe, sin reducir mis consideraciones unilaterales de la pérdida del poder vinculante de la iglesia. Me gustaría presentar tres observaciones sociológicas en este contexto.

Aceleración - Una sociedad "*demasiado rápida para Dios*" (Hartmut Rosa)

En el año 2017, fue publicado un libro de ensayos titulado "¿Demasiado rápido para Dios?" ("*Too fast for God?*") en el que principalmente teólogos católicos romanos lidiaban con las reflexiones del sociólogo Hartmut Rosa.² Él ve la peculiaridad de la sociedad moderna en el hecho de que "solo puede estabilizarse a sí misma (todavía) *dinámicamente*, [...] es por lo tanto sistemáticamente dependiente del crecimiento, innovación, compresión y aceleración a fin de mantener y reproducir su estructura".³

En este contexto, Rosa habla de una "dinámica de escalada":

"No importa cuán exitosamente hayamos vivido, trabajado, y nos hayamos conducido individualmente y colectivamente este año, el próximo año debe volverse un poco más rápido, más eficiente, más

² Tobias Kläden/Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, QD 286, Freiburg i. Br. 2017.

³ Hartmut Rosa, *Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft*, in: Kläden/Schüßler, *Zu schnell* (como la nota al pie2), 18–51, 20 (resaltado en el original, traducción propia).

innovador y mejor a fin de mantener nuestro lugar en el mundo – y al año siguiente la barra será puesta un poco más alta".⁴

Esta observación, sin embargo, nos lleva a la pérdida del para qué fue diseñado el ser humano. Rosa llama a esto "resonancia".⁵ Incluso los bebés aprenden fundamentalmente de lo que ellos pueden leer en las caras de sus padres, es decir, de lo que desencadenan en sus principales cuidadores. La satisfacción en el trabajo es dependiente de forma similar de dicha resonancia. Otros experimentan resonancia en la naturaleza o la cultura.

En este contexto Rosa puede también definir la fe como "encuentro con un otro constitutivo"⁶ en medio de dichas relaciones de resonancia. Pero así, la iglesia y la teología se ven también afectadas por la presión general en dichos espacios de resonancia en la sociedad. Rosa formula: "[...] temor, estrés y la presión del tiempo demuestran ser "destructores de resonancias" por excelencia: estos fuerzan un cierre disposicional contra todo lo que no tiene propósito en un sentido predefinido [...]"⁷.

O, para ponerlo más simple: el hombre ya no tiene tiempos y espacios para áreas que no sirven directamente a su función. Sin embargo, esto causa que, como lo pone Rosa, "las experiencias de alienación [...] continúen propagándose."⁸

Patrón – *Una sociedad digitalizada* (Armin Nassehi)⁹

El hecho de que nuestra sociedad o nuestras sociedades perciben esta creciente aceleración, tiene que ver con la tecnología y la digitalización. Mientras hace solo unas décadas tenían que esperar varios días hasta que tuviese en la mano la carta de respuesta correspondiente, en la actualidad el intercambio de información vía email y otros métodos de comunicación muchas veces solo toman minutos, si no segundos. Además, tenemos que competir con máquinas que ahora son extraordinariamente poderosas y muy sofisticadas en varias áreas.

⁴ Rosa, Leben (como nota al pie 3), 22 (traducción propia).

⁵ Cf. Hartmut Rosa, Resonanz, Berlin 2018 [2016].

⁶ Rosa, Leben (como nota al pie 3), 41 (énfasis en el original, traducción propia).

⁷ Rosa, Leben (como nota al pie 3), 44 (traducción propia).

⁸ Rosa, Leben (como nota al pie 3), 45 (traducción propia).

⁹ Armin Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019.

En su último libro, Armin Nassehi plantea la interesante pregunta: ¿Cuál es el desafío social cuya respuesta es la digitalización? Nassehi encuentra la razón para el rotundo éxito y la rápida implementación de la digitalización en el hecho de que, en un mundo que se ha vuelto enteramente complejo, ésta tiene éxito en descubrir patrones que hacen posible la acción.

Para dar un ejemplo: hay un inmanejable número de personas en este mundo con intereses bien diferentes. Además, por otro lado, hay una innumerable variedad de productos. Parece muy difícil, en tales condiciones, traer a una persona lo que se ajusta a él, y en lo que está interesado. Y aún esto es precisamente lo que se hace posible al vincular información dentro del marco de la digitalización. Yo no recibo solo *cualquier* publicidad en mi computadora, sino la publicidad que se ajusta a *mí*. Es más posible que los compre si es esencial para mí o si al menos me parece atractivo.

Para ponerlo en palabras de Nassehi:

"Este es exactamente el problema de referencia de la digitalización como lo he descrito: la compleja regularidad de la sociedad y la no aleatoriedad del comportamiento individual. Es la experiencia en contra de lo se puede intuir, por así decirlo, de que las autodescripciones del comportamiento individual actual corresponden más o menos a patrones abstractos y regularidades de la naturaleza social, pero esto no tiene que ser transparente a los actores mismos".¹⁰

Es ciertamente interesante como Nassehi describe la peculiaridad de los seres humanos en este escenario. Mientras las máquinas se vuelven más y más rápidas, confiables e inteligentes, él declara: "es probablemente el excelente privilegio del hombre no solo el cometer errores sino también el que se le permita cometer errores."¹¹

Esta descripción puede ser conectada a la narrativa de la creación: el hombre es el único ser llamado por Dios a la responsabilidad de ser la única criatura, que posee esta *peculiaridad* específicamente en eso, incluso si aquel falla en este punto.

¹⁰Nassehi, Muster (como nota al pie 9), 55 (traducción propia).

¹¹Nassehi, Muster (como nota al pie 9), 226 (resaltado en el original, traducción propia).

Metamorfosis– *Cambios radicales en el mundo* (Ulrich Beck)¹²

En su último libro, publicado póstumamente, el sociólogo alemán Ulrich Beck ya no describe las evoluciones en las que nos encontramos envueltos como "cambios" sino como "metamorfosis": "El cambio implica que varias cosas cambien, mientras que otras permanecen igual [...]. La palabra 'metamorfosis' implica un cambio mucho más radical: las convicciones eternas de las sociedades modernas se desprenden, y algo completamente nuevo aparece en la escena".¹³

Beck ilustra este cambio radical con el ejemplo de ser padres. En este contexto siempre ha habido cambios en los modelos de roles, pero solo las posibilidades de inseminación artificial han llevado hacia una metamorfosis de lo que significa ser padres. Aquí no estamos solo lidiando con variaciones, sino con algo completamente nuevo que, por ejemplo, también trae preguntas antes desconocidas e inesperadas. Por ejemplo: ¿Cómo lidiar con el fenómeno de madres sustitutas? ¿Y qué hay sobre una pareja lesbiana teniendo un hijo, el cual también tiene un padre biológico?

Eso lleva hacia nuevos desafíos: Las consecuencias del accionar del hombre y sus invenciones son difíciles de predecir. La acción local y global ya no se puede separar. Debido a la velocidad de las evoluciones y cambios, Beck reconoce: "no hay desgracia en admitir que nosotros, científicos sociales, estamos también perdiendo lenguaje frente a la realidad que nos está rebasando".¹⁴

Pero al menos una visión parece haber sido establecida: "aquellos que orientan sus acciones hacia la nación y se espantan al cruzar las fronteras nacionales, se vuelven perdedores en el mundo cosmopolita".¹⁵

¹² Ulrich Beck, *Die Metamorphose der Welt*, Berlin 2017.

¹³ Beck, *Metamorphose* (como nota al pie 12), 15-16 (traducción propia).

¹⁴ Beck, *Metamorphose* (como nota al pie 12), 96 (traducción propia).

¹⁵ Beck, *Metamorphose* (como nota al pie 12), 23 (traducción propia).

Resumen y apéndices

Así nos encontramos en un mundo que cambia rápidamente, en el cual los espacios de resonancia –incluso para los encuentros con Dios– se vuelven escasos. La sociedad se está transformando a un ritmo tan acelerado, que sólo puede ser maniobrada con reconocimiento de patrones de máquina. Además, la única característica del hombre en el mejor de los casos parece consistir en el hecho de que él puede cometer errores y ser responsable de ellos. Los cambios de los últimos años y décadas representan mucho más que un simple cambio continuo, son una "metamorfosis del mundo".

Los movimientos contrarios hace rato que se han vuelto evidentes: el resurgimiento de las tendencias nacionales y nacionalistas pueden y deben causar preocupación. La comunicación se rompe porque la gente en sus respectivas "burbujas" y redes intercambian ideas con sus pares y se confirman mutuamente unos a otros. Las opiniones diferentes son desechadas inmediatamente como amenazantes o absolutamente absurdas. Y aparentemente en el centro de este desarrollo, está el ser humano, quien se encuentra a sí mismo en una posición de reinventarse a sí mismo una y otra vez en el contexto de innumerables posibilidades de decisión.

Entonces ¿Cómo podemos describir la identidad luterana en tal escenario?

Identidad

Primero, debería ser notado que ambos, el concepto y la pregunta sobre la identidad, son relativamente fenómenos nuevos. No fue sino hasta el siglo XIX que el término "identidad" se volvió más ampliamente usado en el alemán. Así que, probablemente no sea una coincidencia que esto haya ocurrido precisamente en el período histórico en el cual la sociedad fue transformada y en que comenzó a diversificarse de forma más evidente que antes.

Así la pregunta sobre la identidad siempre puede ser entendida como un fenómeno de crisis.¹⁶ Aquellos que preguntan sobre identidad no tienen una certeza sobre su identidad o al menos ven una necesidad de aclaración. Un libro como el de Hermann Sasse: "What does Lutheran mean?" ("¿Que Significa Luterano?")¹⁷ habría

¹⁶Vea Heinz Abels, *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden 2017, 9.

¹⁷ Hermann Sasse, *Was heißt lutherisch?*, Zweite, vermehrte Auflage, München 1936.

sido absolutamente absurdo en el siglo XVII –no precisamente porque todos los luteranos supiesen lo que significa ser luterano, sino porque difícilmente podría ser objeto de discusión para los ciudadanos individuales si ellos eran luteranos o no. La identidad de las religiones era dada por la ciudadanía de un territorio definido. Además, incluso las confesiones en el siglo XVI no deben ser entendidas tanto como un acto de formar una identidad confesional en el sentido *moderno*, sino que debe ser entendido como una autoubicación dentro del marco de la una y santa Iglesia Cristiana.

Solo el pluralismo religioso, con sus posibilidades de ser capaz de elegir o no una denominación particular, y las transformaciones de la identidad confesional que ocurrieron, por ejemplo, en los intentos de unir a las iglesias luteranas y reformadas en el siglo XIX, fueron las que levantaron la cuestión de la identidad confesional.

Especialmente partiendo de que estamos aquí reunidos como teólogos luteranos de diferentes regiones del mundo, debe señalarse que la cuestión de la identidad confesional naturalmente surge de una forma especial en vista de la globalización. Percibir que las iglesias luteranas alrededor de todo el mundo ciertamente moldean su vida de adoración y organizan sus estructuras de forma diferente, podría permitirnos preguntar qué constituye la identidad luterana a pesar de todas las diferencias.

La identidad siempre tiene que ver con el cambio. Tomemos a una persona como ejemplo. Él está cambiando en el curso de su vida, y –en el mejor de los casos– permanece auténtico hacia sí mismo en todos los cambios y transformaciones entre la infancia y la edad adulta. Es la misma persona quien es idéntica consigo mismo, y es reconociblemente diferente de otras – y aun así, a los 50 años difiere de sí mismo cuando tenía 5 años, y a los 12 años difiere de los 90 años.¹⁸ Es como el apóstol Pablo dice: "Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser adulto, dejé atrás las cosas de niño."¹⁹

La identidad, por ende, nunca es algo resuelto del todo, sino que permanece como una tarea dada: "la identidad es un diseño interminable y esto significa trabajar en

¹⁸Vea Christoph Barnbrock, *Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität. Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jahrhundert im Raum der (entstehenden) altlutherischen Kirche*, in: Jürgen Kampmann/Werner Klän (Hg.), *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche*, OUH.E 14, Göttingen 2014, 132–157, 157.

¹⁹ 1 Co 13:11 (NVI).

la identidad constantemente".²⁰ Esto por ende implica: "El individuo está a sus expensas, y debe encajar entre sus ideas sobre sí mismo y las expectativas de la sociedad, por un lado, y entre las ideas de sí mismo en identidades diferentes por el otro. La adaptación es el trabajo de conectar el flujo de experiencias biográficas y recientes en el individuo con las expectativas y recursos de su entorno".²¹ Esto se aplica de forma similar no solo a los individuos sino también a las iglesias y denominaciones.

Identidad Luterana

Identidad definida: atada a las Sagradas Escrituras y al Libro de Concordia

Si alguien nos pregunta por la identidad luterana estos días, una respuesta a nivel formal es dada rápidamente. Son "luteranas" la gente y las iglesias que creen y "proclaman el Evangelio de Cristo Jesús en base al compromiso incondicional a las Sagradas Escrituras como la Palabra de Dios infalible e inspirada y a las Confesiones Luteranas contenidas en el Libro de Concordia como la verdadera y fiel exposición de la Palabra de Dios".²²

Las iglesias que están particularmente comprometidas con las decisiones del Concilio de Trento o con las Confesiones Reformadas tienen una identidad reconociblemente diferente –ahora incluso en un nivel formal. En consecuencia, todos los intentos de crear híbridos confesionales, como por ejemplo un teólogo que se llama a sí mismo un "católico evangélico",²³ deben ser tomados con cuidado.

Por otro lado, incluso la sola presentación de un acuerdo escrito y un compromiso confesional, no significa que con esto está todo dicho. Esta presentación es comparable a una tarjeta de identidad. Dice *algo* esencial acerca de mí. Sin

²⁰ Abels, Identität (como nota al pie 16), 8 (traducción propia).

²¹ Abels, Identität (como nota al pie 16), 433 (enfático en parte en el original, traducción propia).

²² <https://ilc-online.org/about-us/> (27.9.2019).

²³ Cf. Michael Schätzel, Der „evangelische Katholik“ Augustinus Sander wurde zum Diakon geweiht, SELK.Info Nr. 282, November 2003, 5f.

embargo, aquellos que aún no me han conocido no me *conocerán* solo porque yo les haya mostrado mi tarjeta de identidad. Mi identidad es más compleja que solo las letras en esta tarjeta. Aquellos que quieren llegar a conocerme inevitablemente deberán hablar conmigo y permitirme contarles quién soy.

Lo que importa para nuestra identidad como luteranos es como recordamos la historia de nuestra iglesia, lo que decimos, lo que omitimos, si glorificamos el pasado o si también enfrentamos los lados oscuros de nuestra historia. Y aun así, este proceso no está completo. En lugar de eso, incluso en el presente, somos desafiados continuamente a poner en nuevas palabras la conexión formal entre las Escrituras y las Confesiones. ¿Exactamente qué apreciamos acerca de la herencia luterana en la que hemos estado confiando tanto?, ¿De qué forma nos habla el mensaje reformador en las circunstancias de nuestro tiempo y nuestro mundo? Podemos decir con Werner Klän: "La confesión [...] no es solo un recurso de documentos doctrinales de tiempos pasados, sino que la confesión quiere volverse audible en el presente. Confesión por lo tanto, es primero y principalmente una *respuesta personal* destinada a entrar en comunicación".²⁴

Identidad litúrgica

Muchos miembros de la iglesia perciben la identidad luterana de nuestras Iglesias, especialmente en el diseño y la celebración de los servicios de culto. Podría nombrar a varias personas quienes, luego de mudarse o ser expulsados, participaron de un culto en su nuevo lugar. Pero entonces se dieron cuenta que el culto de adoración de la congregación de la iglesia local les era extraño: "esto es diferente aquí. No reconozco el culto luterano que conozco". Entonces, se unieron a una congregación de la Iglesia Evangélica Luterana Independiente. Si, no fue por casualidad que la formación de iglesias luteranas confesionales en Alemania en el siglo XIX también haya empezado con preguntas sobre el culto. Esto moldeó su identidad.²⁵

Cuando viajo por el mundo, percibo como un gran regalo el poder participar en cultos de adoración en otros continentes en iglesias compañeras y hermanas que

²⁴ Werner Klän, Einführung zum Symposium „Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit“, in: Werner Klän (Hg.), Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Milleniumswende, O.U.H.E 4, Göttingen 2007, 15–28, 17 (traducción propia, enfatizado en el original).

²⁵ Vea Bambrock, Liturgie (como nota al pie 18), 157.

son muy similares a los cultos de adoración en mi hogar. Lo que percibo personalmente y también a un nivel emocional como extraordinariamente positivo también me hace pensar al mismo tiempo. Por un lado, es de gran valor que los cultos de adoración luteranos en todo el mundo estén arraigados a la tradición de la misa de la iglesia occidental, asegurando así la unidad ecuménica. Por otro lado, es ciertamente chocante que las diferencias entre órdenes de culto en los distintos territorios durante el período de la reforma en parte parecen más grandes que las diferencias de hoy entre congregaciones luteranas confesionales en Europa y Estados Unidos, en Sudáfrica y Australia.

Detrás de esta observación puede haber ocultos ciertos aspectos: por un lado, puede ser de gran estima el no negociar el patrimonio litúrgico heredado; no sacrificarlo en el altar de otras teologías. ni dejarla de lado sin considerar la patria espiritual de cierto número de personas. Por el otro lado, sin embargo, las formas también pueden tener aquí un efecto de construcción de identidad más fuerte que los contenidos. Esto puede, no obstante, en la práctica poner en duda precisamente lo que CA VII establece: que para la verdadera unidad de la iglesia (también podríamos decir: por la identidad de la iglesia) no es necesario que en todas partes se utilicen las mismas formas de culto empleadas por la gente.²⁶

Desarrollar o promover una diversidad de formas, que esté arraigada en el mensaje de la reforma y la cual se refleje en las formas (que no deberían ser solo copias de otros servicios denominacionales) parece importante en nuestro fuertemente diversificado presente. Especialmente aprender de los demás en un contexto global parece ser de especial importancia hasta este punto. Por ejemplo, me gustaría aprender, en el futuro, mucho más sobre liturgia luterana de, por ejemplo, Sudamérica, África o Asia.

Identidad ecuménica

Esos pensamientos me llevan a la siguiente consideración, esto es, que la identidad luterana nunca puede ser imaginada sin su dimensión ecuménica. Por ecumenicidad entiendo dos cosas: primero, el compañerismo global con los

²⁶Vea CA VII, Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Hg. v. Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014 [BSELK], 102, 13–15: „Und ist nicht not zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das allenthalben gleichformig Ceremonien, von menschen eingesetzt, gehalten werden [...]“

cristianos de la misma familia denominacional, así como lo experimentamos aquí en el área del Concilio Luterano Internacional; segundo, la confesión que con los primeros credos la iglesia solo puede ser vista como *una*. La *una* santa Iglesia Cristiana no termina en la frontera de nuestra propia familia denominacional, como si representase la suma de todas las denominaciones existentes.

Los tiempos en los cuales la identidad como Iglesia Luterana podía ser determinada solo con el contexto nacional de uno, ya han pasado desde que los grandes movimientos migratorios del siglo XIX comenzaron, pero ciertamente esto fue definitivo con el comienzo del siglo XXI.²⁷ Como cristianos, como miembros del cuerpo de Cristo, dependemos los unos de los otros. La conversación de unos con otros puede ayudarnos a dejar que otros iluminen nuestros puntos ciegos que cada uno tiene en su contexto cultural.

Así, el intercambio entre unos y otros no debe estar limitado a una transferencia de dinero y conocimientos de las iglesias más significantes y afluentes entre nosotros hacia las más pequeñas y más pobres financieramente. En cambio, es hora de que las iglesias más viejas aprendan de las crecientes, así llamadas iglesias jóvenes globalmente y hagan investigaciones críticas entre ellas con seriedad.²⁸

Ulrich Beck claramente estableció: "Solo el *entorno cosmopolita* hace exitosa a la *acción local* [...]".²⁹ Yo creo que lo mismo se aplica a nuestras iglesias. Podemos desarrollar una identidad luterana para nuestros tiempos solo si superamos las limitaciones culturales propias de nuestros respectivos contextos y entramos en diálogo unos con otros por medio de la mutua comprensión.

Las diferencias en forma, organización, y foco sin embargo no deberían dar lugar a una iglesia que se ve uniforme en todas las áreas del mundo. Pero vale la pena apreciar la disputa, el debate sobre opiniones que son diferentes, como un don, para redescubrir la lucha por el mejor argumento – y así escapar de las burbujas de la permanente autoafirmación. Pues estas no son otra cosa que la representación central del *homo incurvatus in se ipsum*.

²⁷ Cf. por ejemplo Christoph Barnbrock, *Die Predigten C. F. W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderer in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven*, Schriften zur Praktischen Theologie 2, Hamburg 2002

²⁸ Cf. por ejemplo David Tswaedi, *Apartheid in South Africa. Its Impact on the Lutheran Church in Southern Africa*, in: Werner Klän/Gilberto da Silva (Hg.), *Mission und Apartheid. Ein unentrinnbares Erbe und seine Aufarbeitung durch lutherische Kirchen im südlichen Afrika*, OUH.E 13, Göttingen 2013, 80–95(96), especialmente 90–95.

²⁹ Beck, *Metamorphose* (vea nota al pie 12), 25 (enfático en el original, traducción propia).

Cristo: centro de la antropología y doctrina de la justificación

Es precisamente esta descripción de Martín Lutero del hombre encorvado sobre sí mismo que Hartmut Rosa toma para describir cómo el hombre moderno vive en un mundo acelerado en el cual las relaciones de resonancia se rompen:

"De forma consecuente, en la teología (protestante) el estado de 'pecado' (en el sentido de superbia) es entonces conceptualizado como una contraparte a esta actitud [de resonancia], esto es, una actitud que cree que no hace falta respuesta y la cual Martín Lutero, por lo tanto, intenta comprender con la imagen del 'alma vuelta hacia sí misma' (que de esta forma ya no se relaciona con otros)".³⁰

Las condiciones generales de nuestro tiempo promueven a la gente a percibirse a sí mismos de la misma forma. En la era digital, de acuerdo a Nassehi, la gente es percibida por el público principalmente como "acarreadores de información".³¹

"en la vida diaria moderna, la gente siempre es tenida en cuenta según ciertas reglas de procesamiento de información en varios sistemas diferentes – como pagadores, consumidores o empleados en el sistema económico, como votantes o fuertes oradores en el sistema político [...]"³²

En la teología luterana, sin embargo, el hombre no es reducido a su función en cierto sistema o su eficiencia, sino que es percibido como la contraparte en una red divina-humana de discurso y acción.

Dios *me* creó. Jesucristo *me* redimió. El Espíritu Santo *me* llamó.³³ Yo paso a ser visto como una persona, como una criatura dirigida y querida. En el escuchar fielmente la Palabra recibo lo que las palabras de Dios dicen, como Lutero lo describe en su Catecismo Menor:

"Ciertamente no solo el comer y beber hacen estas [grandes] cosas, sino las palabras escritas aquí: 'dado y entregado por ustedes para el

³⁰ Rosa, *Leben* (como nota al pie 3), 50 (enfaticado en el original, traducción propia).

³¹ Nassehi, *Muster* (como nota al pie 9), 94 (traducción propia).

³² Nassehi, *Muster* (como nota al pie 9), 93–94 (traducción propia).

³³ *See Luther's Small Catechism with Explanation*, St. Louis 2017, The Creed, 16–18.

perdón de los pecados'. Estas palabras, junto con el comer y beber corporal, son el punto central en el Sacramento. Quien cree estas palabras tiene exactamente lo que ellas dicen: 'perdón de pecados'³⁴.

En este punto, la distinción de los modos de hablar de Dios de ley y evangelio juega un rol crucial. Esto siempre se refiere a un proceso de comunicación de Dios – por un lado, las palabras de Dios, que arrancan a la gente de su dar vueltas sin objetivo alrededor de sí mismos, y por otro lado las palabras de Dios, que dan a las personas lo que necesitan en términos de justicia y gracia. Esto lleva a una relación enteramente nueva con uno mismo, con el mundo y con Dios, en la cual la gente se encuentra unos con otros no solo como acarreadores de funciones e información, sino como criaturas de Dios, como personas siendo redimidas por Jesucristo.

Es interesante notar que, en la competición contra máquinas, el aspecto de responsabilidad y la habilidad de fallar es precisamente un rasgo del carácter individual, o en pocas palabras, incluso de la dignidad humana. Me parece que la cuestión de la responsabilidad humana y cómo puede el hombre encontrar justicia y gracia experimentará un renacimiento, no menos importante en sociedades industriales.

La plática del juicio divino y la gracia divina, del amor de Dios en la cruz y el autoconocimiento del hombre, la cual surge de la cruz, excede nuestras percepciones cotidianas, incluso expande nuestro horizonte perceptivo de forma saludable, pero también da lugar a experiencias de sufrimiento, como mi colega Cristian Neddens lo describe:

"La teología de la cruz significa una percepción diferente, nueva de las cosas. Esto es liberador, pero también chocante: pues siento algo de exposición a la fuerza del sufrimiento, propio y de otros, de exposición a la violencia humana, de exposición a la negación racional de Dios. Quizás puedas sentir cuanto de la experiencia de aflicción de Lutero yace detrás de esta teología de la cruz."³⁵

³⁴Luther's Small Catechism (como nota al pie 33), 29.

³⁵Christian Neddens, *Die Verrücktheit der Welt und die Schönheit der Sünder. Luther als Denker in der Spätmoderne* (unveröffentlichtes Manuskript), 10 (traducción propia).

Oratio, meditatio, tentatio un círculo de resonancias

Si esta perspectiva en la vida permanece al principio como una visión extraña, surge la cuestión de cómo esta identidad luterana encuentra su posición precisa en la vida. Martín Lutero respondió a esta pregunta refiriéndose a los principios básicos de la oración, la meditación en la Escritura, y la aflicción. Johann Gerhard³⁶ y su sucesor, C.F.W. Walther³⁷ intentaron comprender estas tres prácticas como el adquirir un hábito teológico, el cual sin embargo permanece como un don de Dios y como tal, más allá de toda factibilidad humana.

Pierre Bourdieu ha entretejido estrechamente el concepto de hábito con la cuestión de la identidad propia.³⁸ Heinz Abels describe el contexto de Bourdieu de esta forma:

"El hábito repetidamente genera las formas de actuar que son apropiadas para el espacio social. Y también genera el marco en el cual los individuos deben verse a sí mismos. Al tenerlo totalmente internalizado, automáticamente funciona como una constante nueva asignación del individuo al lugar correcto".³⁹y

"El hábito se produce como un esquema [...] no solo como formas específicas de actuar, sino también como 'patrones de percepción y juicio' (Bourdieu 1979, p. 279). Esto a su vez genera una práctica social en la cual una identidad social es expresada, reconocida, y aceptada como la única".⁴⁰

A través de la oración, la lectura de las escrituras, y la comprobación de lo que ha sido oído y creído en la vida cotidiana, uno puede establecer de acuerdo a Bourdieu, que una visión del mundo y formas de acción específicas que nunca partieron de sí mismos, pero que sin embargo configuran su identidad.

El interminable círculo de oración, meditación y aflicción puede también ser entendido de tal manera que los espacios de resonancia permanezcan abiertos

³⁶ Cf. Glenn K. Fluegge, Johann Gerhard (1582–1637) and the Conceptualization of *Theologia* at the Threshold of the »Age of Orthodoxy«. The Making of the Theologian, OTH.E 21, Göttingen 2018.

³⁷ Cf. C. F. W. Walther, *Amerikanisch=Lutherische Pastoraltheologie*, St. Louis 1906, 6–10.

³⁸ Cf. Abels *Identität* (vea nota al pie 16), 351–367.

³⁹ Abels, *Identität* (vea nota al pie 16), 362 (traducción propia).

⁴⁰ Abels, *Identität* (vea nota al pie 16), 366 (enfático en el original, traducción propia).

para el obrar de Dios. En cada una de las tres áreas (oración, meditación y aflicción) la experiencia propia de cada uno está conscientemente allegada al actuar de Dios o el actuar de Dios lo está a la experiencia propia de tal forma que las resonancias se vuelven perceptibles en la vida de cada uno.

Es la fuerza del concepto de un "habitusθεόδοτος" lo que no ciega las esferas de acción y experiencia humanas, pero al mismo tiempo se escapa de cualquier forma de sinergismo. Se vuelve claro cuan vital es una *praxis pietatis* para la formación y *preservación* de una identidad luterana en el siglo XXI. Encuestas recientes en Alemania confirman esto al demostrar una clara correlación entre una formación religiosa experimentada o una pobre, y la existencia o inexistencia de religiosidad en la adultez.⁴¹

Identidad luterana como una identidad compleja⁴²

Si en nuestro tiempo y nuestro mundo la oleada de la pluralización es de hecho una de las características específicas y, como expone Nassehi, la digitalización muestra su eficacia no solo en el hecho que descubre patrones en la aparentemente inmanejable diversidad que permiten la orientación y la acción, entonces también es obvio redescubrir el modo de ordenar el campo teológico.

Quienquiera que mire la teología luterana, sin embargo, rápidamente notará que las soluciones que ofrece son comúnmente más complejas que aquellas de sus competidores teológicos. Tomemos el ejemplo de la santa cena. Ambas doctrinas, la romana católica y la de Zwinglio sobre la santa cena son más fáciles de entender que la luterana. Para ponerlo más simple, la idea católica romana de la transubstanciación permanece enteramente en el sistema de la ontología de sustancia medieval y es por lo tanto ciertamente razonable, por lo menos para los instruidos. El entendimiento de Zwinglio, de la santa cena con una espiritualización de la idea de presencia, es fácilmente comprensible incluso o especialmente para los contemporáneos luego de la era del iluminismo.

⁴¹ Bertelsmann-Stiftung, Religions monitor – verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, 15f. (https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf - 28.9.2019).

⁴² Cf. Christoph Barnbrock, Praktische Theologie in lutherischer Verantwortung. Zur konfessionellen Ortsbestimmung einer theologischen Disziplin, LuThK 36 (2012), 187–211, 202–204.

Por otro lado, la doctrina luterana de la santa cena permanece con su adherencia a la palabra en un espacio donde no todas las preguntas pueden ser clarificadas racionalmente. Lo mismo podría decirse en primer lugar sobre la extraña idea de *simul iustus et peccator*, sobre la relación entre la iglesia visible y la iglesia invisible, sobre la determinación de la relación entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus*. Parece ser casi una peculiaridad de la teología luterana el no resolver hechos complejos de forma simple, sino el mantener todo junto lo que parece estar en tensión o incluso lo que parece ser contradictorio.

Veo un riesgo en traicionar la identidad luterana en este preciso punto al disolver tales complejidades en favor de respuestas simples. Tomas Bauer nos habla de la tendencia hacia la "clarificación y simplificación [Vereindeutigung] del mundo".⁴³ Esto conduce en el área de la religión también a una secularización, por causa de que la coexistencia de lo divino y lo humano es unilateralmente disuelto en favor de lo humano. Alternativamente, la tendencia hacia el fundamentalismo surge porque las preguntas complejas se responden con respuestas religiosas aparentemente simples. En ambos casos, la habilidad de mantener juntas interrelaciones complejas y aparentemente tensas son silenciadas o sólo parcialmente pronunciadas. Bauer nos habla aquí de la "disminución de la tolerancia a la ambigüedad".⁴⁴

Me parece que esto puede representar precisamente una fortaleza de la teología luterana en el siglo XXI, que prueba ser tolerante a la ambigüedad, lo que ayuda a percibir contextos complejos en su tensión y dejarlos como están, y así permanecer creíbles.⁴⁵

Libertad y cautiverio, confianza en Dios e identidad

Entre los escritos de Lutero, uno que deja particularmente en evidencia la complejidad de la realidad espiritual en interacción con la predisposición diaria es

⁴³ Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen ⁵2018 (traducción propia).

⁴⁴ Bauer, *Vereindeutigung* (vea nota al pie 43), 40 (traducción propia).

⁴⁵ Cf. Jobst Schöne, *Die Irrlehre des Fundamentalismus im Gegensatz zum lutherischen Schriftverständnis* (1994), in: Jobst Schöne, *Botschafter an Christi Statt. Versuche, Groß Oesingen 1996*, 83–93.

su escrito "La libertad Cristiana"⁴⁶. La doble descripción del hombre como "señor libre" y "servidor que sirve" parece ser al menos paradójica.

Pero de nuevo aquí la eficiencia de la teología luterana se muestra a sí misma. Lutero escapa, por un lado, de una estrechez de mente que, por puro miedo al antinomismo, termina en el legalismo. Y por otro lado, no cae en la trampa de definir la libertad como arbitrariedad, la cual no termina en otra cosa sino en el hombre que se encorva de nuevo hacia sí mismo, aun ahora con una consciencia clara.

El cambio permanente de perspectiva sostiene juntas dos partes: la libertad ganada en Cristo y el servicio al prójimo.

Es precisamente en este punto que Oswald Bayer establece un curso decisivo para la pregunta sobre la propia identidad:

"En la fe, él [el cristiano] vive fuera de sí mismo: en Dios – liberado de tener que buscar su identidad y convencerse a sí mismo de ello. Por lo tanto, él puede afrontar el volverse sirviente de todos".⁴⁷

Esta combinación de fe y formación externa de la identidad es una fortaleza considerable de la teología luterana, especialmente en nuestro tiempo. Al final de sus reflexiones sobre el tema de la identidad, Heinz Abels también mira hacia el fenómeno que al final de sus vidas las personas normalmente dibujan un "autobalance crítico" y se rinden ante el "peligro de la resignación". Contrasta esto con la confianza y fortaleza, "que en resultado y en forma [...] está por encima de toda confianza en uno mismo".⁴⁸ Yo dudo si esta invitación a la autoafirmación permanece en situaciones de resignación y auto-criticismo. Aquí la teología luterana ofrece una forma diferente de formar identidad, cuyo fundamento precisamente no es la auto-confianza, sino confiar en Dios.

⁴⁶ WA 7,20–38. Cf. Robert Kolb, *Befreit, um gebunden zu sein. Luthers Summa des christlichen Lebens im historischen Zusammenhang*, LuThK 43 (2019), 28–48.

⁴⁷ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 262–263 (traducción propia).

⁴⁸ Abels, *Identität* (como nota al pie 16), 438–439 (traducción propia).

Enfrentar los cambios con confianza en Dios

Cuanto más grandes son los cambios, más grande es el peligro de retraerse en ansiedad deseando volver a aquellos tiempos supuestamente mejores allá lejos en el pasado y buscar la identidad propia exclusivamente en aquellos días dorados.

Esto es plausible en términos humanos, pero últimamente sigue un patrón simple de acuerdo al cual el estado de la Iglesia y el mundo continúan declinando. Pero esto no se corresponde con la promesa de Jesús de estar con su Iglesia cada día hasta el fin del mundo y de enviar a su Espíritu Santo como consejero y consolador. Una y otra vez, ha habido despertamientos espirituales salutíferos, especialmente en tiempos en los que la condición de la iglesia era totalmente desastrosa, como el cambio al siglo XIX. No deberíamos rebajar tanto a Dios y excluir esta idea para el presente o el futuro sin ignorar los considerables desafíos a los que nos enfrentamos.

El bienestar y la aflicción de las Iglesias luteranas depende menos de nuestra habilidad de liderar esta iglesia, que en si confiamos o no en Cristo como Señor de la iglesia – incluso contra todas las tendencias que están emergiendo.

El hecho que no estamos lidiando solo con leves cambios, sino de hecho, con metamorfosis, no solo ha sido mencionado por Ulrich Beck, sino también por David Scaer, quien describió y criticó la metamorfosis en diferentes niveles en las iglesias luteranas hace más de diez años,⁴⁹ incluso a pesar de que él usa un término un tanto diferente a Beck.

Beck mismo también trae ideas sorprendentes en sus reflexiones, como ser que los desarrollos nunca son simples desarrollos en una sola línea. Lo que tiene un efecto catastrófico en un lugar puede abrir nuevas posibilidades y oportunidades en otro. El usa el siguiente ejemplo: "La sequía que éste [el cambio climático] está causando en un área puede llevar a un boom en la viticultura en otro lugar."⁵⁰ Por supuesto, un fenómeno no compensa al otro, pero esto nos abre los ojos al hecho de que es muy raro que los cambios sean solo negativos o solo positivos, sino que incluso en el caso de desarrollos amenazadores, aparecen oportunidades de las que vale la pena tomar ventaja.

Esto también me parece verdadero en la cuestión de las iglesias luteranas y la teología luterana en el siglo XXI. Varias tendencias se afirman –desde una

⁴⁹ David Scaer, *The Metamorphosis of Confessional Lutheranism*, CTQ 71 (2007), 203–217.

⁵⁰ Beck, *Metamorphose* (como nota al pie 12), 35 (traducción propia).

perspectiva humana— contra lo que nosotros como teólogos luteranos representamos. Pero al mismo tiempo también aparecen nuevos campos de acción, algunos de los cuales he indicado con esta presentación.

El rico patrimonio de la teología luterana de los siglos pasados será nuestra bendición. Aun así, somos desafiados a reconsiderar y repensar los desafíos de nuestro tiempo. Uno de los obispos de la Iglesia Evangélica Luterana Independiente, Jobst Schöne, una vez lo resumió de esta forma: "uno no puede encontrar las respuestas solo recurriendo a la tradición, pues son nuevos los desafíos que enfrentamos".⁵¹

Así, la tarea de moldear la identidad luterana nunca está terminada, sino que permanece como un "trabajo permanente".⁵² Al mismo tiempo, debemos saber que nuestra identidad como hijos de Dios y hermanos y hermanas de nuestro Señor Jesucristo ya no precisa ser resuelta, sino que nos es dada con el bautismo y permanece como el punto de referencia decisivo para nuestra identidad a través de nuestras vidas. Todo trabajo en identidad eclesial y denominacional es por lo tanto secundario, pero sin volverse obsoleto. Pero el quiénes somos realmente y el cómo somos identificados al final de nuestras vidas solamente es moldeado por Cristo.

⁵¹Jobst Schöne, Überlegungen und Gedanken zu Fragen von Kirche und Kirchengemeinschaft, in: Klän, Identität (como nota al pie 24), 29–45, 43 (traducción propia).

⁵²Abels, Identität (como nota al pie 16), 432 (enfaticado en el original, traducción propia).

Ya no casado, pero aún comprometido:

El lugar de la Iglesia frente a la disminución de la influencia cristiana

Dr. Joel Biermann

Trad: José Pfaffenzeller

Estados Unidos de América gozó por mucho tiempo un status diferente entre las naciones industrializadas y tecnológicamente ricas del occidente. Por supuesto, qué es exactamente lo que distingue a Estados Unidos de sus primos ideológicos y económicos más cercanos dentro de la familia global, está abierto a cierto debate; y lo que uno identifica como la marca distintiva dependerá en gran parte de quién es el que hace la distinción. Aunque hay pocas dudas acerca de una diferencia: su religiosidad. Ya en el siglo XIX, Alexis Tocqueville afirmó que los estadounidenses eran un pueblo ávidamente religioso.⁵³ Si bien el número de estadounidenses dispuestos a etiquetarse a sí mismos como religiosos ha tenido una tendencia constante a la baja, las encuestas respaldan constantemente la noción de religiosidad estadounidense. En una encuesta de 2018 sobre religiosidad en USA, un total de 73% indicó que, en su vida personal, la religión era importante o muy importante. Además, un 50% sostiene que son miembros de una iglesia o sinagoga; y de aquellos encuestados, un 22% atienden servicios religiosos todas las semanas y otro 10% casi todas las semanas. Sin perderse irremediabilmente en los datos de las encuestas, basta decir que estas cifras eclipsan a las de otras naciones occidentales. Pero, como se dijo, el número está en declive. En 2000, aquellos que consideraban la religión como importante o muy importante en sus vidas todavía eran un 88 %. En 1995 aquellos que manifestaron no tener ninguna religión eran solamente un 6%. En 2005 ese número

⁵³ de Tocqueville, Alexis. Editado por J.P. Mayer. *Democracy in America*. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1969, 46-47, 432.

creció a un 10%, y en 2019, fue un 20%.⁵⁴ Los estadounidenses todavía son religiosos, pero ya no tan religiosos como eran antes.

Junto con la religiosidad, otro sello distintivo del ingenio estadounidense relevante para esta discusión es la "separación de la iglesia y el estado". Es un derecho sagrado evocado y garantizado en la primera mitad de la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos: "El Congreso no deberá proclamar una ley respecto al establecimiento de una religión, ni prohibir su libre ejercicio...". Thomas Jefferson, uno de los artífices del gran experimento norteamericano de gobierno representativo del pueblo por el pueblo y para el pueblo, fue más allá al acuñar la idea de un "muro de separación" entre la Iglesia y el Estado.⁵⁵ Al leer los pensamientos de Jefferson al respecto, sin embargo, se hace evidente que la afirmación liberal estaba motivada no tanto por la solicitud de la iglesia y su deseo de ser libre de la interferencia del gobierno; sino más bien en el deseo de mantener a la iglesia en cuarentena segura en el ámbito de lo "espiritual" y moral, dejando así la arena de las leyes y el gobierno para aquellos más calificados, es decir, más ilustrados y comprometidos con los principios del liberalismo que él había abrazado. Por casi dos siglos, este cuidadoso convenio de separación cordial pareció mantener satisfechas a todas las partes. Cabe recordar que, dentro de esta estructura rigurosa, la influencia de la iglesia cristiana en el gobierno y la sociedad estadounidense fue considerablemente mayor de lo que podrían indicar los documentos y pronunciamientos oficiales. Este fue el caso en gran parte en virtud del hecho que la gran mayoría de esos estadounidenses muy religiosos eran cristianos en alguna manera. Ahora, como se reconoce comúnmente, ese arreglo amistoso se está resquebrajando.

Si bien actualmente la separación o divorcio entre la iglesia y la cultura estadounidense en general no está concluida, se observa ampliamente. Hay poco acuerdo sobre por qué ha ocurrido esto y qué significa para la iglesia. Una narrativa bastante típica entre los cristianos de orientación más conservadora, que incluiría tanto a los designados evangélicos como a los de la LCMS, es que Estados Unidos ha sido sacudido de sus sólidas raíces cristianas y sus cimientos por las incursiones de hedonistas y autoindulgentes, liberales promiscuos, ateos, socialistas y rebeldes de la academia, la industria del entretenimiento y el

⁵⁴ Gallup <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx> (acceso 23-8-2019)

⁵⁵ "Jefferson's Letter to the Danbury Baptists" <https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html> (recuperado el 19-9-2019)

gobierno, especialmente el sistema judicial. Lamentando no solo su pérdida de influencia, sino también la pérdida de una cultura familiar y temerosa de Dios que valoraba la religión, el patriotismo, la maternidad y el trabajo duro (junto con una variedad de otras virtudes estadounidenses como el béisbol, los automóviles, la música country y la cerveza barata); estos cristianos estadounidenses añoran retornar a lo que era antes. Ven que la iglesia necesita ayuda y, por lo tanto, luchan para proteger los derechos de la iglesia y de su gente. Su esperanza, expresada con frecuencia y enérgicamente, es recuperar Estados Unidos para Dios y devolver a la nación su herencia cristiana. Este pensamiento está muy extendido en gran parte de la iglesia estadounidense que cree en la Biblia, lo cual incluye a los luteranos.

Otros fieles creyentes son menos optimistas acerca de la fidelidad del cristianismo que supuestamente se encuentra detrás de la gran aventura estadounidense del régimen democrático. Si bien hay buenas y convincentes razones para creer que los cristianos devotos, hombres y mujeres, estuvieron íntimamente involucrados en la formación de la nación, y los principios bíblicos y la influencia están claramente en evidencia tanto en los documentos oficiales como en los de respaldo que dieron forma a la nación, hay aún más evidencia del impacto del pensamiento de la Ilustración (también comúnmente identificado como liberalismo clásico, modernidad o cartesianismo) tanto en la estructura del gobierno como en la sociedad resultante.⁵⁶ Mirar desde esta perspectiva la formación y progreso de los Estados Unidos a través de dos siglos y medio, nos conduce a ver que los problemas que acosan a la iglesia y la sociedad actual en general estaban presentes desde un principio. Ciertamente, se puede argumentar que lo que ocurre hoy es simplemente el fruto de la simiente que fue cuidadosamente sembrada en el nuevo mundo en los siglos XVII y XVIII, por los padres fundadores de los Estados Unidos.

Considerado desde esta perspectiva, los distintivos paralelos de la religiosidad estadounidense y la separación de la iglesia y el estado pueden reconocerse como factores importantes que contribuyen a dar forma a la situación actual en América del Norte. La idea que la religión era importante y necesaria, pero limitada a los asuntos espirituales y morales, dejada de lado en el discurso público, alimentó la idea ahora ampliamente aceptada que la religión es intensamente personal y privada y no algo apropiado para la exposición pública. Una vez más, aquí se debe

⁵⁶ Esta es una historia contada de manera atractiva y convincente por Patrick Deneen. Vea: Deneen, Patrick. *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press, 2018.

reconocer que esta noción tuvo poco impacto visible hace un siglo cuando casi todos seguían su religión privada dentro de la órbita de alguna iglesia cristiana organizada. Sin embargo, la interiorización de la fe llevó inevitablemente a su separación de la vida pública. Agregue a estas realidades el *summum bonum* de la Ilustración centrada en los derechos sagrados del individuo y el deber de ese individuo de perseguir la libre autoexpresión, autodeterminación y autorrealización; y todo está en su lugar para cultivar la religión estadounidense democratizada del **deísmo terapéutico moralista (DTM)** que ha sido correctamente detectada y expuesta como la fe personal de la gran mayoría de los estadounidenses, ya sea religiosa o de otro tipo.⁵⁷

Los descubrimientos de los científicos sociales que imprimieron el término Deísmo Terapéutico Moralista merecen atención especial por cuanto arrojan luz significativa sobre el panorama actual de la religión estadounidense, pero antes de desempacar ese tema, se debe considerar otro fruto significativo del jardín de la Ilustración en el que se plantó Estados Unidos. Constantinianismo es el término utilizado para describir la relación simbiótica de afirmación y apoyo mutuos entre la iglesia y el estado. Mientras que los motivos y la sinceridad de la conversión de Constantino al cristianismo es tema de debate, hay pocas dudas acerca del impacto de su decisión primero en legalizar y luego abrazar la nueva religión para su imperio. El emperador estableció firmemente la unión de la cruz con la espada convocando y financiando el primer concilio ecuménico (Nicea). El cristianismo había conquistado Roma, o quizá, Roma había domesticado solapadamente o, incluso astutamente, al cristianismo al invitar a la iglesia a los pasillos del poder como su esposa. Si el casamiento de la iglesia y el estado aún no estaba consumado en Nicea, no pasó mucho tiempo antes de que esta unión se estableciera por completo de manera totalmente tangible.

La cooperación e influencia mutua o interferencia entre la iglesia y el estado continuó sin cambios en el occidente por los próximos quince siglos, más o menos, una historia fascinante de posturas políticas, triunfalismo espiritual, y triunfos y fracasos personales y dinásticos, con la cúspide del poder cambiando regularmente entre los dos polos. Pero, así como el Iluminismo empujó el dominio de la religión de la comunidad al corazón individual y nos dio la privatización de la fe; así, también logró desafiar y eventualmente fracturar la alianza entre Iglesia y Estado.

⁵⁷ Christian Smith con Melinda Lundquist Denton, *Soul-Searching, The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hoy, el largo y a veces feliz matrimonio de la iglesia y el estado está en crisis, o más acertadamente en los tribunales civiles. El matrimonio está prácticamente acabado. Los días en que el cristianismo gozó de un lugar de privilegio en las salas de los gobiernos occidentales va desapareciendo rápidamente, si es que no han desaparecido ya completamente. Por cuanto esta pérdida de prestigio público y status de la iglesia es un fenómeno relativamente reciente, el observador casual podría concluir que tiene poco que ver con ideas constitucionales y estructuras, sino más bien con el surgimiento del "establishment liberal" en cualquier forma diabólica que el observador detecte. Sería una conclusión comprensible ya que, si bien la decisión deliberada de prohibir una religión estatal establecida en la constitución de los Estados Unidos puede haber matizado y redefinido el ejercicio del constantinianismo dentro de sus fronteras, lo cual difícilmente parecía ser la sentencia de muerte del establishment constantiniano. Pero estas apariencias podrían ser engañosas, y por cuanto llevó un par de siglos de ideales iluministas puestos cuidadosamente en práctica para asegurar el divorcio, todo lo necesario para garantizar que la inevitabilidad estuviera en su lugar ya a principios del siglo XVIII. Es sólo una cuestión de tiempo antes que la presunta fe y fundamento cristiano fuera suplantado por ideales más elevados y verdaderos de tolerancia, derechos personales y la autodeterminación del individuo.

Antes de cerrar esta breve consideración de la desaparición del constantinianismo y la consiguiente pérdida de la estatura e influencia de la Iglesia tanto en el gobierno como en la sociedad, debe tenerse en cuenta que entre los cristianos hay reacciones ampliamente divergentes en cuanto a la culminación del arreglo constantiniano. Algunas tradiciones celebraron por mucho tiempo el matrimonio de la iglesia con el estado, en la Iglesia Oriental, Constantino todavía disfrutaba de un status santo con su propio día festivo (21 de mayo).

Hay quienes señalan que parece preferible estar sentado a la mesa con el emperador que ser víctima de su deporte en el coliseo. Por supuesto, muchos creyentes evangélicos estadounidenses todavía luchan por el objetivo de algún día transformar el país en una nación completamente cristiana, consideran que el constantinianismo, tal como se practicó a lo largo de los dos primeros siglos de la historia de los Estados Unidos, ha sido, al menos, dirigido en la dirección correcta. Todos los que sostienen tales puntos de vista ven el divorcio de la Iglesia y el Estado con alarma o incluso con desesperación, y se desaniman ante la aparente impiedad norteamericana que ahora queda al descubierto.

Para algunos esta nueva situación de expansión de la incredulidad es un llamado a armarse, un incentivo para intensos esfuerzos por recuperar lo perdido y, de alguna manera, salvar y restablecer lo que solía ser.⁵⁸ Para otros, el fin de la unión Constantina significa que es tiempo para la iglesia de separarse del mundo en una nueva forma de monasticismo.⁵⁹ Aún otros, sin embargo, celebran el colapso del constantinianismo con una sensación de alivio e incluso de festejo. Para ellos, la cooperación entre la iglesia y el estado que era la norma en el occidente hasta en algún momento a mediados del siglo XX era una alianza no santa que corrompió a la iglesia, embotó su estilo de vida distintivo, perturbó su misión, confundió a los creyentes y oscureció la enseñanza de Cristo.⁶⁰ Para estos cristianos, el fin del constantinianismo significa la posibilidad de la iglesia de aprender una vez más a ser la iglesia que Cristo quiso, y no una que ha sido copada y reducida a un poco más que un mero instrumento conveniente en las manos de aquellos que ejercían el poder en el mundo. Ya sea que uno aplaude el fin del constantinianismo o está consternado por su fin, todo depende en gran medida de la opinión o confesión que se tiene con respecto a la iglesia y el mundo. De todos modos, ya sea para bien o para mal, es ampliamente reconocido que la unión constantiniana ha llegado a su fin.

El cambio en el panorama social estadounidense derivado del fin del constantinianismo describe un aspecto de la nueva realidad que enfrenta la iglesia. El otro factor significativo es el surgimiento del Deísmo Terapéutico Moralista (DTM) como señalamos arriba. Christian Smith asumió un proyecto de investigación ambicioso abarcando todo Estados Unidos, culminando en entrevistas cara a cara con 267 adolescentes de 45 estados para determinar y comprender la vida religiosa de los adolescentes estadounidenses a principios del siglo XXI. Para mi propósito, es suficiente considerar algunas observaciones y sus conclusiones. Smith encontró que mientras la gran mayoría de los adolescentes eran bastante convencionales en sus creencias religiosas, las cuales no eran un

⁵⁸Esta manera de pensar, tan común en las formas conservadoras del cristianismo norteamericano, es bastante claramente descripto por James Hunter. Veá: Hunter, James Davison. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 111-131.

⁵⁹ Dreher, Rod. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York: Sentinel, 2018.

⁶⁰ Hauerwas, Stanley and William Willimon. *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong*. Nashville: Abingdon, 1989.

factor significativo en la manera en que estos jóvenes vivían o pensaban acerca de sus vidas.⁶¹ Smith lo resumió de esta manera, “La religión parece estar bastante dividida en compartimentos y en segundo plano en las experiencias vividas por la mayoría de los adolescentes estadounidenses”.⁶² Pero hay una preocupación más profunda. Lo que estos adolescentes, incluso los “religiosos”, de hecho, creen está muy lejos de lo que se podría considerar cristianismo ortodoxo. Más bien, basado en sus investigaciones, los autores del estudio “sugieren que la religión dominante de facto entre los adolescentes estadounidenses contemporáneos es lo que bien podríamos llamar “deísmo terapéutico moralista.””⁶³ Esta religión, tal como es, contiene una “confesión” con cinco principios, que vale la pena considerar en su totalidad:

1. Existe un Dios que creó y ordena el mundo y vela por la vida humana en la tierra.
2. Dios quiere que la gente sea buena, agradable y justa unos con otros, como se enseña en la Biblia y por la mayoría de las religiones en el mundo.
3. La meta central de la vida es ser feliz y sentirse bien acerca de uno mismo.
4. Dios no necesita estar particularmente involucrado en la vida de uno, excepto cuando se necesita a Dios para resolver un problema.
5. La gente buena va al cielo cuando muere.⁶⁴

Claramente, esta “fe” genérica tiene, en el mejor de los casos, sólo un mínimo parecido superficial con el cristianismo ortodoxo. Sin embargo, es la religión de facto dominante de América del Norte; y anima e informa lo que pasa por pensamiento religioso o espiritualidad en el *zeitgeist* (espíritu de la época) estadounidense. Como señala Smith, los adolescentes en su estudio eran bastante convencionales, aprendieron su “religión” desde sus hogares, adoptando sin mucha reflexión las ideas y prácticas de sus padres. Para ser claro, sería un error pensar el DTM solo como una religión de los adolescentes; es la religión pragmática y común de todos los estadounidenses.

Obviamente, sacar conclusiones acerca de lo que “cada uno”, o aun “la mayoría de la gente” de hecho cree, es aventurado. El autor del estudio afirma

⁶¹ Smith, 120.

⁶² Smith, 131.

⁶³ Smith, 162.

⁶⁴ Smith, 162-163.

intencionadamente que en su tesis ofrece “de manera algo tentativa y no pretende ser un hecho concluyente, pero que es más que una mera conjetura.”⁶⁵ Sin embargo, sospecho que Smith, como cualquier investigador auténtico ha aprendido a hacer, simplemente está manifestando sus propuestas académicas. Ha realizado su investigación de una manera que demuestra experiencia. No es exagerado sugerir que cualquiera que pase tiempo en Estados Unidos e interactúe con sus ciudadanos en algún nivel de compromiso religioso sea capaz de reconocer inmediatamente los principios de DTM en innumerables ejemplos de la vida real. Quizás uno podría objetar la elección de términos de Smith, **deísmo terapéutico moralista**, pero la realidad que él identifica con ellos suena absolutamente cierta como la religión de Estados Unidos.

La sensibilidad religiosa de los estadounidenses y el DTM que los describe, son por supuesto aspectos de un retrato mucho más amplio de la sociedad norteamericana en el siglo XXI. El estado de ánimo actual en Estados Unidos, y en diversos grados en el mundo occidental en general, ha sido etiquetado provocativamente como “nihilismo normal”. Esta es la designación acuñada por el sociólogo James Edwards que en un espacio de unas pocas docenas de páginas traza claramente el impacto cultural de la religión en el occidente desde Moisés hasta el presente, bajo cuatro grandes edades o épocas: “la edad de los dioses, la edad del idealismo, la edad de la subjetividad del ego cartesiana y la edad de valores devaluados”.⁶⁶ Edwards cuenta su historia de manera convincente, y provee una explicación que tiene el sentido del paso de una época en la que el llamado de un rey para un día de ayuno nacional y sacrificio a la deidad local para evitar un desastre pendiente habría sido recibido con pronta conformidad por parte de los ciudadanos, hasta el presente, cuando las reacciones más suaves y amables de la ciudadanía a una súplica similar de un jefe de estado sería desconcierto e incredulidad. Hay demasiados factores para mencionar que han contribuido a forzar y crear el modo del nihilismo normal que ahora reina en Estados Unidos.

Se debe entender que el nihilismo del nihilismo normal no debe identificarse con el tipo estrecho de nihilismo que típicamente se evoca en la imaginación: la palabra evoca imágenes de anarquistas anti-sistema blandiendo bombas Molotov o estudiantes universitarios flacos, sin humor, completamente cínicos y descontentos ataviados con colores oscuros y absortos en fervientes discusiones sobre el

⁶⁵ Smith, 162.

⁶⁶ Edwards, James C. *The Plain Sense of Things: The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997, 10-11.

significado perdurable del mito de Sísifo. No, los nihilistas de Edwards son el comerciante que dirige el mercado de la esquina, el veterano retirado de al lado, el compañero de trabajo en el vecindario, el capitán del escuadrón de porristas, el camionero que entrega sus cosas de Amazon. Para Edwards, cada uno es un nihilista; es simplemente una parte normal de la vida moderna. Ser nihilista es ser compelido a vivir en un mundo donde nada tiene más peso o significado de lo que una persona determinada escoge darle. Edwards ofrece su explicación: “Ser un nihilista normal es simplemente reconocer que, por más ferviente y esencial que sea el compromiso de uno con un conjunto particular de valores, eso es todo lo que uno tiene: un compromiso con un conjunto particular de valores”.⁶⁷ El punto es que la búsqueda del iluminismo por una verdad final dio lugar a la verdad que no hay verdad, es decir, nada que pueda ser probado para ser una verdad universal para todos; más bien hay solamente infinitas opciones disponibles de las que uno debe elegir para valorar y tal vez incluso tratar de elevar al estatus de verdad, ya sea a nivel meramente personal o, más ambiciosamente, universal. En una ocasión Descartes hizo del yo el centro y el árbitro final de todo lo que es, lo cual, según argumenta Edwards, fue inevitable.

Edwards ilustra el mundo del nihilismo normal con la imagen de un centro comercial de varios niveles en expansión, un elemento fijo en el paisaje estadounidense a principios del siglo XXI. Cada comercio en ese centro comercial ofrece un mundo diferente que el comprador debe elegir para entrar y habitar. Cuando uno se cansa de vivir la vida de Polo de moda, o la vida al aire libre de REI, o la vida tecnológica de Apple, otra tienda al final del pasillo llama con otro conjunto de valores para ser absorbidos y adoptados. Pero ninguna tienda puede presumir de ser la única y definitiva; la idea misma es ridícula. La realidad reciente y antes inconcebible de la rápida desaparición y la extinción pendiente del centro comercial regional, víctima del todavía nuevo mundo de las compras en línea liderado por el gigante, Amazon, solo demuestra la notable precisión y presciencia de Edwards. El triunfo del individuo es casi completo... uno ya no necesita ni siquiera un centro comercial o una tienda minorista para guiar y brindar sus elecciones y preferencias personales. Así es con los valores y “verdades” que dirigen y animan la vida de la gente hoy. Cada valor individual, ya sea el esfuerzo por frenar el cambio climático, el cultivo de las artes visuales, la lucha contra el cáncer infantil, la celebración e idolatría del Barcelona, o la devoción de un ermitaño agustino, no es sino otra opción, sin que ninguna pueda imponer ningún

⁶⁷ Edwards, 47.

tipo de reclamo final sobre ninguna persona. Uno simplemente elige lo que valora, y todos son libres de elegir del mundo lo que prefieren, al menos para hoy.

La historia de Edwards, sin embargo, no es una de triunfo y celebración. No, cuenta su historia con tono sobrio y preocupado. A pesar de ser un ateo profeso, Edwards, lamenta la pérdida de la capacidad de la religión para dar sentido a nuestra vida. Él tiene que admitir la dura verdad que el modo presente de nihilismo normal implica "la pérdida del poder de cualquier valor para fundamentar la vida de uno de una manera finalmente convincente".⁶⁸ Si lo que elijo valorar tiene valor solo porque he elegido valorarlo, entonces en realidad no tiene valor. No hay nada inherente a nada que pueda apoderarse de mí y dirigir mi vida de una manera que importe. No queda nada por lo que se le pueda pedir a uno que muera, y así no queda nada por lo que se pueda pedir que viva. La pérdida de todo sentido que acompaña al nihilismo normal amenaza con hacer a la vida algo sin sentido y absurda. Consciente de esto, Edwards establece como su proyecto un esfuerzo por encontrar un propósito y significado en un mundo de nihilismo normal. Él declara: "No necesitamos encontrar a un dios para adorar, pero sí necesitamos algo que, como antes, simultáneamente nos limite y desafíe en nuestra escala de autodescripciones coherentes."⁶⁹ Otros han seguido el tren de Edwards. En *All Things Shining* (Todas las cosas brillando), los autores Dreyfus y Kelly buscan en la literatura occidental con la esperanza de encontrar algo real que pueda captar a una persona y darle sentido a la vida. Sostienen como ejemplar el espíritu de los antiguos griegos que, según creen los autores, vivían en sintonía con el mundo que los rodeaba y reconocían fuerzas más grandes que ellos trabajando en su mundo y por eso se esforzaron por vivir en sintonía con esas fuerzas.⁷⁰ Aquellos que prestan atención y piensan acerca de la vida y el mundo están desesperados por significado. Aquellos que simplemente viven sus vidas como un nihilismo normal desconocido y no reflexivo también están desesperados por significado, pero la mayoría no son capaces de articularlo de manera clara.

Entonces, este es el mundo en el que la iglesia ahora opera en la situación de Norteamérica. La campaña de no quedar cautivos de la Ilustración ha destripado el constantinismo y despojado al cristianismo de su antiguo prestigio e influencia. Al mismo tiempo, la marcha de la Ilustración sobre la tierra arrasada por el mundo de

⁶⁸ Edwards, 51.

⁶⁹ Edwards, 56 las itálicas son del original.

⁷⁰ Dreyfus, Hubert y Sean Dorrance Kelly. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.

la metafísica, la fe y la piedad religiosa ha dejado una estela de una religión de las masas pragmáticamente útil, benignamente tolerante e individualmente maleable: el Deísmo Terapéutico Moralista fácilmente aceptado por los estadounidenses persistentemente religiosos y ansiosos por honrar todo lo que hizo grande a los Estados Unidos. Impregnado de todo esto, el estado de ánimo dominante de la cultura es el nihilismo normal, donde todo lo que tiene valor es solo eso: un valor que puede adoptarse, intercambiarse y descartarse con la misma facilidad con que se selecciona un ropero, se embarca en un nuevo pasatiempo o se inicia para fraternizar con un equipo de fútbol favorito recién descubierto. Esta es la realidad en Estados Unidos, y si en su mundo este retrato aún no es familiar, familiarizarse con él ahora probablemente resultará útil en un futuro cercano a medida que Estados Unidos continúa ampliando el alcance de sus exportaciones. No parece demasiado inverosímil sugerir que el modelo estadounidense llegará pronto a su contexto.

Entonces, finalmente estamos listos para el tema de este artículo. ¿Qué se supone que debe hacer exactamente la iglesia, la iglesia ortodoxa y fiel que sigue a Cristo y atesora el legado de Lutero y todos los demás discípulos fieles de Jesús? ¿Cuál es el papel de la iglesia hoy? Dado todo lo que ha sucedido antes, uno podría esperar que la respuesta sea desesperadamente complicada, cargada de desalentadores relatos y argumentos filosóficos y sociológicos, adornados con algunas sutilezas teológicas de peso. Algunos han ofrecido estas soluciones. Sin embargo, precisamente por todo lo que sucedió antes, la respuesta ahora puede presentarse en su maravillosa sencillez y poder. La iglesia debe evitar todo lo demás y seguir resueltamente a su Señor con tenacidad, confianza y una aparente indiferencia ante el clamor del mundo que la rodea. El papel de la iglesia es ser iglesia.

Por supuesto, no todos los luteranos en USA interpretan este hecho familiar de la misma manera. De hecho, uno no puede encontrar dificultad alguna en hallar dentro de la multitud de aquellos que profesan ser luteranos conservadores, varios adherentes a la fe que los alinea con toda respuesta popularmente sugerida por el nihilismo, realidad anticristiana que rodea a la iglesia. Algunos respaldan el tipo de retirada estratégica y estudiada de la sociedad favorecida por Dreher y su opción Benedictina. Es posible que estos luteranos no conozcan el nombre de Dreher, pero, como él, apoyan la idea de una iglesia que se aferra a sus propias formas de hacer las cosas y considera que todo lo que se hace en nombre de la relevancia o la contextualización es una forma de traición al borde de la herejía. Otros, de hecho, muchos otros a nivel congregacional, se deslizan fácilmente en la órbita de los

cristianos fundamentalistas etiquetados popularmente como “evangélicos”. Reconociendo un terreno común entre la confesión luterana fiel y los principios evangélicos como la inspiración y la autoridad bíblicas, la divinidad plena y la segunda venida corporal de Cristo, y la importancia de los imperativos morales para la estructuración de la vida, estos luteranos fundan y extienden su alianza con los evangélicos y comienzan por luchar junto a ellos por la reafirmación de las verdades cristianas en la sociedad estadounidense. Este tipo de respuesta se puede detectar en todos los niveles de la LCMS. Las congregaciones luteranas que organizan excursiones al *Ark Encounter* de Ken Ham en el norte de Kentucky se asemejan con demasiada frecuencia a una especie de peregrinaje hacia el fundamentalismo y su consiguiente dependencia del racionalismo como complemento vital de la fe. El interés renovado en la apologética y los esfuerzos por montar un argumento persuasivo a favor de la fe cristiana atraen a algunos luteranos comprometidos a abordar el problema del declive del cristianismo en Estados Unidos con un contraataque intelectual frontal contra la incredulidad. Aún otros, en nombre de la influencia y el evangelismo, respaldan una estrategia de adaptación a la cultura que entregaría partes de la tradición que se consideran no esenciales con la esperanza de capitalizar los puntos en común que se puedan encontrar y así obtener cierta influencia en las áreas que presumiblemente cuentan. Obviamente, aquellos que tienen opiniones mutuamente opuestas generan una buena cantidad de luchas dentro de la órbita del luteranismo conservador y confesional; y todos, por supuesto, pueden montar defensas impresionantes de sus respectivas posiciones utilizando tanto las Escrituras como las Confesiones.

Lutero propone un camino mejor. Los cristianos no se retiran del mundo. No recorren el camino del racionalismo hacia los encantos del fundamentalismo y adoptan su inclinación por confrontar la infidelidad impía en sus propios términos, una estrategia que parece invariablemente dejar a más creyentes desilusionados y descontentos que a los no creyentes convertidos. Tampoco capitulan y buscan formas de hacer las paces con la cultura en nombre de preservar el evangelio o mantener la relevancia. Siguiendo la distinción bíblica y perspicaz de Lutero entre los dos reinos, el reino temporal centrado en las relaciones dentro de la creación y el reino espiritual con su centro en la relación entre las criaturas y el Creador, los luteranos fieles pueden encontrar su camino en el mundo del nihilismo normal con confianza y seguridad. Cabe señalar que es precisamente la dura realidad del nihilismo normal de la cultura lo que hace que la distinción bíblica de Lutero entre

las dos formas complementarias de Dios de operar en el mundo sea aún más necesaria y convincente.

Una comprensión rica y matizada de las ideas de Lutero sobre el gobierno de Dios en el mundo en términos de los dos reinos permite a los creyentes luteranos comprender y asumir con celo su lugar y función en este mundo.⁷¹ Ellos saben que no es su tarea preservar el mundo, o de salvar al mundo, o de convertir al mundo. Más bien, la tarea es predicar la verdad de Dios, tanto ley como evangelio, al mundo. Los creyentes saben que su tarea no es convencer al mundo para que crea en Dios, o de proveer un argumento racional que requiera una respuesta de fe, o de responder a toda objeción que se levanta contra la fe. Los creyentes saben, que su tarea es la de vivir la realidad de la fe en vidas que son intrínseca e indiscutiblemente convincentes a través de su testimonio simple y constante de la realidad de Cristo obrando en y a través de ellos. Estas cosas lo hacen, tanto como creyentes individuales en sus vidas diarias, como también en la iglesia cuando se reúnen en la congregación local y asociaciones más amplias de cristianos.

El núcleo central del compromiso del cristiano con el mundo es tan simple como vivir en la simple admiración y el deleite de la maravillosa gracia de Dios entregada en Cristo. El creyente sabe lo que es ser requerido y completamente gobernado por la realidad del Cristo resucitado obrando en la Palabra y el Sacramento. No descansa sobre argumentos o pruebas que, aunque son apropiados en su lugar, no necesitan tales apoyos racionalistas. Conoce la revelación de Dios que trasciende todo entendimiento humano. Al mundo nihilista, comparte con paciencia, repetidas ocasiones y con confianza la historia de lo que Dios ha hecho como Creador, Redentor y Santificador. Al cínico le presenta el testimonio convincente de una creatura que no vive para sí mismo, sino, según las indicaciones de su Creador y Salvador, por el bien del otro, de su prójimo. Este testimonio audaz de la realidad de Cristo, tanto de palabra como de hecho, confronta el ensimismamiento de DTM, anula el sinsentido del nihilismo normal y sorprendentemente da por sentada la historia de Dios que todo lo abarca como la verdad última y, por lo tanto, vive toda su vida en relación solo con esa historia. La dirección de ajuste es inequívoca. El cristiano no busca la manera de insertar en forma inocua a la religión o a Dios en su vida autónoma, elegida y organizada por uno mismo; más bien, el cristiano vive

⁷¹ Muchos pensadores luteranos han hecho contribuciones útiles para este fin. Para considerar algunos de ellos, y una exploración en los pensamientos de Lutero de los dos reinos y sus implicaciones para los cristianos de hoy, vea Biermann, Joel. *Wholly Citizens: God's Two Realms and Christian Engagement with the World*. Minneapolis: Fortress, 2017.

toda su vida aprendiendo a conformar y encajar su historia en la historia de Dios, el Creador.

Las implicancias de esta manera luterana de pensar acerca del lugar de la iglesia dentro del mundo son varias. Sin embargo, todas surgen de una comprensión aguda y poderosamente productiva de la relación correcta entre la iglesia (el reino espiritual) y el mundo (el reino temporal). Pocos articulan esta relación con más lucidez que Bonhoeffer en su notable ensayo, "Cristo, la realidad y el bien". Merece ser escuchado extensamente,

La iglesia no tiene ni el deseo ni la obligación de extender su espacio para cubrir el espacio del mundo. La iglesia pide por más espacio de lo que necesita para el propósito de servir en el mundo dando testimonio de Jesucristo y la reconciliación del mundo con Dios por medio de Él. La única manera en que la iglesia puede defender su territorio es luchando, no por esto, sino por la salvación del mundo. De otra manera, la iglesia llega a ser un "sociedad religiosa" que lucha por su propio interés y con ella deja de ser la iglesia de Dios y del mundo. Así, la primera demanda hecha a quienes pertenecen a la iglesia de Dios no es que sean algo por sí mismos, ni que ellos deben, por ejemplo, establecer alguna organización religiosa o que deben conducir una vida de piedad, sino que sean testigos de Jesucristo ante el mundo.⁷²

Para hacer nada más que una exploración del significado y las implicaciones de comprender correctamente la interacción dinámica de los dos reinos para la iglesia de hoy, se requeriría una monografía del tamaño de un libro, y este ensayo ya es suficientemente extenso. Una lista representativa de algunas implicaciones provocativas tendrá que ser suficiente, entonces, para ilustrar ese significado y quizás para estimular posteriores investigaciones.

1. Si bien el gobierno puede otorgar derechos a los cristianos y sus iglesias, esos derechos no son otorgados por Dios ni son inherentes. Ni la iglesia, ni el individuo cristiano, deben buscar reparación legal para proteger sus "derechos" o intereses religiosos. Tal comportamiento es, por supuesto, estándar y esperado en Estados Unidos, ese es precisamente el punto: la iglesia no debe ser percibida o actuar como si fuera un grupo o individuo

⁷²Bonhoeffer, Dietrich. Trad. al inglés por Neville Horton Smith. *Ethics*. New York: Touchstone, 1955, 200.

más, luchando por un lugar en el abrevadero público o luchando por un “derecho” a expresarse libremente.

2. Nutrir a la comunidad de fieles es más importante para la salud, la prosperidad y la longevidad de la iglesia y su influencia en el mundo que la preservación de edificios o privilegios civiles.
3. Los cristianos no deben intentar hacer la fe comprensible y razonable para el mundo. Antes bien, deben esforzarse por hacer que la fe sea creíble para el mundo, viviendo vidas que representen lo que Jesús enseñó. Deben ser una comunidad brillante y dinámica que contrasta dramáticamente con el nihilismo circundante.
4. La meta no es hacer de Estados Unidos una nación cristiana, sino una nación justa. El foco de la obra cristiana no deben ser las campañas y causas nacionales, sino la acción local fiel tanto en las congregaciones como en las vidas individuales.
5. Los cristianos no tienen motivo para la ansiedad o las crisis del mundo del nihilismo normal. Saben que la historia de Dios es la verdadera historia de todo, y esa historia termina con su participación en el Reino eterno de Dios.
6. Si bien los cristianos no evitan ni huyen del mundo, la iglesia debe ser un santuario apartado del mundo, y los niños y las familias deben estar protegidos de la maldad y el peligro del mundo hasta que estén equipados para enfrentar, resistir y vencer al mundo a través de una fe incondicional en y a Cristo.

El mundo occidental contemporáneo presenta desafíos sustanciales para la iglesia hoy. El grado de confianza de la iglesia en su Señor y su fidelidad a su dirección va a determinar la respuesta de la iglesia a estos desafíos. Cristo es el Señor de la iglesia. Estos desafíos, entonces, no amenazan a la iglesia y tampoco son nuevos. Es alentador reconocer que el mundo que rodeaba a los cristianos de los primeros siglos de la Iglesia tiene un parecido sorprendente con el mundo Occidental poscristiano. En ese entonces a la iglesia, guiada y protegida por el Espíritu Santo, le fue bastante bien; guiada por ese mismo Espíritu, la iglesia continuará haciéndolo hoy.

Identidad doctrinal en contexto cultural

Dr. Roland F. Ziegler

Trad: Sergio Schelske

Introducción

Nuestro tema es la identidad doctrinal en el contexto cultural. El título puede entenderse de dos formas: ¿estamos hablando sobre una identidad definida por la doctrina en un contexto cultural o sobre la identidad o igualdad de doctrina en un contexto cultural diferente? Como ha señalado el Dr. Klän en su presentación, la Iglesia Luterana como iglesia confesional tiene su identidad en la doctrina. La doctrina no es todo en la vida de la iglesia, aunque la doctrina tiene (o al menos debería tener) impacto sobre todo en la iglesia. En el área de política eclesiástica, prácticas litúrgicas, formas de piedad o preferencias políticas, la iglesia luterana deja lugar para cierta divergencia, en tanto que permanezca en armonía con la doctrina confesada. No obstante, cuando se trata de doctrina, entonces los luteranos confesionales insisten sobre la unidad de doctrina. Detrás de esta insistencia se encuentran ciertas creencias. Se enfatiza sobre la doctrina debido a su importancia con respecto a la predicación pura del evangelio y la correcta administración de los sacramentos, acciones por medio de las cuales Cristo edifica y sostiene a su iglesia en la verdadera fe. La doctrina afirma el contenido de los artículos de fe en cuanto a qué son y qué hacen los sacramentos.⁷³ La doctrina también sirve como regla para hablar correctamente del evangelio y administrar los sacramentos de acuerdo a su institución. Pablo exhorta a Timoteo: “Retén la forma de las sanas palabras que oíste de mí, en la fe y en el amor que es en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por el Espíritu Santo que habita en nosotros. Ya sabes que me abandonaron todos los que están en Asia, dos de los cuales son Figelo y Hermógenes” (2 Timoteo 1:13-15). La “forma de las sanas palabras” se refiere ciertamente a un resumen de la doctrina (cf. también Ro. 6:17).

⁷³Libro de Concordia, 670 (FC DS X,31).

Así, la doctrina al mismo tiempo afirma el contenido de la fe cristiana y cumple una función regulatoria.⁷⁴

La doctrina sirve a la identidad de la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos en diferentes contextos. Podemos observar esta identidad diacrónicamente – a través del tiempo; o sincrónicamente, es decir, en diferentes contextos al mismo tiempo.

Identidad doctrinal en el contexto cultural diacrónicamente

Identidad con la Escritura

Fundamental a toda teología cristiana es que esté enraizada en la revelación de Dios en Cristo y por lo tanto esta revelación sea normativa para la iglesia de todos los tiempos. Lo que eso signifique exactamente es controversial entre los cristianos. Para los luteranos, significa que la revelación escrita, es decir la Sagrada Escritura, es normativa como fuente y norma para la vida de la iglesia. Por lo tanto, las confesiones luteranas afirman que lo que dicen procede de la Escritura y rechazan la doctrina de los oponentes como no escritural. Así, la conclusión de la primera parte de la Confesión de Augsburgo afirma: “No quisiéramos poner en sumo peligro nuestras propias almas y conciencias delante de Dios por el abuso del nombre o la palabra divina, ni deseamos legar a nuestros hijos y descendientes otra doctrina que no concuerde con la palabra divina pura y la verdad cristiana. Puesto que esta doctrina está claramente fundamentada en la Sagrada Escritura y no es contraria a la iglesia cristiana universal, tampoco a la iglesia romana, hasta donde su enseñanza se refleja en los escritos de los Padres, opinamos que nuestros adversarios no pueden estar en desacuerdo con nosotros en cuanto a los artículos arriba expuestos.”⁷⁵ 47 años más tarde, en la “Exposición del Breve Fundamento” de la Declaración Sólida, se describe a la Confesión de Augsburgo así: “Esta

⁷⁴ George Lindbeck (*The Nature of Doctrine. Religion and Doctrine in a Postliberal Age*. 25th Anniversary Edition, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009) está en lo correcto cuando afirma que la doctrina tiene una función análoga a las reglas gramaticales. Algunas afirmaciones doctrinales son, según él, afirmaciones de primer orden, es decir afirmaciones que son parte de la proclamación de la iglesia, como por ejemplo la resurrección de Cristo. La diferencia entre lo que propone Lindbeck y un entendimiento luterano confesional se encuentra en su rechazo de la doctrina como una “proposición cognitiva”.

⁷⁵ Libro de Concordia, 37 (CA, conclusión primera parte, 1).

enseñanza, procede de y en conformidad con la Palabra de Dios, se resume en los artículos y partes principales de la Confesión de Augsburgo a fin de combatir la corrupción del papado y también de otras sectas, aceptamos además la Primera e Inalterada Confesión de Augsburgo como nuestro símbolo actual. Y la aceptamos, no porque fuera compuesta por nuestros teólogos, sino porque ha sido tomada de la Palabra de Dios y tiene en ella su firme fundamento.”⁷⁶

La afirmación aquí y en otros lugares es una de identidad en diferentes contextos culturales. Los diferentes contextos aquí son el contexto de los escritos bíblicos y el contexto de Alemania de 1530. La doctrina de la Confesión de Augsburgo procede de o es tomada de la Palabra de Dios, se fundamenta en la Palabra de Dios, está de acuerdo a la Palabra de Dios. La doctrina de los oponentes, por otro lado, es una adulteración de la Palabra de Dios.

El lenguaje “ser tomado de la Escritura” apunta a la distinción entre doctrina y Palabra de Dios. Existe una diferencia entre *citar* la Biblia y *decir*: esto es lo que *dice* la Biblia. La doctrina afirma, la Escritura dice. Como tal puede estar en conformidad con la Escritura o no. La doctrina debe ser evaluada por la Escritura. Su acuerdo con la Escritura es debatible. Por otro lado, es posible decir lo que la Escritura dice. Cuando los confesores afirman que su doctrina es escritural, sostienen por lo tanto que ellos dicen lo que la Escritura dice. Ellos tienen la confianza que pueden conocer lo que la Escritura dice y que su confesión es más que una conjetura bien informada sobre lo que la Escritura es. En una confesión, los cristianos responden a Dios lo que Dios les ha dicho por medio de su Palabra.

Identidad con los Credos Ecuménicos

Los confesores del siglo XVI no solo afirmaron su acuerdo doctrinal con la Escritura, sino también con los así llamados credos ecuménicos de la iglesia antigua. Estos credos son recibidos como resúmenes de la enseñanza cristiana basados en la Palabra de Dios.⁷⁷ Las Iglesias luteranas del siglo XVI afirmaron su identidad doctrinal por medio de los credos Apostólico, Niceno y de Atanasio, los cuales se originaron en la iglesia cristiana de la antigüedad tardía. A pesar de la diferencia en tiempo y de las amplias diferencias culturales entre la temprana Alemania moderna y la antigüedad tardía del área mediterránea, la identidad doctrinal es posible por causa del acuerdo en cuanto a lo que procede de las Escrituras.

⁷⁶ Libro de Concordia, 543 (DS, Exposición del Breve Fundamento, 5).

⁷⁷ Libro de Concordia, 542 (DS, Exposición del Breve Fundamento, 4).

Identidad doctrinal de las generaciones posteriores con el Libro de Concordia

El propósito del Libro de Concordia no solo fue para confesar la verdad en su tiempo, sino también para las generaciones posteriores. El mismo título del Libro de Concordia afirma: “Preparado para su publicación por el acuerdo unánime y el mandato de los antes mencionados Electores, Príncipes y Estados para la Instrucción y Amonestación de sus Tierras, Iglesias, Escuelas y *Descendientes*.”⁷⁸ Así, el Libro de Concordia no solo fue firmado por la generación presente en 1580, sino que la suscripción confesional llegó a ser parte del orden eclesiástico y un requerimiento para los pastores de las iglesias luteranas en los siguientes siglos. La suscripción confesional ya fue atacada en el siglo XVIII por los pietistas y teólogos del iluminismo tardío. Fue debilitada legalmente en el siglo XIX, acomodando así el *de facto* existente pluralismo doctrinal en las iglesias alemanas. El reavivamiento luterano confesional del siglo XIX, del cual surgieron la SELK en Alemania, el Sínodo de Missouri en Estados Unidos y la LCA en Australia, luchó contra esta tendencia y enfatizó la continua verdad de la doctrina expresada en el Libro de Concordia y, por lo tanto, la continua necesidad de identidad doctrinal de su iglesia en el siglo XIX con la iglesia luterana del siglo XVI. En las Iglesias luteranas, alguna forma de suscripción confesional toma lugar en la liturgia de ordenación e instalación.⁷⁹ En esta forma litúrgica la identidad doctrinal entre la iglesia Antigua (credos ecuménicos), la iglesia del siglo XVI (símbolos luteranos) y la iglesia del presente afirma una identidad a través de casi 2000 años y en contextos culturales muy diferentes.

⁷⁸ Libro de Concordia, 2 (tomado del título), énfasis agregado.

⁷⁹ Cf. el voto confesional en LCMS de acuerdo al *Lutheran Service Book. Agenda* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2006, 165-166). “P- ¿Crees y confiesas los tres Credos Ecuménicos, es decir los credos Apostólicos, Niceno y de Atanasio, como testimonios fieles de la verdad de las Sagradas Escrituras, y rechazas todos los errores que ellos condenan? R – Sí, Creo y confieso que los tres Credos Ecuménicos están de acuerdo con la Palabra de Dios. También rechazo todos los errores que ellos condenan. P - ¿Confiesas que la Inalterada Confesión de Augsburgo es una verdadera exposición de las sagradas Escrituras y una correcta exposición de la doctrina de la Iglesia Evangélica Luterana? Y ¿confiesas que la Apología de la Confesión de Augsburgo, los catecismos menor y mayor de Martin Lutero, los Artículos de Esmalcalda, el Tratado sobre el Poder y la Primacía del Papa, y la Fórmula de Concordia – así como están contenidos en el Libro de Concordia –también están en acuerdo con esta única fe escritural? R – Sí, Hago propias estas Confesiones porque están de acuerdo con la Palabra de Dios. P- ¿Prometes que cumplirás con las tareas de tu oficio de acuerdo con estas Confesiones, y que toda tu predicación, enseñanza y administración de los sacramentos será en conformidad a la Sagrada Escritura y con estas Confesiones? R- Sí, lo prometo, con la ayuda de Dios.”

Identidad doctrinal en contextos culturales sincrónicamente

La identidad doctrinal solo puede ser descrita como Iglesias que viven en diferentes contextos culturales al mismo tiempo y aun así pueden encontrarse adhiriendo a la misma doctrina.

La iglesia luterana se identifica a veces con una cultura específica, la cultura de Europa central y del norte. Ser luterano y ser sueco, noruego o finlandés era lo mismo y viceversa. Fue más complicado en Alemania donde, aunque históricamente una mayoría era luterana, la iglesia católica romana tenía su representación de tal modo que identificar al luteranismo con ser alemán fue imposible, aunque algunos luteranos alemanes trataron de hacer exactamente eso en los siglos XIX y XX, acusando a los alemanes católicos de ser “no alemanes”. Esta confusión nacionalista de la Reforma que el doctor Klän mencionó, a menudo minimizó el contenido doctrinal y enfatizó el significado cultural de la Reforma.

La forma en que la cultura y la doctrina se entretrajieron entre luteranos se ve en la historia de los sínodos luteranos en Norteamérica. Los inmigrantes luteranos a Norteamérica del siglo XIX formaron sínodos siguiendo dos líneas fallidas: teológica y cultural. La línea teológica siguió preguntas sobre la suscripción confesional, iglesia y ministerio, y elección entre otros, de acuerdo a la iglesia en que se alineaban y dividían. La línea cultural fue cultural, es decir, siguiendo la etnicidad y el lenguaje. Las iglesias inmigrantes no se unieron a los antiguos sínodos de habla inglesa, sino que formaron iglesias que usaron el idioma de origen. Con la transición al inglés en la casa, la iglesia y la escuela, estas diferencias culturales cayeron y así el siglo XX llegó a ser el siglo de las fusiones entre iglesias luteranas en Norteamérica, aun cuando también hubo divisiones por motivos teológicos.

Si miramos a nivel de unidad organizacional de las iglesias luteranas en Norteamérica en el siglo XIX, entonces ambas, cultura y teología/doctrina fueron divisivas. Pero si buscamos sobre comunión eclesiástica entre iglesias luteranas, entonces vemos que la doctrina fue más divisiva que la cultura. Los alemanes luteranos se dividieron sobre temas teológicos, pero el Sínodo de Missouri (entonces aun “Sínodo Luterano Evangélico Alemán de Missouri, Ohio, y otros Estados”) estaba separado de algunos sínodos alemanes, pero en comunión con luteranos noruegos, eslovacos y finlandeses en la Conferencia Sinodal. Aquí, la unidad doctrinal, es decir la identidad en doctrina, superó diferencias culturales. Desde una perspectiva global, las diferencias culturales entre alemanes, noruegos,

finlandeses y eslovacos en el siglo XIX y XIX podrían no ser grandes, pero allí estaban.

En el ILC encontramos Iglesias que reconocen a otras Iglesias, aunque no todas las Iglesias en él están en pleno acuerdo doctrinal, lo cual es un ejemplo de iglesias reconociendo en cada una identidad doctrinal en diferentes contextos culturales. Algunas comparten una historia común en tanto que su origen está en misioneros enviados por iglesias desde Europa y América. El desarrollo de misiones a iglesias hijas e iglesias socias no siempre es fácil. La influencia cultural de la iglesia madre decrece, y ahora la conexión ya no es cultural-teológica, sino solo teológica. Esto requeriría un proceso de aprendizaje de ambos lados. Pero si la doctrina permanece igual, entonces las crecientes diferencias culturales no deben ser divisivas en la iglesia.

¿Cuáles son las creencias de fondo sobre las que es posible hacer la afirmación de identidad doctrinal?

Lo que la Biblia enseña puede ser conocido y articulado en toda cultura.

Cuando la identidad doctrinal en diferentes contextos culturales es afirmada, esto significa que aquello que la Biblia enseña puede ser conocido y articulado en toda cultura. Ninguna cultura es tan extraña al cristianismo que no pueda entender las enseñanzas de la Escritura. Eso no significa que toda cultura está abierta a lo que la Biblia enseña, o que no puede haber distorsiones del contenido de la Escritura debido a los lentes culturales del receptor. Por el contrario, enseñar la doctrina bíblica en cualquier cultura es un proceso en el que las ideas dominantes son desafiadas, el horizonte ampliado y se abren nuevas perspectivas. Sabemos que en la conversión Dios da vida donde había muerte y crea fe donde no había nada (2 Co. 4:6). Dios crea fe por medio del evangelio, el cual es mucho más que proposiciones, pero también afirma algo. Este contenido proposicional puede ser conocido y articulado en cada cultura.⁸⁰ De otra forma, una traducción de la Escritura que

⁸⁰ De otra forma tenemos que divorciar el evangelio de toda proposición o limitar el cristianismo a ciertas culturas.

ofrezca su contenido de manera fiel no sería posible.⁸¹ Esto también incluye un entendimiento del lenguaje que distingue entre el contenido de la oración y su forma lingüística y no las combina.

En esto también se asume un compromiso con la claridad de la escritura, es decir que la Escritura contiene la luz por la cual puede ser entendida y así imparte su propio entendimiento al lector, sea en el original o en la traducción.

Formación por la cultura y comunicación a través de la cultura.

Cada uno de nosotros es formado por la cultura en la cual creció. El antropólogo cultural Clifford Geertz dice: “El concepto cultura ... denota un conjunto históricamente transmitido de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en forma simbólica por medio de los cuales los hombres se comunicaron, perpetuaron y desarrollaron su conocimiento sobre y actitudes hacia la vida.”⁸² Lo que se percibe como “normal”, lo que se percibe como actuar de buena manera, cómo uno ve el mundo está condicionado culturalmente. Tal formación cultural, no obstante, no impide que exista la comunicación transcultural y entender textos de diferentes culturas. Dependiendo del propio trasfondo cultural, uno podría relacionarse de modo diferente con algunas partes de la Biblia y podría ser impactado diferente por los textos o tener dificultades al comprender ciertos aspectos. No obstante, nuestras presuposiciones culturales no son tan fuertes que nos impidan permanentemente entender lo que la Escritura

⁸¹ “En su brillante obra sobre la misión como traducción, LaminSanneh establece definitivamente que la ‘traductibilidad’ no es periférica al cristianismo, sino esencial a su propia naturaleza. En otras palabras, la iglesia no se compromete en traducir la fe en las culturas por conveniencia, sino porque está en su misma naturaleza hacerlo así. En este punto, no estoy hablando solo del mandato de Jesús de ‘hacer discípulos en todas las naciones’ (Mt 28:18). En realidad, me refiero a la creencia fundamental contenida en el mismo corazón de la Cristiandad que la fe realmente puede ser traducida de un contexto cultural a otro y que esta creencia natural y esencialmente impulsa la urgencia que así sea. Además, la “traducción” a la que se refiere Sanneh aquí va más allá de meros textos y obras literarias. El lenguaje y la cultura están tan intrínsecamente unidos que toda traducción es tanto un asunto de cultural como de lingüística. Como a menudo recuerdo a mis estudiantes en entrenamiento misionero, ‘Aprender un lenguaje es aprender una cultura.’ Por esta misma razón, la iglesia siempre estará inevitablemente comprometida con los contextos culturales.” (Glenn Fluegge, “The Dubious History of the Term ‘Contextualization’ and a Cautious Case for Its Continued Use,” *Lutheran Mission Matters* 25:1 (2017), 60)

⁸² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books), 89.

dice o que no hay forma de juzgar el entendimiento de la Escritura transculturalmente. Si una cultura por primera vez se encuentra con el cristianismo, entonces habrá inevitablemente un choque cultural. No solo porque el misionero trae su propia presuposición cultural particular con él, sino porque también el mensaje bíblico desafía creencias culturales. La historia de las misiones cristianas es una historia de encuentro intercultural y transformación cultural. Cuando el mensaje bíblico entra en una cultura/contexto, entonces transforma esta cultura, pero no provee reglas para cada aspecto de la vida humana. Aun si usamos el modelo de la cosmovisión – es decir, que el cristianismo da una visión de todo el mundo – no obstante, existe un espacio para la libertad cristiana en una cultura. El cristianismo, por lo tanto, no anula todas las diferencias culturales, aunque, uno podría decir que, el cristianismo ha sido una de las fuerzas de la globalización antes de que el término llegue a ser de uso común, creando una comunidad global de diferentes culturas que pueden comunicarse significativamente entre ellos mismos.

Existe una consonancia transcultural entre todos los pueblos

Lenguaje

Hablamos diferentes idiomas, pero el lenguaje es algo que todos tenemos en común. Aunque tenemos lenguaje solo en los lenguajes concretamente existentes, no son inconmensurables. Comunicarse con otros y entender a otros puede ser desafiante en el mismo lenguaje, mucho más desafiante entre diferentes idiomas. Es un proceso en el que existen malos entendidos y desencuentros, pero la única razón por la que hablamos de estos es porque la comunicación y el entendimiento son posibles. La confusión de lenguajes en Gen 11 hace necesaria la traducción, pero no afirma que es imposible. No obstante, los diferentes lenguajes dificultan la comunicación, debido a que existe la superposición, también es posible la comunicación.

Ley natural/ Los tres estados

En Romanos 1 y 2, san Pablo habla sobre los aspectos comunes entre todos los gentiles y entre judíos y gentiles. En Romanos 1, habla acerca de la revelación de

Dios a todos los hombres por medio de la creación y la recepción corrupta de aquella revelación por parte de los gentiles resultando en idolatría. En Romanos 2, el hecho de tener pensamientos que acusan y excusan en el corazón de los gentiles muestra que ellos conocen acerca de las obras de la ley. Por lo tanto, la religión bajo la forma de una pervertida revelación natural y al menos el conocimiento de la diferencia entre lo correcto y lo erróneo son comunes a todos los hombres en todas las culturas.

Al final de la “Confesión sobre la Santa Cena” de 1528, Lutero habla sobre los tres estados como la estructura básica de la vida humana: iglesia, familia y gobierno. Los tres estados no solo existen entre cristianos, sino entre todas las personas. Esto es verdad aun con respecto a la iglesia, aunque tenemos que entender “iglesia” como la respuesta del hombre natural a la revelación de Dios en las religiones del mundo, de modo que las religiones no cristianas son “iglesias falsas”.

Así, existe una consonancia o un punto de contacto en todas las culturas en cuanto a la ley y la experiencia de la ley, aunque el contenido de la ley esté deformado fuera del cristianismo y las personas desarrollen mecanismos de supervivencia para evitar una experiencia plena de la ley.⁸³

⁸³ “La contextualización más útil o la mejor es la propia distinción entre Ley y Evangelio a un grupo en particular. La propia distinción entre Ley y Evangelio para un grupo particular o cultura requiere del ejecutante que conozca al pueblo y la cultura y sepa cómo establecer ‘puntos de contacto’ con la ley. Para el establecimiento de estos ‘puntos de contacto’ ciertamente puede hacer uso de percepciones filosóficas, antropológicas y lingüísticas para encontrar donde la Ley puede cortar al corazón como Masaki demuestra en su tesis. Colocar la “contextualización” dentro de la estructura de la propia distinción de Ley y Evangelio provee una guía teológica que permite una evaluación de varias ‘teologías contextuales,’ mientras que se mantiene la contextualización dentro de la confesión histórica y bíblica. El uso de la propia distinción entre Ley y Evangelio quiebra el paradigma dialéctico para la contextualización. Aplicar Ley y Evangelio a un pueblo y cultura particular no es tarea fácil, de hecho, es mucho más difícil que la “contextualización” como se la ha practicado generalmente en las décadas pasadas. Esta es la tarea dada al cristiano luterano, bíblico y confesional.” (Albert B. Collver, “Law and Gospel in MissionTheology,” trabajo no publicado, p. 25-26).

Peligros y oportunidades

Ya que vivir en contextos diferentes es simplemente una realidad, ¿cuáles son los peligros y las oportunidades?

Peligro: La cultura/ contexto se impone

El peligro del contexto es que el contexto se impone y relega la Escritura a un segundo lugar. Me parece que mucha de la teología protestante occidental moderna es falsa contextualización e inculturación donde la visión moderna occidental de las cosas moldea lo que es y lo que no es admitido en la Escritura. Un ejemplo sería el de los milagros, acostumbrados a la modernidad en demanda de evidencia a la cristiandad, llegan a ser un problema para la teología. La idea de un universo cerrado gobernado por leyes naturales es culturalmente tan poderosa que la recepción de la historia bíblica que presupone un universo abierto a Dios, que es capaz de obrar más allá de la ley natural, queda desubicada.

Cuando el contexto lo es todo, entonces la historia se desvanece. El misionólogo evangélico Paul Hiebert identifica entre los peligros de la contextualización radical, que

“los contextos culturales contemporáneos se toman seriamente, pero el contexto histórico de la iglesia universal queda ampliamente ignorado... Todos los cristianos deben desarrollar teologías, sea implícita o explícitamente, como paradigmas diacrónicos o sincrónicos de la verdad cristiana. El derecho de hacer exégesis y hermenéutica no pertenece a individuos. El ministerio de la Palabra es una función de la iglesia como una comunidad exegética y hermenéutica. Tal comunidad incluye no solo a los santos dentro de un contexto cultural determinado, sino a los santos en otras culturas y santos a lo largo de la historia. Llegar a ser cristiano es llegar a ser parte de una nueva historia, y esa historia debe ser aprendida.”⁸⁴

Para los luteranos, la contextualización no puede significar que se olvide esta historia, en su lugar, esta historia debe aprenderse – la historia de Atanasio y Basilio el Grande; de Martin Lutero y Melancton, por nombrar a algunos.

Hiebert también habla sobre la “contextualización acrítica, al menos en sus formas más extremas, la cual no provee base para la unidad entre iglesias en diferentes

⁸⁴ Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1994), 85.

culturas. El instrumentalismo se construye sobre la creencia que diferentes culturas y paradigmas son incompatibles – no hay hilo común por el cual conseguir un entendimiento mutuo. Cada uno puede ser entendido solo en sus propios términos. Pero si esto es así, no puede haber real comunicación entre cristianos de diferentes culturas, ni comparación de sus teologías, ni fundamentos comunes de la fe... Lo mejor que podemos hacer es afirmar el pluralismo y olvidar la unidad.”⁸⁵

Oportunidad: Los cristianos de diferentes contextos se ayudan entre sí para prestar atención a sus puntos ciegos

Existe también una oportunidad en el hecho que la iglesia vive en contextos culturales diferentes. El prejuicio cultural que todos tenemos puede llevar a una lectura prejuiciosa o defectuosa de la Escritura. Aunque creemos que no vivimos en una cautividad cultural que necesaria y perpetuamente distorsiona el mensaje de la Escritura, tenemos que ser autocríticos cuando articulamos la doctrina de la Escritura. Las Escrituras mismas tienen el poder de iluminarnos y mostrar nuestro prejuicio cultural. No obstante, Dios nos ha dado también hermanas y hermanos de todo el mundo que pueden y deben ayudarnos en nuestras situaciones a mostrar dónde nuestro contexto nos ciega o, por ejemplo, nos lleva a enfatizar algo de una forma que no se basa en una lectura fiel de la Escritura, sino por el contrario en nuestro contexto. El estudio de la Escritura ocurre en la comunidad de los fieles, y por eso no deberíamos ignorar el don de la interpretación de hermanos y hermanas de todo el mundo.⁸⁶

⁸⁵Hiebert, *ibid.*, 85-86

⁸⁶Hiebert, *ibid.*, 91: “Siguiendo la misma línea, necesitamos cristianos de otras culturas, pues a menudo ellos ven cómo nuestros prejuicios han distorsionado nuestras interpretaciones de las Escrituras. Esta naturaleza corporativa de la iglesia como una comunidad de interpretación se extiende no solo a la iglesia en cada cultura, sino también a la iglesia de todos los tiempos.” Hiebert, *ibid.*, 103: “Así como los creyentes en una iglesia local deben probar sus interpretaciones de la Escritura con su comunidad de creyentes, así las iglesias en diferentes contextos culturales e históricos deben probar sus teologías con la comunidad internacional de iglesias y la iglesia a través de los tiempos.”

Cristianismo dirigiéndose a su propio contexto

Debido a que toda proclamación y enseñanza cristiana se dirige a su contexto, inclusive aunque haya acuerdo doctrinal entre Iglesias cristianas en diferentes contextos, no obstante habrá diferencias legítimas en los énfasis de la proclamación. Los diferentes contextos culturales presentan diferentes desafíos para el mensaje cristiano y así el debate teológico y la investigación se enfocará en temas actuales, los cuales podrían no ser importantes o siquiera ser inquietudes en otros contextos.

Como vivimos en un mundo en el que las culturas se entrecruzan más y más, las preguntas que no estaban presentes en un contexto podrían bien llegar a ser preguntas en la actualidad. En estos contextos cambiantes y diversos, no hay otro incentivo para las iglesias que compartir a través de los límites culturales. En Occidente, la pregunta sobre cómo se relacionan cristianos con musulmanes viviendo entre ellos ha llegado a ser un tema solo en décadas recientes debido a la migración. ¿Qué pueden enseñar a Occidente los cristianos para quienes esta pregunta ha sido un tema urgente por mucho tiempo?

Conclusión

El teólogo evangélico David C. Clark resume su debate sobre “Teología en un Contexto Cultural” de esta forma:

“(1) Nosotros [los evangélicos] deberíamos reconocer la realidad de la influencia cultural sobre toda la interpretación teológica. (2) Debemos adoptar conscientemente una posición autocrítica hacia todas las culturas. (3) Además, deberíamos afirmar la necesidad de que la teología alcance relevancia cultural. Y (4) mientras hacemos esto, debemos enfatizar la prioridad de la Escritura sobre toda presuposición cultural.”⁸⁷ Él identifica dos peligros: el fallo de muchos evangélicos en reconocer la influencia de la cultura, y el fallo de la teología liberal que adopta la cultura del momento y las presuposiciones filosóficas y se convierte en “una copia idéntica de la cultura que la rodea.”⁸⁸ Pienso que nosotros como luteranos confesionales podemos apreciar su posición, hasta cierto punto. Existe, no obstante, una

⁸⁷ David K. Clark. *To Know and Love God. Foundations of Evangelical Theology. Method for Theology* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2003), 110.

⁸⁸ Clark, *ibid.*, 120.

diferencia en la forma en que él hace teología y los luteranos hacen teología: para los luteranos, el Libro de Concordia es de gran importancia como verdadera exposición de la Escritura, que sirve a la unidad de la iglesia al confesar la verdad y rechazar el error – más allá del contexto en que la iglesia se encuentre. “Es evidente que para conseguir una unidad sólida y permanente en la iglesia se necesita, ante todo, tener una breve exposición y forma, unánimemente aprobada, en la que se establece, extraída de la Palabra de Dios la doctrina común confesada por las iglesias de la verdadera religión cristiana.”⁸⁹ Como verdadera exposición de la Escritura, el libro de Concordia ayuda a los teólogos trabajando en diferentes contextos a permanecer fieles a la Escritura y a nuestras Iglesias a mantener el vínculo de la unidad en el Espíritu.

⁸⁹Libro de Concordia, 542 (DS, Exposición del Breve Fundamento, 1).

La confesión es crucial y el contexto cuenta

Prof. em. Dr. Werner Klän D.Litt.

Trad: José Pfaffenzeller

Un esquema

Para Lutero es de vital importancia tomarse en serio la existencia de la Iglesia, o del “cristianismo”, como él prefiere decir⁹⁰, y la prioridad de la comunidad de fieles sobre la creencia de uno mismo. Este compromiso con la Iglesia impide identificarse como un individuo atomizado con la propia creencia y piedad privada, e incluye verse dentro de una comunidad de fe siempre anterior a uno mismo y de la que Dios Espíritu Santo se sirve para la realización de su obra.⁹¹

Este enfoque incluye también una dimensión ecuménica, utilizando el término “ecuménico” en el mejor sentido: si observa la portada de la primera parte del Libro de la Concordia, encontrará la rúbrica “Tria Symbola catholicas iveoecumenica” (Los Tres Credos Ecuménicos).⁹² Los luteranos, de hecho, se consideran a sí mismos como evangélicos, católicos, ortodoxos y ecuménicos en el mejor sentido de la palabra y profesando una iglesia que perdurará para siempre. “También se enseña que en todo momento debe haber y permanecer una santa iglesia cristiana”.⁹³

La traducción, sin embargo, es inevitable para cualquier esfuerzo teológico: la traducción –lingüística, cultural, contextual, histórica, ecuménica, sin mencionar nuestro trabajo diario como maestros y predicadores– es nuestra tarea. Sin

⁹⁰ Cf. Sus deliberaciones sobre la traducción de “communio sanctorum” en el Catecismo Mayor, CMa, El Credo, Tercer artículo, 47-50, Meléndez, p. 444s.

⁹¹ CMa, El Credo, Tercer artículo, 52s.; 62, Meléndez, p. 447s.

⁹² BSELK, 42.

⁹³ CA VII, 1, Meléndez, p. 30.

embargo, el cristianismo está y permanece bajo la obligación de ser crítico con su propia contemporaneidad.

Las confesiones luteranas, entonces, pueden ser y están destinadas a ser una guía para la comprensión de qué es la fe cristiana, qué es la vida cristiana, y con eso se quiere decir cómo podemos existir y vivir nuestras vidas ante los ojos de Dios.

Lo que se nos exige, entonces, es una respuesta teológica a los desafíos que nosotros, como iglesias, pastores y eruditos luteranos confesionales enfrentamos en nuestro tiempo y días, y a nuestras situaciones y condiciones de vida específicas en nuestros diversos países, continentes y climas.

Sobre la identidad confesional

La identidad luterana no es ante todo una identidad especial, más bien reivindica la catolicidad. Como en la Reforma, renovar la Iglesia significa permanecer fiel a la única y santa Iglesia católica.⁹⁴ Por eso, la renovación de la Iglesia en la Reforma, y de ahí en más, ha ido acompañada repetidamente del recurso a las Escrituras, origen y documento básico de la fe. Porque el Evangelio, cuyo redescubrimiento y conservación fueron las preocupaciones primordiales de la Reforma, es de hecho el mismo Evangelio del que los Apóstoles y los Profetas dan testimonio en las Sagradas Escrituras y no puede ser otro Evangelio.⁹⁵

La existencia y la unidad de la Iglesia dependen de una misma cosa: del Evangelio en forma de anuncio de la Palabra según la Escritura, y de los sacramentos en forma de administración conforme a su institución. En esto consiste la identidad de la Iglesia Luterana.⁹⁶

⁹⁴ Notablemente, fue Nikolaus Selnecker, quien, en la primera edición del Libro de Concordia tituló los Credos cristianos primitivos en él como: "Triasymbola Oecumenica -Los Tres Credos Ecuménicos", cf. Meléndez, p. 16.

⁹⁵ Gálatas 1:7.

⁹⁶ Cf. Werner Klän: *Einführung zum Symposium "Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit"*, en: Werner Klän (ed.): *Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende*, (= Oberurseler Hefter, Ergänzungsband 4), Edición Ruprecht, Göttingen 2007, pp. 15-28; ver el "Thesen zur Kirchengemeinschaft. Entschließung der Teilnehmer der European Regional

Según Hermann Sasse, la iglesia luterana es *“la iglesia confesional por excelencia”*. Y, de hecho, el hábito confesional es significativo para el perfil de la fe, teología e iglesia luterana y por lo tanto, una marca inconfundible de la identidad luterana. Sin embargo, desde el principio, la fe bíblica se ha esforzado por dar respuesta a la Palabra de Dios, alabándola. La fe cristiana siempre ha incluido dar cuenta de su contenido, tanto a Dios como a la humanidad. Desde los primeros días del cristianismo, los creyentes estaban ansiosos por expresar su fe al unísono.

La iglesia luterana sin embargo, de una manera especial se caracteriza por ser “confesional”. Esto se debe al hecho de que “confesión”, en el uso luterano del término, significa una reacción responsable a la acción creadora de fe de Dios a través de su palabra, que expresa no solo las convicciones “privadas” de una persona sobre asuntos religiosos, sino que formula un acuerdo sobre el rasgo obligatorio de la fe cristiana, que revela la conformidad de la creencia de una persona con las Escrituras y por ende, con la doctrina de la iglesia.

Por tanto, las confesiones se enfocan en el centro de la Escritura, a saber, el Evangelio, del cual Jesucristo es la quinta esencia y la realidad viva. Estos documentos no pretenden ser otra cosa que una interpretación de la verdad bíblica, concentrada en el Evangelio; de ahí que el Evangelio no se entienda como una combinación de proposiciones correctas, sino más bien que el Evangelio es entendido como un evento en el que Dios se imparte a sí mismo, en el que Dios se comunica con el hombre y, de hecho, de manera salvífica.

No obstante, es cierto sin embargo, que la confesión de fe, no menos la confesión doctrinal (luterana), es una introducción a las Escrituras y al mismo tiempo centra la Escritura desde la Escritura misma. De hecho, este movimiento tiene una estructura inevitablemente autorreferencial. Por ende, es correcto hablar de un “círculo hermenéutico”.

En consecuencia, las confesiones de fe luterana no son simplemente “instrucción sobre” el Evangelio, proposiciones y teoría, ni son simplemente una “introducción” al Evangelio, sino más bien una guía para hacer una aplicación práctica del

ILC Conference (Antwerpen, Belgien 11-14. Junio de 2004) an ihre Kirchen”, ibid. 28s.; para el context norteamericanocf. Samuel H. Nafzger: *The Lutheran Understanding of Church Fellowship and its Practice with Ecclesiastical Accountability: A Missouri Synod Perspective*, ibid., 61-89; Robert Rosin: *The Lutheran Church-Missouri Synod and Europe*, ibid., pp. 112-115.

Evangelio, a fin de hacer frente a ciertas situaciones existenciales, sobre todo la del ser humano pecador ante Dios.

Confesar, en este entendimiento, es un acto de fe (cristiana), que es creado por la misma Palabra de Dios con la que se relaciona la fe.⁹⁷ En su sentido esencialmente evangélico, la Palabra de Dios es su promesa de salvación que llama a la fe y al hacerlo transmite la fe que es capaz de aceptar la promesa de Dios. Lutero, de hecho, indica lo que él llama una “correlación de promesa y fe” (*promissio acfideessunt correlativa*). Como el Evangelio relata y transmite la acción de Dios al creyente, confesar el Evangelio es la reacción “natural” de la fe; la fe misma es un don de Dios.⁹⁸ La fe, por tanto, no puede dejar de expresarse en términos de confesión. A la inversa, esta confesión es “dependiente” e “iniciada por... la Palabra de Dios”.⁹⁹ Sin embargo, es siempre contemporánea y contextual.

En la confesión de Lutero de 1528, se hace perceptible la dimensión contemporánea y al mismo tiempo escatológica, del concepto de confesión de Lutero. Mucho más allá de ser un acto personal de un solo individuo, este tipo de testamento fue concebido por Lutero como un testimonio personal y al mismo tiempo una verdadera expresión de la fe que comparte todo el cristianismo: “Esta es mi fe, porque así todos los cristianos verdaderos creen y así nos enseñan las Sagradas Escrituras”. Así, un testimonio personal de fe no puede ser, por definición, diferente de lo que la única y santa Iglesia católica ha creído y confesado desde el principio.

En los documentos confesionales de la iglesia luterana que observan el patrón de Lutero, como la Confesión de Augsburgo de 1530, es por tanto de gran importancia llegar a un entendimiento o establecer un “consenso”, acerca de lo que en realidad es este Evangelio: “Basta para la verdadera unidad de la Iglesia cristiana [singular, cf. el texto latino: *ad veram unitatem ecclesiae*] que el Evangelio se predique armoniosamente según un entendimiento puro y que los sacramentos se administren conforme a la Palabra divina”.

Consecuentemente, la identidad luterana se pone en práctica demostrando conformidad con los fundamentos en todas las áreas de actividad: en cada sermón, en la educación de la iglesia, en la formación de la próxima generación de la iglesia.

⁹⁷Robert Kolb: *Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530-1580*, St. Louis, MO, CPH, 1991, 22s.

⁹⁸Ibid., p. 21.

⁹⁹Ibid., p. 17.

Por tanto, también es obligatorio. Así, las confesiones de fe circunscriben y definen un ámbito, un marco, en el que es posible el anuncio eclesiásticamente legítimo.

Además, podemos observar que los autores de las confesiones luteranas siempre vislumbran la dimensión pastoral de la identidad luterana, particularmente cuando se hace referencia al Evangelio, cuya encarnación es Jesucristo. La pregunta que siempre se hacía es la siguiente: ¿Cuál es la relevancia pastoral de los temas controvertidos y las minucias teológicas en discusión? ¿Qué solución, además de su conformidad con las Escrituras, es apropiada, útil y reconfortante? ¿Qué está en juego si no examinamos detenidamente este asunto en particular, si descuidamos formularla con precisión? Por regla general, las decisiones tomadas entonces fueron el rechazo de posiciones extremas, tanto de “izquierda” como de “derecha”. Estas posiciones extremas fueron impugnadas porque se consideró que presentaban un grave peligro para la certeza de la salvación.

En este sentido, los textos confesionales constituyen una pauta para la pastoral: “La confesión doctrinal conduce y orienta la interpretación y el anuncio de la Escritura y eso en un contexto pastoral particular.”¹⁰⁰ Para nosotros, como iglesias luteranas confesionales en el ILC [International Lutheran Council] es, por lo tanto, significativo y útil sobre todo en el sentido de determinar nuestra identidad, volver también a textos que tienen varios cientos de años.

Esto significa que, en todas las dimensiones del trabajo de la iglesia, los tomadores de decisiones, al menos los comisionados por la Iglesia, deben continuar reflexionando de nuevo y aplicando a nuestro tiempo la Palabra de Dios, de la cual las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamentos dan un testimonio fundamental, ejemplar e inviolable. De esta manera, la vida y obra de la Iglesia tienen lugar sobre la base de la interpretación, la reflexión y la aplicación de las Escrituras y la confesión de fe. Por esta razón, parece necesario en todos los niveles de la obra de la iglesia continuar revisando la confesión de fe, que está delimitada por la Sagrada Escritura como Palabra de Dios documentada y, por lo tanto, obliga a la Iglesia en su doctrina, liturgia, manifestación y gobierno.

Dado que las respuestas que se pueden encontrar en la forma condensada de los documentos confesionales del siglo XVI (quizá) tienen un alto grado de plausibilidad incluso para los contemporáneos de hoy, ofrecen al menos una guía

¹⁰⁰ Notger Slenczka: *Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht*, en: Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Eds.): *Profil – Bekenntnis – Identität. Was lutherische Kirchen prägt*, Hannover 2003, pp. 9-34.

para comunicar la fe también hoy: la fe cristiana en su significado para nuestros contemporáneos.

Sobre contexto/s

“Todo existe en un marco de referencia y se ve y comprende en un contexto”¹⁰¹. Esto se aplica también a la teología y a los teólogos: “Existe un contexto actual de un pensador/teólogo y hay circunstancias que rodean a los lectores oyentes. Y entre ellos (...) hay un texto que viene con un contexto”¹⁰². Ninguno de nosotros tiene acceso directo e inmediato a hechos, eventos o documentos del pasado, ni a circunstancias y condiciones de vida en un país diferente, incluso dentro de diferentes áreas de un país determinado. Por eso,

“para entender, las capas de la cultura deben ser removidas, examinadas y reensambladas - no es fácil, pero eso no es excusa para un esfuerzo a medias. Lo peor es ser ciego al contexto, mientras leemos nuestras suposiciones, perspectivas y valores en el texto, encontrando lo que queremos”.¹⁰³

Por lo tanto, por ejemplo, en la historia, tendremos que prestar atención a la brecha entre nuestra época y la época que investigamos. O en las misiones, tendremos que mirar muy a fondo las diferencias entre nuestra cultura y la cultura a la que se dirige el evangelio.

Los padres de las Confesiones Luteranas fueron, por supuesto, deliberadamente conscientes del carácter contemporáneo de los escritos confesionales del siglo XVI, pero al mismo tiempo estaban profundamente convencidos de confesar la verdad eterna de la Palabra de Dios. Sin embargo, es digno de mención que casi todas las confesiones luteranas fueron suscritas por príncipes y otras autoridades “mundanas”. Actuaban en nombre de sus territorios defendiendo la fe evangélica y, al mismo tiempo, justificando el proceso de reforma en curso frente al Papa y al Emperador alemán. Aunque debido a las condiciones políticas de su época, los

¹⁰¹Robert Rosin: *Seeking the Center*, en: Christoph Barnbrock/Gilberto da Silva (Ed.): *Die einigende Mitte. Heologie in konfessioneller und ökumenischer Verantwortung, Festschrift für Werner Klän*, Göttingen, Edición Ruprecht, 2018, pp. 183-217-230, aquí p. 29.

¹⁰²Rosin, *Seeking the Center*, p. 221.

¹⁰³Idem.

movimientos de reforma terminaron en un sistema de iglesias estatales que prevaleció hasta el final de la Primera Guerra Mundial (al menos en Alemania), las iglesias luteranas que salieron de la reforma, particularmente las adherentes al Libro de Concordia, pueden identificarse como una expresión de emancipación de los poderes políticos y eclesiásticos que habían luchado por el dominio de Europa a lo largo de la Edad Media.

Los padres y madres de las iglesias luteranas confesionales del siglo XIX formaron, por así decirlo, una postura de vanguardia. Plantearon preguntas y encontraron respuestas que, en su referencia fundamental y permanente a la Escritura, también eran contemporáneas y apropiadas. De esta manera encontraron la atención de sus contemporáneos; así, un grupo de cristianos comprometidos con la iglesia y basados en la Biblia se unieron y se volvieron efectivos en la sociedad, aunque solo fuera hasta cierto punto. Además, fueron, al menos en materia religiosa, pioneros en la lucha por valores sociales de la era moderna como la libertad de reunión, la libertad de expresión y la libertad de conciencia. Los fundadores de las iglesias confesionales luteranas en Europa, Australia, América y el sur de África demostraron ser igualmente contemporáneos en el movimiento por la emancipación burguesa. Esto sigue siendo cierto incluso si reconocemos que los contenidos teológicos, para los que estaban dispuestos a hacer grandes sacrificios, eran principalmente conservadores. No obstante, el reclamo de independencia religiosa, eclesiástica y teológica en términos de cuerpos eclesiásticos confesionales es una parte integral de nuestra herencia común.

Pertinencia y transferencia

La traducción es inevitable para cualquier esfuerzo teológico: es y sigue siendo nuestra tarea. Los dogmas trinitarios y cristológicos modelados desde Nicea (325 d. C.) hasta Constantinopla (381 d. C.) o Calcedonia (451 d. C.), por ejemplo, son paradigmas lúcidos para tales procesos de traducción exitosa. El *homousios*, siendo un término no bíblico, sin embargo, describe apropiadamente lo que la Escritura dice y enseña sobre Jesús y su relación con el Padre (y según San Basilio, también la relación entre el Padre y el Espíritu Santo). Aun así, los padres de la iglesia antigua mantuvieron debates interminables sobre cómo entender y definir el término. Por lo tanto, será esencial transferir el registro bíblico al horizonte

objetivo de una manera apropiada, comprensible, convincente y demostrable. Esto implica que tal proceso de ninguna manera puede evitar conflictos sobre la verosimilitud y “corrección” de una traducción dada o sugerida.

Esto es al mismo tiempo, mantener y afirmar que el espíritu y el contenido de los documentos teológicos de tiempos pasados se aplican a la actualidad, en particular los primeros credos cristianos y aquellos del siglo XVI.¹⁰⁴ Más bien, lo que es necesario es la transferencia de la importante herencia de la historia del cristianismo, y la herencia de la Reforma luterana en particular. Inevitablemente, tendremos que considerar las circunstancias, tiempos, contextos, personas, relaciones y tradiciones, que han sido depositadas en los textos de los reformadores luteranos. Porque una comprensión histórico-contextual de los textos y confesiones del siglo XVI es crucial.¹⁰⁵ Eso significa que tendremos que entender el mensaje de Lutero dentro del contexto de su propio tiempo. No se puede descuidar ni la lucha de Lutero por una nueva formulación de la vida cristiana,¹⁰⁶ ni la situación del mundo real de los destinatarios en el siglo XVI,¹⁰⁷ ni la diferencia entre la cosmovisión de la era de la Reforma y la de nuestros días.¹⁰⁸

Junto con Robert Kolb, afirmamos que la *theologia crucis* de Lutero es el “concepto fundamental necesario para comprender lo siguiente: la revelación de Dios y la confianza en ella que solo se vuelve realmente posible primero con la vida humana, la expiación en el contexto de la muerte y la resurrección de Cristo y vida cristiana”.¹⁰⁹ Para Lutero, es solo bajo la cruz que uno puede saber: 1) quién es Dios realmente, 2) cómo debe comportarse una persona en relación con Dios, 3) qué le sucede a la gente sin Dios y lo que Dios inflige sobre tal *conditio humana* y 4) cómo es la vida de un discípulo que confía en Cristo en el día a día.¹¹⁰ Además, Kolb ve el

¹⁰⁴ Werner Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb. En ocasión de los premios HermannSasse, *Concordia Journal* 41 (2015), pp. 49-56.

¹⁰⁵ Robert Kolb, Charles P. Arand, Timothy J. Wengert, *The Lutheran Confessions: History and Theology of The Book of Concord* (Minneapolis: Fortress, 2012), p. 281.

¹⁰⁶ Ibid., XIV-XVI.

¹⁰⁷ Ibid., XVII-XIX.

¹⁰⁸ Ibid., XIX. Cf. Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero: Images of the Reformer*, 1520-1620 (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 225.

¹⁰⁹ Esta cita traducida aquí es de: Robert Kolb, “Deus revelatus – Homo revelatus: Luthers theologia cruce für das 21. Jahrhundert”, in: Robert Kolb y Christian Neddens, *Gottes Wort vom Kreuz. Lutherische Theologie als kritische Theologie, mit einer Einführung von Volker Stolle und einem Ausblick von Werner Klän* (Oberurseler Hefte 40), (Oberursel, Taunus: Lutherische Theologische Hochschule, 2010), pp. 14-15.

¹¹⁰ Kolb, “Deus Revelatus”, p. 20.

concepto de Lutero de “dos tipos de justicia” como el descubrimiento principal real de la teología luterana y, por lo tanto, el programa teológico real de la Reforma de Wittenberg.¹¹¹

La forma de pensar de Lutero incluye una visión esclarecedora de la *conditio humana* y está capacitada para responder a las preguntas de nuestros contemporáneos: “¿Quién soy yo?, ¿Por qué estoy en esta tierra?, ¿Qué hace que valga la pena vivir la vida?, ¿Cómo establezco límites apropiados para definir mi vida? , ¿Cómo puedo ser realmente libre?”¹¹² Una traducción de la *theologia crucis*¹¹³ de Lutero suena así: “En un momento de profunda duda sobre la existencia y el amor de Dios, la cruz nos muestra cómo Dios se revela en medio del mal que amenaza nuestra vida. En Cristo, la cruz nos muestra quién es Dios. En un momento de profunda duda sobre la existencia humana y su valor, la teología de la cruz define la vida desde el punto de vista de la presencia de Dios y su amor a sus criaturas. En Cristo, la cruz revela la divinidad de Dios y nuestra humanidad”.¹¹⁴

En lugar de lamentar como vergonzosa, de alguna manera, la singularidad de la iglesia luterana, en el sentido que escribió su comprensión del Evangelio y su propia auto comprensión en un *Corpus Doctrinae* con la Fórmula de Concordia y el Libro de Concordia, debemos valorar este enfoque como una contribución a la obra ecuménica en nuestros días. Esto es así, ya que el cristianismo en el siglo XXI todavía trata de proclamar la Palabra de Dios y seguir hablando del mensaje de justificación en Jesucristo.¹¹⁵ “(Los confesores del siglo XVI) pusieron mucho en juego, incluyendo sus vidas, para llevar el evangelio de Jesucristo a su iglesia y sociedad. En esto, proporcionan un modelo para la vida cristiana y el testimonio en nuestro tiempo también.”¹¹⁶ Precisamente por esta razón, la “forma de pensar de Wittenberg” es fructífera para la iglesia en la actualidad.¹¹⁷ Lutero casi se convierte en un interlocutor para los cristianos del siglo XXI, sobre todo en relación con el desarrollo de situaciones críticas.¹¹⁸ Por último, pero no menos importante, este

¹¹¹ Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹¹² Kolb, Arand, *The Genius of Luther's Theology*, p. 222; Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹¹³ Cf. Kolb, *Christian Faith*, pp. 220-229.

¹¹⁴ Kolb, *Deus Revelatus-Homo Revelatus*, p. 34; Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹¹⁵ Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹¹⁶ Arand, Kolb, Nestingen, *History and Theology of The Book of Concord*, VIII.

¹¹⁷ Kolb, Arand, *The Genius of Luther's Theology*.

¹¹⁸ Ibid., p. 10.

enfoque es una forma de trasladar la brecha histórica de los siglos y las barreras culturales.¹¹⁹

Aquí hay que aclarar dos presupuestos: el primero postula que Dios formó la existencia humana con dos aspectos fundamentales, el segundo que Dios obra a través de su Palabra y, además, en muchas formas de aplicación diferentes. La presuposición antropológica significa, en primer lugar, que los seres humanos son verdaderamente humanos, es decir, la creación de Dios sólo por la bondad y el favor de Dios y, en segundo lugar, que la humanidad demuestra su relación con otras criaturas en forma de actos de amor. El presupuesto teológico postula que la aplicación de la Palabra de Dios en sus formas oral, escrita y sacramental¹²⁰ no solo informa acerca del carácter celestial de Dios, sino aún más sobre la base de la Palabra de Dios encarnada, Jesucristo, que realmente efectúa y ofrece una nueva vida real.¹²¹

De hecho, es posible tender un puente entre, por un lado, el enfoque de Lutero (y Melancthon) a las cuestiones del significado de la humanidad y de la auto revelación de Dios y, por otro lado, un enfoque similar en nuestro tiempo y para nuestros interrogantes.¹²² Lo que significa y puede ser “la buena vida” está constituido aún hoy por la disposición de los cristianos a entrar cada día con la práctica de servir en las diferentes e incluso superpuestas etapas de la vida, que corresponden al actual llamado de Dios a mi situación y el llamado de Dios a mis circunstancias actuales.¹²³ Se trata de una vida responsable, orientada a la comunidad y al servicio de la comunidad dentro de un mundo, todo esto junto es dado por Dios.

Además, los cristianos se involucran intensamente en la sociedad en las formas de vida y las prácticas culturales de su contexto por un lado, así como por otro lado, llevan sus valores a la vida y al mundo de la sociedad.¹²⁴ La forma y el tipo de interacción entre los dos es, por supuesto muy complejo y por tanto, igual de

¹¹⁹Kolb, *Speaking the Gospel Today*, p. 13; Kolb, Arand, *The Genius of Luther's Theology*, p. 19.

¹²⁰Robert Kolb, *Martin Luther: Confessor of the Faith*, (Oxford: OUP, 2009), pp. 131-151; Kolb, Arand, *The Genius of Luther's Theology*, pp. 175-203.

¹²¹Ibid., 12.

¹²²Ibid., 20.

¹²³Ibid., 1668.

¹²⁴Kolb, *Christian Faith*, p. 272.

complejo es realizar cualquier tipo de evaluación de sus interacciones.¹²⁵ Sin embargo, esto no puede contrastarse con la observación que la nueva forma de Lutero de afirmar las realidades fundamentales de la vida humana ha funcionado y sigue funcionando a través de generaciones y culturas.¹²⁶

Cultura/s

Hablando de cultura(s), comenzamos con esta definición: “El término se refiere al conjunto orgánico y dinámico de las actividades y relaciones humanas que definen el significado y la importancia de la vida de un grupo específico de personas”. (...).

“Las instituciones dentro de una cultura tienen sus propias culturas”. (...). “La iglesia también ha existido siempre como una unidad cultural distinta dentro de los pueblos y tierras, las sociedades y culturas, en las que el Espíritu Santo la ha colocado”.¹²⁷

La iglesia y sus miembros funcionan como comunicadores del mensaje de Dios a todas las personas, más aún a aquellos que no han sido alcanzados por el mensaje bíblico. Sin embargo, son y seguirán siendo los destinatarios de la saludable voluntad de Dios:

La comunicación de Dios a los que están fuera de la fe se dirige a estos seres humanos como las criaturas que él diseñó, con afirmaciones inteligibles y ofertas comprensibles de la bondad y misericordia de Dios. (...). La forma de pensar de Dios se encuentra con las formas de pensar humanas dentro del marco de su orden creado para la comunicación.¹²⁸

Es el diseño de Dios tender la mano a los seres humanos que se han apartado de Él, se han olvidado de Él y, hablando de la situación en las áreas poscristianas del mundo, incluso se han olvidado que se han olvidado de Dios:

¹²⁵Kolb, *Lutheran Ecclesiastical Culture*, p.6.

¹²⁶Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹²⁷Robert Kolb (ed.): *The American Mind Meets the mind of Christ*, St. Louis, Concordia Seminary Press, 2010, p. 7.

¹²⁸Kolb, *The American Mind*, p. 8.

Las verdades inmutables de las Escrituras deben ser proclamadas a seres humanos específicos en sus entornos específicos a medida que el evangelio aborda sus realidades y les brinda poder para cambiar esas realidades a través del perdón y la promesa de una nueva vida en Cristo. La palabra de Dios no solo describe la realidad, sino que también la crea.¹²⁹

En el curso de la historia, particularmente en el curso de la difusión de las iglesias luteranas en Alemania, Europa y el mundo, podemos ver que “los luteranos han afirmado la bondad creada de sus culturas y, al mismo tiempo, han servido como críticos de lo que hacen sus culturas en oposición a la voluntad de Dios”. Esto es válido sobre todo en la historia de la misión luterana: Las iglesias misioneras luteranas... han vivido a menudo en conflicto con los valores culturales tradicionales, pero también han intentado afirmar y enriquecer esos valores.¹³⁰

Contextos desafiantes

Para Werner Elert en su obra magna “La Estructura del Luteranismo”, el luteranismo no es “una variable una vez configurada y concluida, sino una que se encuentra viviendo su historia”.¹³¹ Interdenominacionalmente, el “dynamis confesional” está en “competencia independiente” con “motivos extracanónicos” que, “en el curso del iluminismo”, se ve amenazado por la “pérdida del enfoque evangélico”.¹³² Continúa diciendo que no fue hasta el siglo XIX que se produjo una “restauración luterana”, que indujo al “enfoque evangélico” a “generar formas de expresión completamente nuevas”, hasta la “sociología y la ideología”.¹³³ Según Elert, se produce inicialmente una “fusión indisoluble de la forma histórica del luteranismo con la cultura alemana”, pero también “con otras nacionalidades”¹³⁴,

¹²⁹ Kolb/Arand, *The Genius of Luther's Theology*, p. 13.

¹³⁰ Kolb, *The American Mind*, p. 10.

¹³¹ Notger Slenczka, *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung*. W. Elerts, *Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie*. Studien zur Erlanger Theologie II, Göttingen 1999, p. 148.

¹³² Slenczka, Elert, p. 149.

¹³³ Elert, en Slenczka, Elert, p. 150.

¹³⁴ Elert, *Morphologie 2* (FN 174), p. 131.

como intenta demostrar con Hungría,¹³⁵ los pueblos eslavos¹³⁶ y bálticos,¹³⁷ Finlandia¹³⁸ y las naciones escandinavas.¹³⁹ En este contexto, incluso el “desarrollo de la Ilustración alemana hacia el idealismo alemán a través de la literatura nacional alemana”, debería verse como “una fase en la historia del luteranismo. Es la historia de su secularización”.¹⁴⁰ Este punto de vista culmina con la afirmación de que “la historia intelectual de Alemania es, en general, un efecto a larga distancia del luteranismo”.¹⁴¹

Esta proposición bien puede ser cuestionada. En 1934/36, y en claro contraste con su colega en Erlangen, Hermann Sasse advirtió contra tres interpretaciones erróneas de la Reforma luterana.¹⁴²

El luteranismo mismo [...] no responde (es decir, a la pregunta: ¿Qué es el luterano?). Es incapaz de dar respuesta a quienes preguntan por su esencia; es un concepto mudo. Sin embargo, es un asunto diferente si preguntamos por la Iglesia Luterana. La Iglesia Evangélica-luterana no es una idea, es una realidad. No es muda, habla.¹⁴³

Afirma además que la mala interpretación heroica culmina en el culto al héroe y la apoteosis de Lutero.¹⁴⁴ La mala interpretación nacional aparentemente ve a Martín Lutero como la “protesta del hombre nórdico contra la piedad y el sistema eclesiástico del catolicismo romano” y apunta a una iglesia nacional alemana, que había surgido durante el “Tercer Reich”. Para Sasse esta es una de “las heterodoxias más peligrosas”.¹⁴⁵

Setenta años después de Elert y Sasse, Charles Taylor habló programáticamente de una “era secular”¹⁴⁶ para el reino de las partes del noroeste del mundo en nuestro tiempo y día. En el transcurso de los procesos iniciados hacia el año 1500, llamados

¹³⁵ Ibidem, pp. 169-189.

¹³⁶ Ibidem, pp. 190-208.

¹³⁷ Ibidem, pp. 208-214.

¹³⁸ Ibidem, pp. 214-223.

¹³⁹ Ibidem, pp. 226-250.

¹⁴⁰ Elert, en Slenczka, Elert (FN 176) 227.

¹⁴¹ Ibidem, p. 227.

¹⁴² Hermann Sasse, *Was heißt lutherisch?*, München 1934, ²1936.

¹⁴³ Ibidem, p. 12.

¹⁴⁴ Ibidem, pp. 31-36.

¹⁴⁵ Ibidem, pp. 49-60, aquí p. 49.

¹⁴⁶ Charles Taylor: *A Secular Age*, 2003, en alemán: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, p. 51.

“REFORMA” por Taylor, se produjo un progresivo “desencanto” del mundo. Finalmente, el concepto de “aislamiento de la inmanencia” resulta de esto. En la gran narrativa de Taylor, sin embargo, debe tenerse en cuenta que, en cualquier caso, se puede esperar que los desarrollos sean desiguales. Sin embargo, Taylor duda que sea posible un retorno a las viejas creencias y las correspondientes formas religiosas de organización, aunque todavía deba plantearse la cuestión de la formación de la identidad, y no menos la colectiva.¹⁴⁷

Por tanto, son necesarios los análisis exhaustivos de la “era secular”. Estos se aplican, solo para enumerar algunos ejemplos de un libro publicado recientemente sobre “Teoría de la Iglesia”, a la que se llama la “sociedad del riesgo”, la “individualización”, la “sociedad en busca de emociones”, la “sociedad de los medios”, la “religión de los datos”, y teorías sobre “relación con el mundo”, “generaciones” y “metamorfosis”.¹⁴⁸ Todos estos fenómenos en los países llamados “desarrollados”, pero mientras tanto, más allá de estos, pueden caracterizarse como ambivalentes: el aumento del bienestar está en peligro por riesgos técnicos, la individualización conlleva el riesgo del aislamiento social, las tecnologías de Internet amenazan al ser humano con ser sometido por algoritmos.¹⁴⁹ Este enfoque ciertamente incluye herramientas empíricas y sociológicas para describir la “realidad” de la(s) iglesia(s) [en Alemania].

Focos contextuales -sin afirmar que estén completos-

África

En la primera Conferencia de Seminarios Mundiales de la ILC que tuvo lugar en Canoas, RS, Brasil, en 2001, Radikobo Ntsimane, hablando de Sudáfrica, distinguió

¹⁴⁷ Charles Taylor: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002, p. 63; pero, al mismo tiempo, Taylor nota sobre las sociedades del Atlántico norte que la gente en ellas son, por un lado, alienadas de la/s iglesia/s, pero están siendo llevadas hacia una “cultura fraccionada” o un “mundo fragmentado”; *ibid.*, p. 95.

¹⁴⁸ Christian Grethlein: *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext*, Berlin/Boston 2018, p. 210.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 227.

entre la “cultura dominante”, la “cultura resistente” y la “cultura obediente”.¹⁵⁰ Esta “cultura obediente” tiene que “comprender el texto”, “comprender el contexto” y, finalmente, mostrar “obediencia al texto”.¹⁵¹ Llega a la conclusión que “[Su] interpretación de la Palabra de Dios, que tiene a Cristo en el centro, sirve para desafiar y transformar todas las culturas de todos los tiempos para conformar al amor de Cristo, el camino, la verdad y la vida, en su relación a culturas ‘superiores’ o ‘inferiores’”.¹⁵² En su respuesta, Nelson Umwene ha destacado el principio de que las Escrituras deben “entenderse en su sentido nativo, de acuerdo con la gramática, el contexto y el uso lingüístico de la época”. Además, señala que:

...también debemos interpretar esas Escrituras infalibles a diferentes culturas de manera que las diferentes culturas las entiendan lo mejor posible, en su sentido nativo, de acuerdo con la gramática, el contexto y el uso lingüístico de este tiempo (Hechos 2:11b). Es el fiel que trabaja en la exégesis quien nos introduce en el estudio del contexto y, en consecuencia, en la cultura de la sociedad que forma el contexto. Estos ejercicios (análisis/exégesis del lenguaje y el contexto cultural tanto de las Escrituras como de los receptores) son muy importantes para el intérprete y la interpretación de la Palabra de Dios.¹⁵³

David Tswaedi, ex obispo de nuestra iglesia hermana, la Iglesia Luterana de Sudáfrica, hizo la siguiente declaración:

Creo firmemente que el reconocimiento de la diversidad de entornos humanos exige comunicar el evangelio, enseñar, predicar y adorar, en una forma que no sea una fotocopia de la forma de hacer las cosas de la iglesia emisora. El fracaso o la negación de los africanos para cantar y adorar a Dios como los africanos, sugerirían un temor de no

¹⁵⁰ Radikobe Ntsimane: *Interpreting God's Word in Different Cultures*, en: Paulo Moisés Nerbas (Ed.): *Preparing Lutheran Pastors for Today*, Editora da ULBRA, Canoas/RS, Brasil, pp. 73-79, aquí pp. 52-67.

¹⁵¹ Radikobe Ntsimane: *Interpreting God's Word in Different Cultures*, en: Paulo Moisés Nerbas (Ed.): *Preparing Lutheran Pastors for Today*, Editora da ULBRA, Canoas/RS, Brasil, pp. 73-79, aquí pp. 63-67.

¹⁵² Ibid., p. 69.

¹⁵³ Nelson Umwene: *Interpreting God's Word in Different Cultures*, Respuesta, en: Paulo Moisés Nerbas (Ed.): *Preparing Lutheran Pastors for Today*, Editora da ULBRA, Canoas/RS, Brasil, pp. 81-94, aquí p. 90.

poder disfrazar el mensaje en una cultura africana sin cambiar el mensaje.¹⁵⁴ Mostrará además la incapacidad de la iglesia africana para distinguir entre la cultura del hemisferio norte y la esencia del evangelio. Ese fracaso en seguir disputando la encarnación cultural del Evangelio reforzará la perenne excusa de definir a la iglesia y todo lo que representa como una institución extranjera o, en el peor de los casos, como un depósito colonial. Existe la preocupación general en algunos sectores que, si los luteranos africanos adoran y cantan como africanos, corren el peligro de tener tendencias sincréticas, impulsadas por sentimientos o ser pentecostales.¹⁵⁵

Brasil

El idioma alemán y la cultura alemana eran el vínculo más allá de las diferencias teológicas y denominacionales en el campo de los inmigrantes alemanes en Brasil. No se pueden escuchar connotaciones patrióticas. El luteranismo y la germanidad se volvieron (casi) idénticos. En el siglo XX, se encuentran alineaciones con la ideología NS, así como simpatía por la "Iglesia Confesora" en su lucha contra los "cristianos alemanes". Después que Brasil entró en la Segunda Guerra Mundial, una actitud nacionalista llevó al enjuiciamiento y encarcelamiento de pastores alemanes.

En la perspectiva sudamericana, los pobres y explotados, son capaces de identificarse con el humilde Jesús de Nazaret que al final triunfa sobre los poderes del mal. La liberación, sin embargo, es la liberación que lleva al servicio del prójimo. La iglesia, en primer lugar, existe como congregación (local). Recuerda a las autoridades gubernamentales el deber de luchar contra la injusticia y la

¹⁵⁴ La narrativa de los dos poderosos jinetes, uno del norte, otro del sur, Naamán y el eunuco etíope, podría usarse como otro punto en esto. Al escuchar el mensaje del profeta, uno comparó el arroyo en que se le ordenó que se bañara con los ríos anchos de su tierra natal. El otro, habiendo recibido la explicación de un evangelista, se adelantó al maestro al ver el agua. ¡No deseaba ser bautizado en Jerusalén, sino en aguas estancadas al borde de la carretera!

¹⁵⁵ Se desaconsejó que los instrumentos musicales africanos, como los tambores de piel de vaca, estuvieran vinculados con el culto a los antepasados. Hoy en día, el canto y el balanceo se caracterizan como no luteranos, porque la adoración trata más de hacer algo para Dios y no de lo contrario. El baile y el aplaudir las manos son tachados de "schwaemerisch", etc.

explotación. Así, la doctrina de los dos reinos adquiere relevancia en el contexto latinoamericano.

Alemania

Según las últimas estadísticas de Alemania, las dos iglesias principales en Alemania han perdido 216.000 miembros (católicos romanos) y 220.000 miembros (protestantes), un aumento de aproximadamente 30% (católico romano), o aprox. 12% (protestantes, en comparación con 2017). Se podrían mencionar muchas razones para estos desarrollos, entre ellos los escándalos del abuso de niños en las iglesias, que, por cierto, obviamente es un problema social grave; pero es vergonzoso que las iglesias, incluso en este aspecto, no sean muy diferentes de nuestra sociedad poscristiana o secular. Sin embargo, la(s) iglesia(s) como (una) institución(es) en Europa central se enfrentan a enormes desafíos. Uno de ellos son los llamados “medios sociales”; en estos, todo se trata de ser “relevante”: por tanto, hay que generar “atención”, porque de lo contrario, la comunicación no se podría llevar a cabo con éxito.¹⁵⁶ La comunicación del Evangelio, sin embargo, es el núcleo de la religión cristiana.

Hungría

Lo especial de las confesiones de la Hungría real¹⁵⁷ no es la interdependencia de las circunstancias políticas y las confesiones *per se*, sino el trasfondo civil y multinacional de las confesiones. Tres confesiones de las ciudades reales libres y los pueblos mineros reales dan testimonio del papel inicialmente sobresaliente de la burguesía en la afirmación de las aspiraciones de la Reforma en la Hungría real. Los estudiantes húngaros que estudiaron en Wittenberg procedían de un entorno burgués. Es comprensible que se espere la destacada importancia de la nacionalidad alemana en la aceptación de las confesiones. Pero, en este contexto centroeuropeo, la Confesión de Augsburgo es una confesión en la que han

¹⁵⁶ Grethlein, *Kirchentheorie*, p. 14.

¹⁵⁷ L'ubomir Batka *Die Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisse für die Unikonfessionalität und Multikulturalität*; ensayo presentado en 2016, en el *Symposium of Lutherische Theologische Hochschule Oberursel* sobre Martín Lutero - Uni-confesional - Multi-cultural (a ser publicado en 2020).

participado simultáneamente tres nacionalidades: alemana, húngara y eslovaca. La recepción de la *Confessio Augustana* también mostró que la multinacionalidad y la multiculturalidad no constituyen un obstáculo para la aceptación de una confesión.

Japón

Una forma de explicar que el legado evangélico de Lutero no es más predominante en este país es el hecho del contexto particular japonés. Debido a que las fuerzas religiosas y culturales dominantes son enormemente fuertes, y debido a que las iglesias cristianas son una minoría, los cristianos sienten un vínculo más estrecho entre sí, no solo dentro de varios cuerpos eclesiásticos luteranos, sino también entre todas las denominaciones cristianas. Las diferencias confesionales entre los cristianos se consideran bastante triviales en comparación con los enemigos comunes más gigantescos. Muchos cristianos japoneses sienten que un cristianismo dividido solo puede enviar un mensaje negativo a los no cristianos.¹⁵⁸ Obviamente, esto es algo que ocurre comúnmente en todos los campos misioneros extranjeros.¹⁵⁹ Pero las características únicas de Japón y, de manera similar, de Asia son la abrumadora diversidad de religiones y visiones del mundo, la profundidad histórica de las tradiciones culturales locales y el carácter emocional de la espiritualidad que descarta el pensamiento racionalista. Después de todo, lo que las sociedades occidentales han llegado a conocer como posmodernismo, con sus acentos de ambigüedad, curación, gusto, progreso y elección, ha existido en suelo japonés durante siglos. Las iglesias luteranas en Japón luchan. Son minoría de la minoría en la sociedad. Están rodeadas por fuerzas religiosas y culturales anticristianas increíblemente fuertes desde el exterior, y por un entorno doctrinal no luterano desde dentro. A pesar de estos desafíos, Jesús sigue siendo el Señor de la iglesia, también en Japón.¹⁶⁰

¹⁵⁸Cf., Yoshiro Ishida, "Asia" in *Church in Fellowship*, vol. II: *Pulpit and Altar Fellowship among Lutheran Minority and Younger Churches*, eds. Paul. E. Hoffman y Harding Meyer (Minneapolis: Augsburg, 1969), p. 40.

¹⁵⁹Cf., E. J. Bergt, "Inter-Lutheran Seminaries", en *All-Asia Conference on Theological Training*, ed. Herman H. Koppelman (St. Louis: The Lutheran Church-Missouri Synod, 1964), 71-78, aquí p. 71.

¹⁶⁰Naomichi Masaki: *The Impact of Martin Luther on Christianity in Japan*, ensayo a ser impreso posteriormente al *Symposium of Lutherische Theologische Hochschule Oberursel* 2016 sobre Martín Lutero - Uni-confesional - Multi-cultural (a ser publicado en 2020).

Estados Unidos

Para América del Norte, Robert Kolb ha identificado como desafíos para el testimonio cristiano lo siguiente: el pluralismo, la secularización, especialmente el alejamiento de la religión, y el individualismo con claras tendencias al narcisismo.¹⁶¹ Además, también enumera el fenómeno del alejamiento y los sentimientos de falta de sentido e impotencia,¹⁶² y, por último, pero no menos importante, todo esto frente a la realidad de la muerte.¹⁶³ Sin embargo, afirma que el pensamiento de Lutero aborda las preocupaciones y los problemas norteamericanos de hoy con su antropología centrada en la confianza personal y su enseñanza de los aspectos pasivos y activos de la identidad humana o la rectitud; con su comprensión de la naturaleza “performativa” o realmente creadora/recreadora de la Palabra de Dios en formas orales, escritas y sacramentales; con su concepto de la vida cotidiana en el marco de las vocaciones; y con su énfasis en la experiencia de la relación personal con Dios en Cristo.

Posibles aproximaciones en la búsqueda de respuestas

La confesión de un cristiano primero es dar respuesta, segundo dar testimonio; todo el tiempo, sin embargo, se invierte en el poder vivificante de la misma Palabra de Dios, que desea llegar a todas las personas.¹⁶⁴ Una confesión así también será acogedora, ya que construye el puente entre la Palabra de Dios de las Sagradas Escrituras y las diferentes situaciones y culturas en las que Dios espera nuestro testimonio.¹⁶⁵ De esta manera, los testigos no olvidarán que la promesa del Señor de la Iglesia se aplica a ellos como al “rebaño pequeño” (Lucas 12:32).¹⁶⁶ Sin

¹⁶¹Kolb, *Speaking the Gospel Today*, pp. 11, 32, 182.

¹⁶²Ibid., pp. 86-92.

¹⁶³Ibid., pp. 94-96.

¹⁶⁴Kolb, *Luther and the Stories of God*, p. 132.

¹⁶⁵Kolb, *Christian Faith*, p. 272.

¹⁶⁶Ibid., p. 274.

embargo, esto no impedirá que nadie proclame las grandes obras de Dios a la gente de la tierra.¹⁶⁷

La transferencia a nuestro tiempo, que es el deber de la Iglesia mediante la proclamación de la Ley y el Evangelio en este tiempo y en este mundo, ya se ha logrado y se ha establecido en los documentos confesionales de la Reforma luterana, tal como se incluye en el Libro de Concordia de manera ejemplar. Pero, precisamente de esta manera, estas declaraciones confesionales constituyen una guía para la confesión real, declaraciones que articulan y hacen posible una comprensión de la existencia cristiana y la vida de la Iglesia que es al mismo tiempo bíblica y contemporánea, pura y simplemente proclamando la voluntad de Dios y comunicando el Evangelio.

Tres proposiciones hechas por Armin Wenz pueden ayudar a enfocarnos en esta tarea en forma de distinción y demarcación: “Estar ligado a las confesiones ayuda a la iglesia a permanecer diferente y distinguible del mundo.”¹⁶⁸ “La obligación confesional ayuda a la iglesia a evitar conceptos falsos de unidad eclesial.”¹⁶⁹ “La obligación confesional protege la integridad de la iglesia y los derechos del pecador justificado frente a cualquier mejora o depravación supuestamente necesaria de la meramente bíblica fe en Cristo”.¹⁷⁰

Lo que se nos exige, entonces, es una respuesta teológica a los desafíos que nosotros, como iglesias, pastores y eruditos luteranos confesionales, enfrentamos en nuestro tiempo y día, y a nuestras situaciones y condiciones de vida específicas en nuestros diversos países, continentes y climas. De ninguna manera estamos destinados a descuidar los llamados “factores no teológicos”. En el siglo XXI, en el que el mundo bajo la bandera de las nuevas tecnologías, las nuevas fuerzas económicas, los nuevos arreglos políticos y las nuevas realidades sociales, junto con el peligro que representa la continua pecaminosidad de la humanidad, crea riesgos que ponen en peligro la vida y nos roban nuestra humanidad. Junto con otros colegas y hermanos, estoy profundamente convencido que el mensaje luterano de la nueva identidad dada por Dios a los seres humanos y de ahí la forma

¹⁶⁷Ibid., p. 298.

¹⁶⁸Armin Wenz: *Quia – Quatenus. Scripture and Confession*, en: Tapani Simojoki (Ed.): “Built on the Foundation of the Apostles and Prophets”. *Sola Scriptura in Context*. Westfield House International Symposium, pp. 15-18 August 2012, Cambridge, UK, 2013, pp. 69-88, aquí p. 83.

¹⁶⁹Ibid., p. 84.

¹⁷⁰Ibid., p. 85.

dada de la verdadera vida humana no solo conserva su validez, sino que adquiere un nuevo significado.¹⁷¹

Sin embargo, el cristianismo está y permanece bajo la obligación de ser crítico con su propia contemporaneidad. La Iglesia y sus miembros no pueden, después de todo, escapar de la contemporaneidad, ni se puede negar que sus miembros están influenciados y gobernados imperceptiblemente por “modas” y tendencias de un mundo y una sociedad que no sólo está “a su alrededor”, sino en la que también ellos mismos viven y que, en consecuencia, también influye su ser. E incluso en el rechazo de los desarrollos contemporáneos en los que la Iglesia o sus miembros individuales, basados en su responsabilidad cristiana, opinan que deberían ser desaprobados, tal posicionamiento demuestra ser de naturaleza contemporánea.

Los cristianos y la Iglesia, afirmados por su Señor, no tienen nada que endulzar, nada que disimular y nada que ocultar sobre la difícil situación de los hombres y nuestra sociedad contemporánea. Llevarán a cabo con valentía su tarea, independientemente del poder, la riqueza o la influencia de los hombres. No se acobardarán ante los poderosos, ni se doblegarán ante los responsables del estado, la sociedad o la economía; digo esto porque la historia de la iglesia también es una historia de fracasos a la luz de esta responsabilidad. La historia de las alianzas entre trono y altar, cristianismo y poder, iglesia y dictador, demuestra estos fracasos con demasiada claridad. Si la Iglesia desea hacer justicia a su misión, no cederá a las tendencias de la mayoría ni a la opinión pública y popular “dominante”.

Por lo tanto, sigue siendo tarea de la Iglesia proclamar esta misma “voluntad justa e inmutable de Dios”¹⁷² para su mundo y su población, de una manera que sea relevante para hoy. La Iglesia, por tanto, está obligada a ser crítica con su entorno contemporáneo. La vida contemporánea también afecta a la Iglesia y a sus miembros. No se puede negar que la Iglesia está influenciada y afectada por las “modas” y tendencias sociales del mundo. Estos movimientos no solo encuentran expresión “fuera y alrededor” de la Iglesia, sino que también se infiltran en la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia demuestra que es contemporánea cuando se resiste a los desarrollos actuales que no puede aprobar.

Por ende, la Iglesia debería abordar críticamente los problemas contemporáneos. Cuando lo hace, demuestra que es consciente de que está inevitablemente

¹⁷¹ Klän, En honor al Prof. Dr. Robert Kolb.

¹⁷² FC, SD, V, 17, Meléndez.

conectada con su contexto. Para que nuestro mensaje sea creíble, la Iglesia hablará lo que tenemos que decir al mundo fuera de nuestras puertas, primero, a nosotros mismos. La Iglesia, junto con cada uno de sus miembros, también debe admitir y confesar, personal y corporativamente, las fechorías y los fracasos que se oponen a las normas divinas. Esto no invalidará la credibilidad del mensaje de la Iglesia, sino que lo fortalecerá, siempre que hablemos con humildad, que se deriva del reconocimiento de sus propios fracasos, más que con una actitud de arrogancia.

Cuando la Iglesia haga esto, podrá hablar sobre los problemas de nuestras naciones y tiempos en los que las normas divinas de Dios habrán sido abandonadas, despreciadas o rechazadas sin sentido. Entonces tendremos que proclamar que Dios en su santidad no permitirá que tales ofensas y rebeliones sean toleradas o pasadas por alto. Al mismo tiempo, sin embargo, hablaremos aún más claramente que Dios mismo, en Su Hijo Jesucristo, ya ha vencido este mal, para que nuestros oyentes contemporáneos no caigan en la arrogancia o la desesperación.¹⁷³ Proclamaremos, de conformidad con nuestra tarea y misión, que Dios quien es visible en Jesucristo, se encargó de reparar la comunión rota entre Él y la humanidad, para liberar a toda la humanidad y a cada ser humano individual de los lazos perjudiciales en los que estamos atrapados, fuera del dominio de los poderes ruinosos, alrededor y dentro de nosotros, y de la suerte auto infligida de una destrucción amenazante.

Perspectivas confesionales y ecuménicas

Las implicaciones que los cambios globales tienen para nuestra identidad como luteranos y nuestro testimonio confesional deben repensarse dentro de nuestras propias filas. En este sentido, debemos recordar que:

La Iglesia reconoce que su anuncio no se realiza en el vacío. La misión ocurre en un contexto dado. En ese contexto, la misión entabla algún tipo de diálogo, cualquiera que sea la situación. La Iglesia debe aprender a escuchar para responder a los gritos y las crisis de nuestro

¹⁷³FC, SD, V, 17, Meléndez.

tiempo. Eso presenta una tarea desalentadora y desafiante en verdad.¹⁷⁴

Es bastante probable que, al menos en Europa, el cristianismo, más bien la Iglesia, tome una forma similar a la que tuvo a lo largo de los tres primeros siglos, siendo minoría, despreciada, burlada, marginada, sospechada, abandonada, desplazada, perseguida, e incluso asesinada. No veo que el Señor prometa que Su Iglesia será un factor o institución cultural, política, moralmente influyente e incluso predominante en este mundo. Ese sueño seductor pertenece más íntimamente a la ideología imperial y al entusiasmo eclesiástico de la era constantiniana, que estoy de acuerdo en que es difícil dejar atrás. Pero sí creo que el Señor promete “que las puertas del Hades no prevalecerán” (Mateo 16:18).

Viviendo en un ambiente poscristiano, será sumamente necesario que la misión de las iglesias luteranas en Europa se aferre fielmente a sus raíces bíblicas y confesionales, para dedicarse a la tarea de traducir y transferir la herencia bíblica-luterana a un idioma entendido por gente contemporánea, apoyados por auténticas formas de vivir y trabajar juntos. Al menos esta es la experiencia histórica de la Iglesia Evangélica Luterana Independiente (SELK): Dios puede usar pequeños círculos de verdaderos creyentes y emplear grupos menores de cristianos determinados que testifiquen fielmente el evangelio, como base bendita para Su misión.

Todas las iglesias luteranas confesionales de la ILC están comprometidas a definir nuestras decisiones únicamente sobre la base de la Palabra de Dios, y no sobre consideraciones sociales, culturales o prácticas. Este objetivo, sin embargo, es mucho más fácil de decir que de hacer. El requisito previo para esta tarea es, por supuesto, que recordemos continuamente las palabras del Antiguo y Nuevo Testamentos, que son nuestro fundamento, establecen nuestras normas y son nuestro objetivo firme incluso en estos tiempos ecuménicos. Nuestra confesión también debe recordarse repetidamente de nuevo: está obligada a proclamar la Palabra de Dios y, por lo tanto, es un desafío constante y vinculante para la iglesia en su liturgia, enseñanza, gobierno y autoexpresión. De esta manera nos convertimos en parte del movimiento doble de la iglesia hacia la unidad: ser reunidos y ser enviados.

¹⁷⁴Klaus Detlev Schulz: *Mission from the Cross. The Lutheran Theology of Mission*. St. Louis, MO, Concordia Publishing House, 2009, p. 301.

En todos estos casos, habrá muchas y habrá ciertas diferencias en la predicación, la enseñanza, la educación de adultos, el trabajo misionero, la participación social, la posición en el medio social tal como la ven la iglesia o iglesias (y el exterior), diferencias también en la comprensión y descripción de las responsabilidades resultantes en el contexto dado y de las posibilidades realistas. Además, los cambios en el tipo de cristianismo que está surgiendo, especialmente en lo que se denomina el “sur global”, no pueden pasarse por alto. Puede parecer que el proceso de secularización, tal como ha tenido lugar en el mundo “occidental (izado)”, al menos, fue irreversible, lo que, por otro lado, aún no está decidido.

En todo caso, hay que considerar seriamente que las raíces y los requisitos de la iglesia luterana son básicamente ecuménicos. El prefacio y la Confesión de Augsburgo en los artículos I y VII, la explicación de Lutero del tercer artículo del credo, la primera parte de los Artículos de Esmalcalda y el Resumen vinculante de la Fórmula de Concordia, solo por nombrar algunos de los textos básicos relevantes, son un testimonio fundamental de ello. Los padres de la iglesia al comienzo de las iglesias confesionales luteranas en Alemania, en la primera mitad del siglo XIX, eran conscientes de esta responsabilidad verdaderamente ecuménica. En este sentido, era bastante lógico que Wilhelm Löhe describiera a la iglesia luterana como el “centro reconciliador de las confesiones”.

Por lo tanto, solo reiterando una afirmación que vengo haciendo desde hace veinte años, deberíamos deliberar en qué condiciones, bajo qué forma, con qué recursos y con qué consecuencias también podríamos luchar por una fraternidad global entre luteranos confesionales a través del Concilio Luterano Internacional (ILC). Ciertamente sería una tontería subestimar los problemas geográficos, históricos, organizativos y financieros que acompañan a un proyecto de este tipo a nivel mundial. Pero todas estas cosas no deberían ser obstáculos reales en el camino hacia una iglesia luterana confesional mundial si queremos tomar en serio nuestra herencia y nuestras responsabilidades.

La ILC podría entonces ser y convertirse cada vez más en un contrapeso apropiado para un luteranismo cada vez más no confesional, y podría proporcionar un correctivo bien fundamentado y perfilado para los desarrollos y objetivos teológicos y eclesiástico-políticos que disminuyen, abandonan o por tendencia aniquilan la herencia teológica y la postura confesional de la iglesia luterana, tal como se circunscribe y define en las confesiones luteranas.

Misión en la “*era de la migración*”

Dr. Douglas Rutt.

Trad: José Pfaffenzeller

Los informes de las naciones unidas dicen que hay 272 millones de migrantes en el mundo hoy. A pesar de la situación de crisis que muchas veces da origen a tal fenómeno, el impacto puede ser positivo en términos de desarrollo tanto de los individuos como de la sociedad. La literatura misionera contemporánea también ha reconocido el significativo incremento del impacto de la migración en la expansión del cristianismo. Desde el tiempo de la Iglesia Antigua, la gente que se muda, a veces por causa de persecución, ha jugado roles significativos cuando la iglesia se extendía a través del mundo romano y más allá. Hay una necesidad y oportunidad para la investigación misionológica de explorar la relación entre migración y misión desde las perspectivas históricas, empíricas y teológicas.

La "migración" en muchos sentidos define el siglo XXI. Si bien la migración ha sido un fenómeno a lo largo de la historia de la humanidad, los recientes desarrollos en los frentes político, social y económico, combinados con modernas posibilidades de transporte y tecnologías de comunicación, han acelerado el impacto de los movimientos mundiales de personas en gran parte del mundo.¹⁷⁵ Los informes de las Naciones Unidas dicen que el número de migrantes está creciendo ahora a un ritmo más acelerado que el de la población mundial. Actualmente hay 272 millones de personas en movimiento en todo el mundo. Los Estados Unidos hospedan a 51 millones de individuos nacidos en el extranjero, más que en cualquier otra nación,¹⁷⁶ aunque, considerando el porcentaje proporcional del total de la población, muchos otros países tienen una proporción mayor de residentes nacidos en el extranjero que Estados Unidos, tales como Canadá con

¹⁷⁵Kari StorsteinHaug, "Migration in Missiological Research," *International Review of Missions*, 107 (Junio 2018): 279-293.

¹⁷⁶UN News. UnitedNations, Septiembre 17, 2019

(<https://news.un.org/en/story/2019/09/1046562>, acceso 19 de septiembre, 2019).

22%, Australia con 28%.¹⁷⁷ El pequeño país de Líbano ha recibido más de 1,5 millones de refugiados, lo que implica un proporción mayor al 30% de su población.

El impacto de la era de la migración en el mundo y en la iglesia

Aunque la migración muchas veces es motivada por situaciones de crisis, las Naciones Unidas sostienen que el impacto positivo de la migración sobre el desarrollo económico y social tanto para la nación receptora y el país de origen “está muy bien establecido”. Esto es verdad debido a la transferencia de usos y costumbres, pero también por el intercambio de ideas, que generan contribuciones sociales.¹⁷⁸ La migración se está convirtiendo en un campo de investigación cada vez más importante desde la perspectiva secular; sin embargo, como Kari Storstein Haug ha señalado, la relación entre migración y religión solo en tiempos recientes se ha vuelto más ampliamente reconocida.¹⁷⁹

Sin embargo, al evaluar históricamente el impacto de la migración en la expansión del evangelio durante dos milenios, es evidente que, desde la época de la iglesia primitiva, los patrones de migración global han tenido implicaciones significativas sobre cómo y dónde la iglesia se estableció y maduró para ser una influencia transformadora, tanto para individuos como para sociedades enteras.

El teólogo latinoamericano Samuel Escobar, en un artículo titulado “Campo Misionero en Movimiento”, describe cómo desde el comienzo el movimiento migratorio cristiano ha sido un factor importante de cómo Dios lleva a cabo su misión.¹⁸⁰ El apóstol Pablo, dice Escobar, concluye su epístola a los Romanos con saludos a una larga lista de personas de todo el imperio que terminaron emigrando a Roma por causa de varias circunstancias. A semejanza con Estados Unidos hoy, Roma era un centro de crecimiento económico, de poder político y de influencia

¹⁷⁷ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/12/15/international-migration-keyfindings-from-the-u-s-europe-and-the-world/> (acceso 30 de septiembre, 2017).

¹⁷⁸ UN News, United Nations, 17 de septiembre, 2019.

¹⁷⁹ Haug, “Migration.” Haug describe el trabajo seminal sobre el tema de la migración contemporánea, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, por Stephen Castles and Mark J. Miller (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), no incluyó una sección sobre el relacionamiento o conexión de la religión con el asunto de la migración, lo cual causó eventualmente a la American Academy of Religion para que invite a eruditos a que presenten estudios y ponencias reflexionando sobre el tópico del “rol e impacto de la religión sobre la migración” (p. 280).

¹⁸⁰ Samuel Escobar, “Mission Fields on the Move,” in *Christianity Today* 54, no. 5 (Mayo 2010) pp. 28-31.

cultural. Es simplemente natural que la gente se haya sentido atraída por las oportunidades que tendrían al ir a vivir a Roma.

Las primeras personas a las que Pablo extendió sus saludos en Romanos 16 son Priscila y Aquila. Estos fueron refugiados, habiendo sido expulsados antes de Roma por causa de su etnicidad judía (Hch 18:2-3). Se encontraron con Pablo en Corinto donde llegaron a ser ayudantes del apóstol. Eventualmente, habían instruido a Apolos, que es considerado por muchos como posible escritor de la carta a los Hebreos (Hch 18:26). Aparentemente, se volvieron a Roma, donde la tradición dice que fueron martirizados, probablemente al mismo tiempo que el propio Pablo. De hecho, ocurrió muchas veces en la iglesia cristiana en los primeros años que crecía cuando la gente daba su testimonio del evangelio con valentía, aun cuando eran forzados a mudarse por causa de la persecución. Como resultado de la gran persecución de la iglesia en Jerusalén en conexión con el martirio de Esteban, buena parte de la iglesia huyó y, al irse, “iban por todas partes anunciando el evangelio.”

En el mundo contemporáneo, las tendencias en la migración global superan con creces lo que el mundo ha visto en el pasado. El historiador de la Universidad de Emory, Jehu Hanciles, él mismo un inmigrante de Sierra Leona, África occidental, ha escrito un monumental estudio en el que demuestra que, si bien la misión en el pasado a menudo se consideraba del occidente hacia el resto del mundo, la misión de hoy es de todas partes hacia todas partes, con misioneros viajando en todas direcciones.¹⁸¹ En Inglaterra, considerada la nación más irreligiosa de occidente, la población de inmigrantes es el rayo de esperanza para el cristianismo en ese país. El cardenal Vincent Nichols afirmó: “La inmigración está ayudando a devolver a Gran Bretaña a sus raíces cristianas y reviviendo la religión en una cultura occidental cansada.”¹⁸²

En Berlín, Alemania, la Iglesia y Comunidad Evangélica Luterana Trinidad ha sido transformada por la afluencia de inmigrantes iraníes, que han sido instruidos y han abrazado la fe luterana. El pastor Gottfried Martins bautizó al primer iraní en 2011, y la iglesia ha estado creciendo desde entonces de un pequeño número de miembros alemanes a unos 1500, la mayoría de los cuales son de Irán y Afganistán!¹⁸³

¹⁸¹Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*. (Maryknoll, New York: 2008).

¹⁸²<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/11724826/Immigration-reviving-Christianity-in-Britain-Cardinal.html> (acceso 30 de septiembre, 2017).

¹⁸³Amy Bracken, “This Evangelical Church in Berlin is Helping Iranians Looking for Asylum,” *PRI's The World*, Public Radio International, February 22, 2017,

Se pueden encontrar ejemplos de cómo se ha desarrollado la nueva realidad

en la Iglesia Luterana en los Estados Unidos en el sitio web www.MissionNationPublishing.com. Se dedica a dar atención a los inmigrantes que se han convertido en misioneros en Estados Unidos. Incluye biografías y videos de las increíbles historias de aquellos que, debido a la migración, han podido llevar el amor de Cristo a las personas en Estados Unidos, como también a su país de origen.

Necesidad y oportunidad para la investigación misiológica

Claramente, migración y misión son asuntos que merecen más investigación para estudios misionológicos de la actualidad. Cuando este escritor comenzó a estudiar misiología hace más de treinta y cinco años atrás, se suponía que un occidental iría a una comunidad virgen, aislada en otra parte del mundo, donde pasaría décadas aprendiendo el idioma, la cultura y la visión del mundo de los habitantes locales, y gentilmente, aunque intencionalmente, comenzaría a presentar el mensaje cristiano, de una manera que se preserve la cultura local, sin embargo, esto resultaría en su transformación a través del Evangelio.

Un gran cambio ha ocurrido desde entonces, y probablemente ya había cambiado de manera significativa en aquel tiempo, pero no siempre lo reconocíamos inmediatamente. La globalización y el impacto de la migración, la rapidez del transporte y las comunicaciones tecnológicas instantáneas y de bajo costo han implicado que muchos de los supuestos y métodos misioneros han sido dejados a un costado. Ahora la misión va en todas direcciones, y las "misiones mundiales mayoritarias" se convierten cada vez más en el modo principal de expansión cristiana.¹⁸⁴

La migración ha significado que las culturas, las cosmovisiones y los sistemas de creencias religiosas del mundo se topen entre sí con una frecuencia cada vez mayor. Muchas veces esto puede ser motivo de tensión y aun de conflicto, pero también puede ser una oportunidad para aprender, apreciar y entender. Implica que nuevas cuestiones deben ser atendidas. El teólogo del siglo XIX Martin Kähler

<https://www.pri.org/stories/2017-02-22/evangelical-church-berlin-helping-iranians-looking-asylum> (acceso 27 de septiembre, 2019).

¹⁸⁴ Ver Enoch Wan and Michael Pocock, eds., *Missions from the Majority World: Progress, Challenges and Case Studies* (Pasadena: William Carey Library, 2009).

sostenía que “La misión es la madre de la teología.”¹⁸⁵ Esto es porque los nuevos contextos requieren que los teólogos cristianos tengan que tratar asuntos sobre los que no habían pensado anteriormente. El contexto para la misión hoy es el contexto de la migración, y este nuevo contexto es mucho más complejo y dinámico de lo que los enfoques antropológicos funcionalistas y estructuralistas de la misiología temprana podían explicar. Sin embargo, en este contexto, el campo de la migración y la misión es un área de estudio fértil y prometedor. Los diversos enfoques y problemas están bien documentados por Haug en su artículo, “La migración en la investigación misionológica.”¹⁸⁶

Conclusiones

La migración a veces ha llegado a ser un asunto político volátil. Si bien es legítimo que las naciones promulguen leyes justas para garantizar la seguridad de sus habitantes, los cristianos también recuerdan que son parte del reino de Dios, lo que les impone mayores expectativas. Aquí es donde los puntos planteados por Samuel Escobar nos dan que pensar hoy.

En primer lugar, él convoca a la compasión y sensibilidad. Los luteranos han hecho esto cuando fundaron organizaciones tales como Christian Friends of New Americans (Amigos cristianos de nuevos americanos) en St. Louis, Missouri. Esta organización busca demostrar amor y compasión cristiana ofreciendo una variedad de programas para ayudar a inmigrantes y refugiados (www.cfna-stl.org).

¹⁸⁵ Como es citado por Ott: “La misión temprana llegó a ser la madre de la teología, porque ataca a la cultura contemporánea”. Ver Craig Ott and Stephen J. Strauss, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), xviii.

¹⁸⁶Haug, “Migration.” Haug detalla los enfoques que se pueden utilizar para el estudio de la migración desde una perspectiva misionológica, como la histórica, descriptiva y analítica (empírica) o teológica. El enfoque descriptivo/analítico puede ver cómo la migración impacta en la fe y la identidad del migrante, o, por otro lado, puede mirar hacia los que no han migrado, pero “cuyo paisaje ha cambiado debido a la migración”. En otras palabras, ¿cómo ha desafiado el fenómeno de la migración la fe y la práctica de quienes han recibido migrantes en su medio? Sigue a Stephen Bevans, que habla sobre tres categorías amplias para la investigación: primero, misión entre inmigrantes, segundo, misión de migrantes y tercero, teología de la migración y la misión. Y concluye, “Para la investigación misionológica esto es un desafío y una oportunidad en la fluidez contemporánea del contexto intercultural, interreligioso y transnacional, así como repensar algunas de sus bases, (*sic*) teorías relacionadas con la contextualización y el encuentro religioso, mientras tanto reflexiona sobre cómo debería verse la teología y la misionología en los años venideros.”

En segundo lugar, recomienda que las iglesias deberían asumir una postura profética contra las injusticias y abusos que los migrantes suelen sufrir. Se puede encontrar guía en un estudio por parte de la Comisión de Teología y Relaciones Eclesiásticas de la LCMS, cuyo título es “Inmigrantes entre nosotros” (*Immigrants among Us*), un marco luterano para abordar los problemas de inmigración. Se puede obtener en línea en www.lcms.org/ctcr.

En tercer lugar, Escobar sugiere que la iglesia vea el movimiento de migración global de hoy como oportunidad para divulgar el evangelio. Esto ha sido ciertamente el caso a través de la historia del cristianismo, y seguirá siendo el mayor factor hoy y en el futuro. La experiencia ha demostrado que muchas veces cuando la gente se muda a nuevos lugares, donde no solamente se cruzan fronteras geográficas, sino también barreras lingüísticas y culturales, sus mentes y sus corazones se abren a nuevas ideas, nuevos patrones de pensamiento y nuevas miradas hacia la vida. Muchas veces las viejas presiones sociales que estaban presentes en el país de origen ahora están ausentes, y cuando la gente se libera de estas presiones, está lista para escuchar y explorar nuevas nociones y conceptos. Esto incluye escuchar el evangelio de Jesucristo, que es el poder de Dios para dar nueva esperanza y futuro a la gente.

Más aún, hay casi un millón de estudiantes internacionales en Estados Unidos, que vienen aquí a aprender no solamente matemáticas, medicina, o marketing, sino también para experimentar la vida y cultura norteamericanas. Sin embargo, el 80 % de estos estudiantes ven el interior de un hogar norteamericano durante su estadía. Aquí es donde grupos como el Ministerio de Estudiantes Internacionales de St. Louis (www.ismstl.org) y otros en todo el país pueden ayudar a cerrar esa brecha, así como proporcionar un testimonio positivo del evangelio.

Ciertamente la migración está impactando el cristianismo mundial, causando un crecimiento en direcciones que solo pueden ser explicadas por la divina providencia de Dios. Es su misión. Este es un tema oportuno, incluso urgente, que merece más investigación, reflexión y diálogo.

El Rev. Dr. Douglas Rutt es rector y director académico en el Seminario Concordia de St Louis, MO, Estados Unidos. Anteriormente sirvió como director ejecutivo para Ministerios Internacionales de Lutheran Hour Ministries y enseñó misiología por doce años en el Concordia Theological Seminary de Fort Wayne, IN, Estados Unidos. Este artículo es una versión actualizada y adaptada (utilizada con permiso) de su artículo que apareció por primera vez en The Lutheran Layman, noviembre-diciembre de 2017.

La identidad eclesiástica luterana y la misión de la iglesia ante la realidad de las favelas

Rev Dr. Samuel R. Fuhrmann

Trad: Antonio Schimpf

Pensar en una identidad eclesiástica luterana y en la realidad de las *favelas* requiere una reflexión sobre la presencia misionera de la iglesia en un entorno muy diferente a aquel en el que emergió la iglesia luterana en Brasil. La *favela* es una categoría habitacional que se refiere a un entorno urbano construido en medio de una rica diversidad étnica y cultural y que a menudo conlleva problemas de violencia y pobreza. La iglesia luterana en Brasil, por otro lado, surgió en un entorno rural, marcado en general por una experiencia de aislamiento de la sociedad de los inmigrantes de origen germano, que debían satisfacer sus propias necesidades. Fue en este contexto mono-cultural que un pastor de LCMS inició un esfuerzo misionero en respuesta a un llamado de los luteranos que vivían en Brasil sin atención pastoral en 1900.¹⁸⁷ Este esfuerzo inició una obra misionera que más tarde se convirtió en la Iglesia Evangélica Luterana de Brasil (conocida por la sigla IELB). Hoy, la IELB está presente en las metrópolis brasileñas y enfrenta muchos desafíos en este contexto. Uno de estos desafíos en su tarea misionera es que la iglesia necesita cruzar fronteras culturales, sociales e incluso geográficas para atender la realidad de las *favelas*.

Para intentar responder a este reto, el presente trabajo se enfoca en una dimensión de la misión a la que Detlev Schulz llama “misión como cruce de fronteras”¹⁸⁸ y que puede ser situado en la intersección entre eclesiología y misiología. Por lo tanto,

¹⁸⁷Vea Mario Rehfeldt, *Um Grão de Mostarda: A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*, vol. 1 (Porto Alegre: Concórdia, 2003), 26, 32.

¹⁸⁸ Klaus Detlev Schulz, *Mission from the Cross: The Lutheran Theology of Mission* (Saint Louis: Concordia, 2009), 23–25.

esta presentación no se enfocará en una conversación académica que refleje específicamente la identidad luterana. Antes bien, ofrecerá una visión integrada de la teología de Lutero de modo tal que el punto de partida de la identidad eclesial luterana –la justificación por gracia a través de la fe– es preservada y enfatizada, y la presencia de la iglesia como su acción en el mundo es también afirmada. Además, dado el enfoque de esta presentación, esta perspectiva necesita abarcar una comprensión luterana de la cultura y para evaluar los desarrollos culturales.¹⁸⁹ Para alcanzar este abordaje integrado, este estudio mostrará que al hacer explícita la relación entre la visión bi-dimensional de Lutero –vertical y horizontal– y su comprensión del Credo Apostólico se revela una fuerte teología de la presencia y de compromiso en el mundo. Dicha teología será presentada en esta ponencia como “presencia comprometida cruciforme” (de la iglesia) en el mundo. En segundo lugar, esta ponencia ofrecerá una breve historia de la misión en la IELB para señalar sus fortalezas y mostrar algunos de los desafíos de la iglesia cuando se trata de atravesar fronteras culturales. Finalmente, la ponencia ofrecerá una mirada general de las *favelas* y mostrará cómo la teología de Lutero vista en términos de presencia comprometida cruciforme puede ayudar a la IELB a explicar esta realidad de manera más completa.

La teología de Lutero captada en términos de presencia comprometida cruciforme en el mundo

La comprensión de Lutero de la vida humana en términos de los dos tipos de justicia, que el reformador llamó “nuestra teología” en 1535,¹⁹⁰ ya ha sido explorada y articulada por Robert Kolb y Charles Arand.¹⁹¹ Esta presentación asume la

¹⁸⁹ Este artículo presupone la definición de cultura de Kevin Vanhoozer en términos de “obras y mundos de significado”. Según el entendimiento de Vanhoozer, la cultura es el resultado de la actividad humana y, al mismo tiempo, el marco de esta actividad. Significa que damos forma a las culturas y las culturas nos dan forma. Kevin J. Vanhoozer, ed., *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker, 2010), Loc. 279, Kindle edition.

¹⁹⁰ Luther's Works (Saint Louis and Philadelphia: Concordia and Fortress, 1958—1986) [hereafter LW] 26:7.

¹⁹¹ Según Kolb, esta distinción tiene sus raíces en los sermones de Lutero ya en 1518 y 1519, y puede identificarse a lo largo de la carrera del reformador principalmente en sus clases sobre la Biblia y en sus sermones. La expresión madura de esta doble distinción en la

articulación que ellos dan a esta teología y explora más a fondo cómo la teología trinitaria de Lutero se relaciona con ella. Para hacerlo, es necesario un resumen conciso de la articulación de Kolb y Arand de la teología bidimensional de Lutero. El marco de Lutero postula que los humanos somos seres relacionales en el sentido de que nos relacionamos tanto con Dios como con la creación, y cada una de estas dos relaciones implica diferentes formas de interacción. Dentro de la relación vertical uno se relaciona con Dios de manera pasiva. Dentro de la dimensión horizontal, en cambio, se vive en amor activo hacia el prójimo. Mientras que en la interacción pasiva los seres humanos son receptores de los dones de Dios, tanto los dones creacionales como el don de la salvación, en la dimensión horizontal el cristiano comparte activamente lo que ha recibido con los demás, guiado por el Espíritu a través de la Palabra.¹⁹² Esta teología bidimensional suele estar representada por un eje vertical y uno horizontal, y esta representación luego toma la forma de una cruz, una forma "cruciforme". Por tanto, se podría decir que el esquema de Lutero entiende la vida cristiana como una "vida cruciforme". Más adelante mostraré que el término "cruciforme" también evoca la teología de la cruz de Lutero. Ahora bien, es necesario mostrar la relación entre esta teología bidimensional y el Credo.

La explicación de Lutero del Credo Apostólico en los catecismos Menor y Mayor enfatiza las obras de Dios como creador, redentor y santificador. A continuación de cada artículo, el reformador describe a Dios como aquel que hace el bien por y para sus criaturas, mientras las criaturas reciben pasivamente los dones de Dios. Sin embargo, cuando Lutero hace esa confesión, también afirma la presencia de la iglesia, tanto como individuos y como comunidad, en el mundo bajo el diseño y el gobierno de Dios.

Veamos primero la naturaleza pasiva de nuestra relación con Dios en los tres

teología de Lutero puede verse en el comentario a los Gálatas de 1535. Véase Robert Kolb, "Luther on the Two Kinds of Righteousness; Reflections on His Two-Dimensional Definition of Humanity at the Heart of His Theology" *Lutheran Quarterly* XIII (1999):449–66. Arand también demuestra la trayectoria de la teología bi-dimensional en el pensamiento de Lutero y la importancia de este marco en las Confesiones Luteranas. Charles Arand and Robert Kolb, *The Genius of Luther's Theology. A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church* (Grand Rapids: Baker, 2008).

¹⁹² Arand and Kolb, *The Genius of Luther's Theology*, 27.

artículos. En el primer artículo, Lutero habla de Dios como el que crea y sostiene a sus criaturas "por su sola bondad divina y paternal, sin ninguna dignidad o mérito de nuestra parte".¹⁹³ Note que Lutero le está enseñando a la iglesia que recibimos pasivamente de Dios todos los dones creacionales. En el artículo segundo, Dios en la persona del Hijo redime a sus criaturas mientras nosotros todavía éramos, en palabras de Lutero, "una criatura perdida y condenada".¹⁹⁴ Este punto enfatiza la muerte expiatoria de Cristo en nuestro favor. En otras palabras, Lutero está describiendo la obra de Cristo ubicándola dentro de la relación vertical pasiva de la vida cruciforme. Y bajo el tercer artículo, Lutero confiesa que, "por mi propia razón o poder no puedo creer en Jesucristo, mi Señor, pero el Espíritu Santo me ha llamado por el evangelio..."¹⁹⁵ Aquí, nuevamente, uno puede ver la naturaleza pasiva de nuestra relación con Dios. La teología de Lutero, en consonancia con las Escrituras, considera la fe como un puro don.¹⁹⁶ Esta lógica de los tres artículos, por tanto, refleja la naturaleza pasiva de nuestra relación con Dios en la vida humana cruciforme.

Pero, ¿cómo afirman exactamente estos artículos la vida y la presencia en el mundo? ¿Y cómo entra en este cuadro el compromiso por el bien del prójimo? En el primer artículo, Lutero también afirma claramente la vida corporal y ofrece una lista de dones concretos que son necesarios para esta vida junto con nuestras relaciones horizontales interpersonales en el hogar: "Me ha dado vestido y calzado, comida y bebida, casa y hogar, esposa e hijos..."¹⁹⁷ Todas estas son cosas buenas para disfrutar y por las cuales damos gracias. En otras palabras, el reformador afirma la bondad de la creación de Dios en el primer artículo a pesar de la realidad del pecado.

El artículo segundo también tiene que ver con la presencia en el mundo. En este artículo, el reformador describe la obra de Cristo como liberación de nuestro cautiverio "bajo el poder del diablo". Al hacer esto, Cristo nos pone "bajo su dominio", y se convierte en "Señor" de todas las cosas. Note, por lo tanto, que Lutero no entiende la obra de Cristo en términos de una misión de rescate que nos saque

¹⁹³Catecismo Menor (1529) (en adelante CMe.), 2da parte: El Credo, 1er Artículo.

¹⁹⁴CMe, 2da parte: El Credo, 2do Artículo.

¹⁹⁵CMe, 2da parte: El Credo, 2do Artículo.

¹⁹⁶Arand and Kolb, *The Genius of Luther's Theology*, 97

¹⁹⁷CMe, 2da parte: El Credo, 1er Artículo.

del mundo. Más bien, se convierte en el Señor de todas las cosas. Esta misma comprensión de la redención se explica con más detalle en el Catecismo Mayor. Después de afirmar que en primer lugar hemos recibido "toda clase de cosas buenas" del Padre en la creación, "vino el diablo y llevó a los humanos al pecado, la muerte y toda desgracia". Pero Cristo "descendió del cielo para ayudarnos" y, "esos tiranos y carceleros han sido derrotados, y su lugar ha sido ocupado por Cristo, el Señor de la vida... [quien] asumió el dominio a la diestra del Padre".¹⁹⁸ Nótese que la misión de Cristo, de nuevo, no es sacarnos del mundo, sino recuperar la creación del dominio de Satanás. Por eso ahora "servimos a Cristo en eterna justicia, inocencia y bienaventuranza, así como él ha resucitado de entre los muertos y vive y gobierna eternamente".¹⁹⁹ Por lo tanto, ser redimido por Cristo no significa de ninguna manera escapar del mundo. Más bien, significa que ahora vivimos bajo el señorío de Cristo, quien tiene dominio sobre toda la creación.

Esta comprensión de la redención lleva al reformador incluso a contrarrestar las teologías escapistas de su tiempo a través de la teología del segundo artículo. Un ejemplo del comentario de Lutero sobre Gálatas, donde su teología bidimensional está plenamente expresada, puede aclarar este punto. El reformador critica la práctica monástica de escapar de los lugares y actividades cotidianas de la vida como un medio para alcanzar mérito ante Dios y asocia esta visión escapista a una forma de hacer teología. Bajo dicha teología, uno trataría de "extraviarse al cielo con nuestras ociosas especulaciones, para investigar a Dios ahí en su incomprensible poder, sabiduría y majestad..."²⁰⁰ Note que Lutero asocia la actitud escapista de los monjes a los que él había considerados antes como pertenecientes a la llamada "teología de la gloria",²⁰¹ una teología cuyo punto de partida es un supuesto ascenso del ser humano hacia Dios. Pero observe también cómo el reformador responde a este problema del método teológico que lo había llevado a escapar de la vida cotidiana en el mundo:

Por tanto, empieza donde empezó Cristo: en el vientre de la virgen, en el pesebre y en los pechos de su madre. Con este fin Él descendió, nació, vivió

¹⁹⁸ Catecismo Mayor (1527)" (en adelante CMa), en el Libro de Concordia, 441.

¹⁹⁹ CMe, 2da parte: El Credo, 2do Artículo

²⁰⁰ LW, 26:28, 29.

²⁰¹ "Heidelberg Disputation, 1518," LW, 31:53.

entre los hombres, sufrió, fue crucificado y murió, para que de todas las formas posibles se presente a sí mismo a nuestra vista. Él quería que fijáramos la mirada de nuestro corazón sobre Él mismo y así evitar que trepemos al cielo y especulemos sobre la majestad divina.²⁰²

Hay dos puntos importantes para destacar aquí de las palabras de Lutero: Primero, Lutero está rechazando el escapismo monástico como obra de justicia y lo contrasta con la encarnación de Cristo. Por lo tanto, está ubicando principalmente la encarnación dentro de la dimensión vertical (y no simplemente como un ejemplo a seguir en nuestras relaciones horizontales). En segundo lugar, de esta manera, Lutero coloca su teología bidimensional dentro del contexto más amplio de su teología de la cruz. Ahondar en esta teología va más allá del alcance de esta ponencia. Pero es importante recordar que el marco de las dos clases de justicia es una expresión de la *Theologia Crucis* de Lutero, cuyo punto de partida es el descenso de Dios hacia nosotros.²⁰³ El término "cruciforme", además de expresar los ejes bidireccionales que representan la teología bidimensional de Lutero, también evoca la teología de la cruz que apunta a la presencia de Dios en el mundo para restaurar nuestra relación con Él. Esta es una teología cuyo punto de partida es la presencia de Dios en el pesebre, en la cruz y en el sepulcro (que quedó vacío). La teología de Lutero, por lo tanto, comienza con Dios viniendo a nosotros, con su presencia en lugares concretos dentro de la realidad creada, en el mundo, y muestra que la iglesia no necesita escapar del mundo para servirle.

Regresando al Credo, en el tercer artículo, el ser "llamados por el evangelio" implica un llamado a una comunidad de creyentes, dado que también el Espíritu "llama, reúne, ilumina y santifica a toda la iglesia cristiana".²⁰⁴ Nótese, por tanto, que el cristiano está presente en el mundo no sólo como individuo (primer artículo) que cree en Cristo y vive bajo su gobierno (segundo artículo), sino también dentro de una comunidad reunida que vive por la palabra (proclamada y visible). En el Catecismo Mayor, Lutero enfatiza que esta comunidad está ordenada de tal manera

²⁰²LW, 26:28, 29.

²⁰³Veá Robert Kolb, "Luther on The Theology of the Cross," *Lutheran Quarterly* XVI (2002): 443–66. Veá también Gerhard O. Forde, *On Being a Theologian of the Cross, Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids. Eerdmans, 1997).

²⁰⁴CMe, 2da parte: El Credo, 3er Artículo.

que, "cada uno pueda obtener el perdón diario de los pecados..."²⁰⁵ La recepción diaria del perdón enfatiza la naturaleza pasiva de nuestra relación vertical de la vida cruciforme. Pero hacia el final de su explicación, la dimensión horizontal pasa a primer plano, ya que el reformador revela cómo entender correctamente los mandamientos después de creer en los artículos del Credo. Primero, Lutero destaca que los mandamientos no logran convertirlo a uno en cristiano, mientras que el Credo sí lo hace. Y luego, en segundo lugar, el reformador explica cómo, una vez que uno tiene conocimiento y cree los artículos de fe del Credo, uno llega a "amar y deleitarse en todos los mandamientos de Dios..."²⁰⁶ Esto significa que esta comunidad de fe que vive a base del perdón diario alrededor de la Palabra ahora también vive en el mundo con "los dones y el poder de Dios, para ayudarnos a guardar los mandamientos".²⁰⁷ Por tanto, para decir todo esto en otras palabras, la comunidad que es llamada y reunida por el Espíritu a través y en torno a la Palabra, mira ahora también a la realidad más allá de ella, a la realidad del prójimo, a la luz de los mandamientos.

Todo esto muestra que este enfoque integrado de la teología de Lutero ofrece un marco para la vida humana que es cruciforme (relacionado con Dios de forma pasiva y relacionado con los demás y con el mundo de forma activa). Enfatiza nuestra relación con Dios y así preserva y enfatiza la justificación por gracia a través de la fe, el punto de partida para discutir la identidad eclesial luterana. Pero también presta atención a la realidad del prójimo. Como resultado, esta teología fomenta la presencia (en el mundo y en la iglesia, que también está ubicada espacialmente en el mundo). Esta presencia cruciforme se entiende dentro de la narrativa de la salvación, abriendo la vida humana tanto a la creación como al compromiso misionero. A estos dos tipos de compromiso dirigiremos la atención a continuación.

²⁰⁵ CMa, El Credo, en Libro de Concordia, 445.

²⁰⁶ CMa, El Credo, en Libro de Concordia, 447.

²⁰⁷ CMa, El Credo, en Libro de Concordia, 448.

Presencia comprometida: las dos comisiones y la narrativa de la salvación

El compromiso de la iglesia en el mundo se puede discutir de acuerdo con las dos grandes comisiones, como proponen Arand y Kolb. Mirar estas comisiones a la luz de la teología ofrecida anteriormente permite hablar de una “presencia comprometida cruciforme” de la iglesia en el mundo. Este tipo de presencia ayuda a la iglesia a cruzar las fronteras culturales de la ciudad para atender las necesidades del ámbito de la creación de los habitantes urbanos y, lo que es más importante, para llevar a cabo la tarea distintiva de predicar el evangelio.

La primera Gran Comisión a la luz de la presencia cruciforme de la iglesia en el mundo

Veamos en primer lugar la primera Gran Comisión a la luz de la teología expuesta anteriormente. Esta comisión se refiere a las palabras de Dios en la narrativa de la creación, cuando creó a los seres humanos a su imagen y dijo que tendríamos dominio sobre la creación (Gn 1:26).²⁰⁸ En palabras de Kolb y Arand: “A medida que los cristianos vuelven a entrar en la creación, descubren que ahora están en condiciones de llevar a cabo adecuadamente la primera Gran Comisión, de ejercer dominio sobre la tierra sirviéndola y preservándola (Gn1:26)” El ejercicio de este dominio implica servicio y preservación de la creación, pero no se limita a estos aspectos. Lutero llama a este dominio “la bendición física”, y lo aplica a muchas actividades que hacemos y a las cosas que desarrollamos o creamos a partir de cosas creadas por Dios, desde el cultivo de la tierra hasta la construcción de ciudades.²⁰⁹ Por lo tanto, esta comisión tiene que ver tanto con el servicio de cada uno para cuidar de otras criaturas y de la cultura. Esta teología entonces ayuda a la iglesia a reflexionar sobre las culturas humanas en tanto las congregaciones intentan cruzar las fronteras culturales en sus esfuerzos misioneros.

²⁰⁸Arand and Kolb, *The Genius of Luther's Theology*, 113.

²⁰⁹LW 1: 204.

Veamos primero cómo se considera la cultura bajo la primera comisión a la luz de la teología delineada anteriormente. Kolb y Arand recuerdan que las duras realidades que enfrentan los cristianos debido a la realidad del pecado a veces llevan a las personas a desear escapar de la cultura o intentar transformarla en algo cristiano. Pero la afirmación de la presencia en la creación en los tres artículos del Credo de la iglesia no le permite a la iglesia escapar de las culturas circundantes. Al mismo tiempo, ver la actividad cultural bajo la primera gran comisión, a la luz del primer artículo como buenos dones de Dios, libera a las congregaciones de pensar que necesitan ignorar las culturas que encuentran para ser fieles a su identidad central o desde la idea de que la misión implica una transformación de las culturas locales por necesidad. Según el artículo primero, las características culturales que encuentran las congregaciones en la comunidad circundante pueden verse como buenos dones de Dios, y las cosas que Dios nos ha dado no necesitan ser transformadas en algo "cristiano". Por otro lado, debido a que la realidad del pecado no es solo un problema en la relación vertical, sino que se refleja o incluso se encarna en las relaciones horizontales y culturas, las congregaciones necesitan evaluar los desarrollos culturales para saber cuándo cuestionarlos y rechazarlos.

Pero, ¿cómo se puede llevar a cabo exactamente esta evaluación? Hay dos aspectos principales que deben tenerse en cuenta al evaluar las culturas desde una perspectiva luterana. En primer lugar, de la teología de la creación de Lutero se aprende que Dios ha establecido estructuras fundamentales para la vida y la actividad humanas, que comprenden la familia en el hogar, la actividad económica en el lugar de trabajo, la organización política y social en el espacio público y las comunidades religiosas en los ámbitos religiosos. Esto significa que al planificar el curso de acción en una localidad particular donde ya se llevan a cabo muchas actividades culturales, las congregaciones deben observar si ciertas actividades mejoran o disminuyen estas "estructuras vocacionales" básicas.²¹⁰ Si alguna actividad afecta negativamente a estas estructuras, las congregaciones deberán desafiar la cultura local a través de las enseñanzas y prácticas de la iglesia.²¹¹ La preservación de estas estructuras básicas configura un criterio para evaluar la cultura local.

²¹⁰ Robert Kolb, "Called to Milk Cows and Govern Kingdoms: Martin Luther's Teaching on the Christians Vocations," *Concordia Journal* 39 no.2 (Spring 2013): 133-41

²¹¹ Arand and Kolb, *The Genius of Luther's Theology*, 116.

En segundo lugar, además de prestar atención a cómo Dios ha estructurado la vida humana, los cristianos se guían por los Diez Mandamientos en su compromiso con la cultura. En el Catecismo Menor de Lutero, se instruye a los cristianos no solo a evitar hacer el mal, sino también a actuar en beneficio del prójimo. Bajo el quinto, séptimo, noveno y décimos mandamientos Lutero enseña a la iglesia a “prevenir o resistir el mal” que el prójimo pueda sufrir en su cuerpo o en su propiedad.²¹² Esto puede implicar denunciar y oponerse a aquellas prácticas normalizadas que encarnan los llamados pecados estructurales, y trabajar por el bienestar de los más débiles. En otras palabras, el beneficio y el bienestar del prójimo es otro criterio más para evaluar si un determinado desarrollo cultural puede afirmarse o debe ser cuestionado.

Este énfasis en el beneficio y el bienestar del prójimo que se encuentra en la comprensión de Lutero de los mandamientos arroja luz sobre cómo la primera Gran Comisión habla del servicio y el cuidado de la creación. Si bien el ejercicio del dominio comprende el cuidado de la creación en general, Lutero incluye bajo este dominio el gobierno de una casa, por ejemplo, que requiere que uno cuide al más necesitado de esa casa, como un bebé que necesita que se le cambien los pañales. Esto significa que Lutero extiende este dominio sobre la creación para hablar no solo del cuidado del medio ambiente natural y de los animales, sino también del cuidado que brindamos a las criaturas humanas necesitadas. Por lo tanto, al atender a la primera Gran Comisión a la luz del énfasis de Lutero en el prójimo, uno se ve llevado a pensar también en los más necesitados de la sociedad. Por lo tanto, a medida que las congregaciones se involucran con las realidades circundantes y buscan averiguar el curso de sus acciones, los mandamientos las guían para responder también al problema de la pobreza en la ciudad. Esto es de gran relevancia para el presente propósito porque en las *favelas* uno se encuentra no sólo con la diversidad cultural sino también con la cruda realidad de la pobreza, la que puede ser respondida a partir de la primera Gran Comisión.

Además de la guía que ofrecen los mandamientos para incluir la realidad del prójimo, en la teología de Lutero, la razón juega un papel importante en la

²¹²CMa, El Credo,” en el Libro de Concordia, 439.

CMa, 1ra parte (mandamientos), en Libro de Concordia, 412-13, # 189.

participación de esta realidad. Kolb y Arand recuerdan que, para el reformador, aunque en la dimensión vertical “la razón es ciega” y “la voluntad yace esclava del pecado”, en la dimensión horizontal “la razón todavía tiene alguna capacidad y libertad”.²¹³ Esto significa que cuando las congregaciones se comprometen con la realidad circundante para atender las necesidades del ámbito de la creación de las personas, sus líderes usarán buenas razones para identificar problemas y encontrar soluciones en el diálogo con la comunidad. Como se discutirá más adelante cuando se trate la realidad de las *favelas*, la razón bien empleada puede ayudar a evitar que las acciones de la iglesia para responder a las necesidades cotidianas de las personas empobrecidas caigan en un trabajo paternalista y caritativo.

Por lo tanto, cuando la primera Gran Comisión se ve a la luz de la presencia cruciforme comprometida, uno puede reflexionar teológicamente sobre las culturas y sobre la importancia de atender las necesidades del ámbito de la creación de los habitantes urbanos. Al hacer esto, el cristiano vive la vida cruciforme presente en el mundo y participa activamente en la cultura por el bien del prójimo. Pero este compromiso no se limita a responder a los desarrollos culturales pecaminosos y ayudar a los necesitados. Este compromiso, ante todo, involucra la predicación del evangelio, que puede llevarse a cabo bajo la segunda Gran Comisión, a través de la cual se lleva a cabo la tarea vital y distintiva de la Iglesia hacia aquellos que aún no han escuchado el evangelio. A esta comisión dirigimos ahora la atención.

La segunda Gran Comisión a la luz de la presencia cruciforme de la iglesia en el mundo

La segunda Gran Comisión, también llamada Comisión del Evangelio, se remonta a la tarea que Jesús les dio a los apóstoles al final de la narrativa del Evangelio de hacer discípulos de todas las naciones mediante el bautismo y la enseñanza (Mateo 28: 18-19). Esta comisión lleva a la iglesia a proclamar, siempre de nuevo, el mensaje que derriba el límite más importante, es decir, el que nos separa a todos de nuestro Creador. Por tanto, esta comisión es fundamental para considerar la presencia y acción congregacional en la ciudad.

²¹³ Arand and Kolb, *The Genius of Luther's Theology*, 114.

Esta respuesta al límite del pecado en términos de la Comisión del Evangelio es la consecuencia lógica de la teología de Lutero considerada aquí en términos de presencia cruciforme en el mundo. Habiendo sido llamada por el Evangelio y hecha iglesia por la obra del Espíritu, la iglesia, sea como individuos o como comunidad, es conducida hacia el prójimo. Arand lo dice muy claramente: "La iglesia *coram deo* vive **de** la Palabra de Dios, y *coram mundo* vive **para** entregar la Palabra de Dios a otros".²¹⁴ Nótese que la Palabra es central en la vida de la iglesia. Pero mientras en la dimensión vertical de la vida cruciforme esta Palabra nos encuentra allí donde estamos, en la dimensión horizontal vivimos y trabajamos para servir a Cristo de modo que a través de nosotros la Palabra siga encontrando al prójimo allí donde está.

Algunos ejemplos de la *Genesis vorlesung* de Lutero pueden fundamentar este punto. Estas lecturas [del Génesis] revelan la fuerte teología de la creación de Lutero y enfatizan la presencia de la iglesia dentro de la creación. Al leerlas, se puede percibir que, en el pensamiento de Lutero, la vida bajo la justificación no se vive como escapismo o aislamiento, sino en los lugares auténticos de la vida cotidiana. Notemos, por ejemplo, cómo el reformador habla de la vida de los patriarcas rodeados de otras personas en el mundo:

Los santos patriarcas fueron especialmente celosos al esforzarse por llevar al mayor número posible al conocimiento de Dios. Por lo tanto, Abraham no solo se ocupa de su casa, sino que también construye un altar. Allí él enseña la verdadera religión; allí invoca a Dios; allí practica públicamente las formas externas de adoración. El amorreo Mamré y sus hermanos se unen a él, por lo que se establece una gran iglesia.²¹⁵

Es importante notar que Lutero primero enfatiza la fe del Patriarca como el único medio para ser considerado "justo" ante Dios. Luego, después de enfatizar la justificación a través de la fe sola, Lutero se enfoca en la vida de Abraham en el mundo, señalando que no confinó la fe a los límites de sus

²¹⁴ Charles Arand, "A Two-Dimensional Understanding of the Church for the Twenty-First Century Arand, Two-dimensional ecclesiology," *Concordia Journal* 33 no. 2 (April/2007): 146–165.

²¹⁵ LW 2: 363.

hogares y relaciones familiares, sino que compartió lo que había recibido con otros.

En otro lugar, al comentar sobre la construcción de un altar por parte de Abraham en Betel (Génesis 13), Lutero afirma que Abraham "predicó el nombre del Señor" (13: 4) primeramente a su casa y luego a los cananeos vecinos. Y concluye diciendo que,

Abraham es elogiado en este pasaje porque hizo estas cosas, no en algún rincón, por temor a las amenazas o la violencia de los paganos, sino en un lugar público, para que por su propio ejemplo y el de su pueblo pudiera liderar a otros al conocimiento de Dios y a las verdaderas formas de adoración.²¹⁶

Consideremos que, para Lutero, la comprensión de que Dios nos ha justificado trae como resultado que el pueblo de Dios debe "conducir a otros al conocimiento de Dios", incluso frente a un peligro real. Los patriarcas, que para Lutero representan la "verdadera iglesia", no vivieron en el escapismo o el aislamiento. Más bien, vivían al lado de otros grupos de personas, que adoraban a dioses falsos, y esa presencia entre otros abrió las puertas para testificar. Al estar cruciformemente presentes en el mundo y comprometidos con el prójimo, intentaron dar testimonio de su fe, llevando a otros a la fe en el Dios verdadero.

Estos ejemplos muestran el punto mismo que se ha afirmado al comienzo de este artículo, a saber, que lo que configura el punto de partida de la identidad eclesial luterana, la justificación por la gracia a través de la fe, conduce a una comprensión adecuada de la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo. Esta identidad fundamental y la consecuente presencia y acción de la iglesia son definidas por el término "presencia comprometida cruciforme".

Por último, esta presencia cruciforme comprometida de la iglesia en el mundo tiene como objetivo ayudar a la IELB a tener una presencia en las metrópolis brasileñas que tome en cuenta la realidad de las *favelas*. A la presencia de este cuerpo eclesiástico en territorio brasileño es que ahora dirigimos la atención.

²¹⁶ LW 2: 332–33.

Panorama general de la presencia y misión luterana en Brasil

Como se indicó más arriba, la iglesia luterana surgió en Brasil como resultado del esfuerzo misionero de LCMS en un entorno muy diferente a la realidad de las *favelas*. Antes de ofrecer una descripción general de esta realidad, es importante explorar brevemente la historia de la misión de la IELB para identificar los desafíos que este cuerpo eclesiástico enfrenta en la ciudad. Al hacer esto, esta sección muestra cómo los luteranos han atendido las necesidades del ámbito de la creación y han predicado fielmente el evangelio a personas de origen alemán. Sin embargo, cuando uno piensa en el contexto urbano brasileño, se advierten algunos límites cuando se trata de traspasar fronteras en términos de misión y servicio a otros grupos de personas.

Veamos primero cómo los luteranos han respondido fielmente a las dos comisiones en su historia misionera. Cuando los luteranos llegaron por primera vez a Brasil, la constitución brasileña permitía a los no católicos migrar a Brasil, pero no les permitía a estos inmigrantes profesar públicamente su fe. Además de esta tolerancia limitada, en ese momento los no católicos no eran considerados ciudadanos plenos; los inmigrantes protestantes eran habitantes de Brasil pero no tenían acceso a los servicios básicos que brindaba el estado.²¹⁷ Y como la mayoría de ellos habían sido instalados en zonas rurales y aisladas, tenían que mantenerse y organizar la vida a su manera. Así fue que construyeron sus propias escuelas, sus cementerios y más tarde también los edificios de sus iglesias. Este tipo de asentamiento sirvió como centro religioso, social y cultural de los inmigrantes protestantes en Brasil.²¹⁸ Al establecer dichos asentamientos o colonias de esa manera, los primeros luteranos que habitaron en Brasil centraron su atención tanto en la predicación del evangelio como en sus necesidades del ámbito de la creación. La construcción de un templo, por un lado, y de la escuela y los cementerios por otro, muestran las dos preocupaciones que los luteranos tenían.

²¹⁷Veja Oscar Jose Beozzo, "As Igrejas e a Imigração" em *Imigrações e História da Igreja no Brasil*, Martin N. Dreher, org. (Aparecida: Santuário, 1993), 32–33.

²¹⁸Beozzo, "As Igrejas e a Imigração," 51.

Esta fue la realidad de muchos inmigrantes luteranos alemanes que recibieron atención pastoral de los pastores de LCMS a partir de 1900. Unos meses después de la llegada del primer misionero de LCMS a Brasil, el Rev. Carl J. Broders, se organizó una congregación en la colonia de São Pedro junto con una escuela parroquial.²¹⁹ Dos años después, el Rev. Wilhelm Mahler, primer misionero que residió en Brasil después del regreso de Broders a los Estados Unidos, abrió primero una escuela y luego una congregación en la ciudad de Porto Alegre, en un barrio donde la mitad de los habitantes eran inmigrantes alemanes. Para el Rev. Mahler, "el comienzo [de una nueva congregación] debe ser con una escuela".²²⁰ Se buscó emplear la misma estrategia cuando la administración de la iglesia notó que los alemanes se estaban mudando a las ciudades. Cuando el secretario de misiones del distrito brasileño de la LCMS se enteró de que un pequeño número de luteranos alemanes habían emigrado a las metrópolis de Río de Janeiro, San Pablo y Belo Horizonte en la década de 1930, la iglesia envió pastores para iniciar escuelas y congregaciones entre ellos en dichas ciudades.²²¹ En Río de Janeiro el Rev. Rodolfo Hasse iría también al puerto que era la puerta de entrada de los inmigrantes en Brasil y se contactaría con los luteranos ruso-alemanes al mismo momento de su llegada, una estrategia que hace recordar a las "misiones de inmigrantes en ciudades portuarias" de la LCMS.²²² En tales ocasiones, el pastor primero "realizaba cultos y [luego] los dirigía hacia los pastores del Sínodo de Misuri en Brasil".²²³ Los inmigrantes que fueron ubicados en el sur de Brasil, por ejemplo, se situarían en el estado por Porto Alegre, donde otro pastor los recibiría y ayudaría.

Estos ejemplos muestran que la iglesia luterana estaba respondiendo, hasta cierto punto, a ambas comisiones con los luteranos alemanes en Brasil. Los pastores predicaban la Palabra de Dios. La gente se reunía alrededor de esta Palabra,

²¹⁹Cuatro años más tarde, se fundaba el primer distrito del sínodo, esto es el Distrito de LCMS en Brasil. Rehfeldt ofrece un relato detallado de dicho evento. Él recuerda que el 25 de junio de 1904 el Nuevo distrito se llamaba *Der Brasilianische District der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und andern Staaten*. Veá Rehfeldt, *Um Grão de Mostarda*, 63–65.

²²⁰Rehfeldt, *Um Grão de Mostarda: A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*, 51, 52.

²²¹Veá Rehfeldt, *Um Grão de Mostarda: A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*, 123–5.

²²²Lueking, *Mission in the Making*, 59–63.

²²³Rehfeldt, *Um Grão de Mostarda*, 123–25.

construía templos para dicho propósito y edificaba escuelas para responder a la necesidad de escolarización de las criaturas. Las escuelas parroquiales, a su vez, tenían el propósito de enseñar el Catecismo a los niños. Además, los pastores brindaban cierta asistencia social a los inmigrantes recién llegados, junto con la atención pastoral, y todo esto, a su vez, sirvió a la misión de la iglesia bajo el principio de misión que guió los esfuerzos misioneros de la LCMS en ese momento, el llamado "principio de misión en el hogar".²²⁴ Por lo tanto, dicho en otras palabras, el cuerpo eclesiástico emergente tenía una clara intención en su misión hacia los luteranos alemanes y utilizó estrategias bien pensadas que funcionarían para dicho propósito. En este sentido, la iglesia luterana estaba siendo fiel tanto a su teología como a la tarea de traspasar el límite más fundamental, el límite impuesto por el pecado, mientras la iglesia seguía predicando el evangelio, llamando a la gente al arrepentimiento y proclamando el perdón de pecados diarios.

Pero, ¿qué se puede decir del cruce de fronteras geográficas y culturales para predicar a personas de diferentes orígenes y contextos? ¿Cómo respondió la iglesia a la comisión hacia los habitantes urbanos no alemanes, para los cuales es necesario cruzar fronteras culturales, geográficas y sociales?

La evaluación de las prácticas misioneras de la iglesia luterana hecha por historiadores de la iglesia y teólogos brasileños revela límites con respecto al cruce de estos límites debido a una fuerte mentalidad (inmigrante) de auto-preservación. El historiador estadounidense de la iglesia Dean Lueking, por ejemplo, hace una comparación al decir que, en San Pedro, "No había... barreras lingüísticas, culturales o teológicas que cruzar. Los hombres podían cruzar de un puesto parroquial rural de Nebraska a un pastorado rural brasileño sin discontinuar sus presuposiciones y prácticas".²²⁵ Esto muestra que, a juicio del historiador, la fuerte cultura eclesial alemana traída de la patria y conservada en esa colonia aislada

²²⁴Este principio tenía el propósito inicial de reunir, preservar y tener luteranos ortodoxos entre los inmigrantes luteranos dispersos en todo el mundo. Dean Lueking, *Mission in the Making: The Missionary Enterprise among Missouri Synod Lutherans 1846–1963* (St. Louis: Concordia, 1963), 175. Ver también el concepto de "Inner Missio" en August R Swelldow, ed., *Heritage in Motion* (St. Louis: Concordia, 1998). 316–18, y la descripción de Rehfeldt de los primeros 50 años de la misión de LCMS en Brasil. Rehfeldt, *O Grão de Mostarda*, 7–12.

²²⁵Lueking, *Mission in the Making*, 181.

facilitaba un trabajo misionero que no requería traspasar frontera cultural alguna.²²⁶

Otro historiador de la iglesia, el erudito brasileño Paulo Buss, evalúa el trabajo de la iglesia durante un período de fuerte urbanización en Brasil, revelando la dificultad que tuvo la iglesia para cruzar fronteras culturales y geográficas. Al informar sobre la misión de la iglesia en la década de 1950, Buss enumera algunos desafíos a la indigenización de la iglesia. Uno de estos desafíos fue el "germanismo". Este problema se refiere al mantenimiento de la lengua alemana en un momento y lugar donde hablar alemán no era solamente innecesario, sino también una barrera cultural para los forasteros. Además, Buss también enumera lo que él llama la "opción rural" de la iglesia y un cierto "regionalismo". El historiador observa cómo el distrito brasileño de Misuri se había concentrado intencionalmente en las áreas rurales. Cita a un representante de la LCMS, el Rev. Harold Ott, quien escribió un informe después de visitar Brasil, criticando el distrito brasileño: "Mantener la iglesia ruralizada se considera lo ideal; llevar el trabajo a las ciudades se considera una tendencia peligrosa".²²⁷ Esto muestra que el distrito brasileño estaba fallando en el esfuerzo de cruzar las fronteras geográficas en su tarea misionera. En la percepción del Rev. Ott, que podía ver el trabajo de la IELB desde un punto de vista externo. La IELB parecía estar más preocupada por su auto-preservación que por llegar a una población masiva de migrantes que se trasladaban a las metrópolis. Y finalmente, el otro aspecto enumerado por el historiador, el

²²⁶Incluso en la formación de la primera congregación luterana entre ex esclavos en 1926, uno puede notar que el primer paso para cruzar las fronteras culturales lo dieron los receptores del evangelio. Fue en la colonia de Solidez. Este trabajo misionero comenzó en 1919, cuando un miembro de una comunidad de ex esclavos llamado Manuel Leal se paraba junto a la puerta de una pequeña capilla utilizada por los luteranos alemanes. El hombre se paraba allí para escuchar los cánticos y la predicación. El hombre sabía un poco de alemán y pudo entender el mensaje porque los antiguos esclavos trabajaban para agricultores alemanes en esa colonia. Ver Augusto Drews, 1948c *Alguns fatos ocorridos na missão do Mun, Canguçu, R. Gr. do Sul*. Novembro de 1948 IHIELB. Porto Alegre. Livro 1 H. pag.53v, no. 151, Item 26. Vea también Ricardo Willy Rieth, "Evangélicos de 'alma Branca': os negros e o protestantismo no Brasil" en HOCK, Ingelore Starke. (Org.) *Brasil: outros 500. Protestantismo e resistência indígena, negra e popular* (São Leopoldo: Sinodal/EST, 1999), 172-200 y Dilza Porto Gonçalves, *A Memória na Construção de Identidades Étnicas: Um Estudo Sobre as Relações Entre "Alemães" e "Negros" em Canguçu* (master's thesis, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008), 62-64.

²²⁷Paulo Buss, *Um Grão de Mostarda: A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*, vol 2. (Porto Alegre: Concórdia, 2000), 42.

“regionalismo”, se refiere a la tendencia de la iglesia a enfocar su trabajo en la región sur de Brasil, en los estados de Rio Grande do Sul y Santa Catarina, donde estaban situados la mayoría de los inmigrantes alemanes, y se hablaba predominantemente el alemán.²²⁸ Esta tendencia geográfica revela que la gran preocupación por preservar el trabajo congregacional entre los luteranos alemanes condujo al descuido problemático del trabajo hacia aquellos que aún no habían sido alcanzados con el evangelio, como la enorme población urbana de las metrópolis brasileñas.

Más recientemente, los esfuerzos por generar una misiología urbana por parte de los profesores del Seminario en San Paulo revelaron algunos de los mismos desafíos. En la década de 1990, pastores y teólogos de la IELB comenzaron a criticar el hecho de que la IELB se había mudado a la ciudad, pero había hecho poco o ningún esfuerzo para convertirse en una iglesia urbana. Va más allá del alcance de este documento evaluar si esta crítica era justa o no. Basta decir que este reciente esfuerzo hacia las misiones urbanas enfatizó fuertemente la importancia de cruzar fronteras para llevar a cabo la misión de la iglesia en las ciudades brasileñas, reconociendo que la IELB no lo había hecho a lo largo de su historia.

Algunos ejemplos demuestran este punto. En 1992, Leonardo Neitzel, entonces profesor del Seminario de San Paulo, publicó un artículo sobre el lema de la iglesia, “Cristo para todos”, y dice que “apunta a la misericordia de Dios en Cristo llegando a todas las personas indistintamente, cruzando fronteras culturales, sociales y geográficas”.²²⁹ El artículo termina afirmando que la IELB debería cambiar de una “*Deutsche kirche* a una *Volkskirche* en suelo brasileño”.²³⁰ Lo que Neitzel estaba diciendo entonces es que para que la IELB pudiera llevar a cabo su misión inspirada en su lema, la iglesia necesitaba cruzar estos límites. Aproximadamente diez años más tarde, Neitzel evalúa las principales estrategias de misión de la IELB y señala que, “todavía se puede notar la necesidad de un mayor compromiso de la congregación, el liderazgo local y el apoyo para *que la estrategia vaya más allá de las familias de la iglesia e incorpore a otras familias de la comunidad social del*

²²⁸Buss, Um Grão de Mostarda, 42.

²²⁹ Leonardo Neitzel, “A Missão da IELB,” *VoxConcordiana* 8, no. 2 (1992): 13–21.

²³⁰ Neitzel, “A Missão da IELB,” 13–21.

barrio"²³¹ (Énfasis agregado). Lo que está implícito en estas palabras es que a principios de la década de 2000 la iglesia todavía no lograba cruzar las fronteras geográficas, sociales y culturales para dar cuenta de los desafíos del Brasil urbano.

Todo esto revela que la iglesia luterana ha sido fiel a su teología en cuanto a servir como instrumento para cruzar la frontera impuesta por el pecado entre los luteranos. Pero la gran preocupación por la auto-conservación parece haber limitado la acción de la iglesia hacia otros grupos de personas. ¿Puede la iglesia responder a ambas comisiones hacia los vecinos urbanos que tienen diferente etnia, estatus social y culturas? Nuestra teología, como se muestra arriba, dice "sí".

Pero, ¿qué pasa con la realidad de las *favelas* en particular? Como ya se indicó, las *favelas* representan uno de los desafíos más difíciles para la iglesia luterana en Brasil. En este esfuerzo reciente para formar una misiología urbana, las *favelas* se enumeran como un problema más que resulta de la urbanización, pero no se puede notar ningún intento específico de comprender y afrontar esta realidad. Esto no significa que las congregaciones locales y sus pastores nunca hayan hecho ningún trabajo misionero en las *favelas*. De hecho, este investigador ha notado que muchos pastores fieles y líderes de iglesias han tratado de desarrollar algún tipo de trabajo misionero en estos espacios urbanos. Pero por lo general estos intentos estaban desinformados respecto de la compleja realidad cultural y social, por un lado, y terminaron limitándose a trabajar con los que ya eran luteranos y que vivían cerca, por el otro. En otras palabras, los límites culturales y sociales fueron en cierta medida obstáculos para el evangelio. Para tener plenamente en cuenta la realidad de las *favelas* en el pensamiento y la práctica de la misión de la iglesia, las congregaciones deben estar al tanto de la dinámica cultural y social de las *favelas*. Hacia esta compleja realidad dirigimos la atención ahora para mostrar cómo la presencia comprometida cruciforme de la iglesia puede ayudar a cruzar fronteras sociales, culturales y geográficas.

²³¹Neitzel, "Missão Urbana e Família – Desafios e Perspectivas," 35-71.

Una descripción general de las favelas y la identidad y misión de la Iglesia Luterana

Sobre finales del siglo XIX, mientras los edificios de las escuela-iglesia y los cementerios estaban surgiendo en el Brasil rural como respuesta de los inmigrantes a sus propias necesidades, un entorno urbano surgido para albergar a las personas empobrecidas, comenzó a emerger en la ladera de las colinas y riberas de los ríos en las grandes ciudades del sureste brasileño. En 1897, surgió la primera *favela* en Río de Janeiro cuando ex soldados del ejército brasileño, a quienes se les habían prometido terrenos urbanos con motivo de su alistamiento, ahora regresaban de su servicio militar a la capital para recibir la promesa de un lugar. El gobierno brasileño no cumplió con dicha promesa, y entonces los soldados fueron autorizados por sus comandantes para construir un refugio temporal para ellos y sus familias en la ladera del cerro Providencia, ubicado cerca del cuartel general del ejército. El problema, sin embargo, fue que la promesa nunca se cumplió y otras personas empobrecidas se unieron a esos ex soldados, aumentando ese tipo de solución habitacional. Con el tiempo, las viviendas precarias se desarrollaron y se convirtieron en permanentes. De hecho, esta forma de construcción representa bien el modo en que se levantan las *favelas*. Las personas primero aspiran a tener un espacio para albergar a sus familias y, por lo tanto, comienzan a construir donde encuentran terrenos urbanos que no estén sometidos a la especulación inmobiliaria, tales como la pendiente de las colinas y las riberas de los ríos. Para hacerlo, las personas primero usan fragmentos del material que encuentren. Posteriormente, una vez que la persona puede costear los materiales adecuados, comienza a reemplazar los viejos fragmentos, agrandando y mejorando la “choza”. Como resultado, una sola favela donde viven miles de personas puede combinar chozas muy precarias con casas de albañilería, creando una fuerte diversidad espacial que encarna su diversidad social y cultural.²³²

Estos espacios habitacionales llamados *favelas* han crecido y se han extendido por todo el país desde sus inicios. Las metrópolis más grandes de Brasil sirven como

²³²Para un análisis de la diversidad especial en las favelas, ver Paola Berenstein Jacques, “Estética das Favelas” en *Vitruvius*, Year 2, (jun. 2001), <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.013/883>, acceso del 03/03/2018.

ejemplo de esto. Hoy en día, la ciudad de San Paulo tiene alrededor de 12 millones de habitantes, siendo 1,2 millones los habitantes de las *favelas*, y la tasa de crecimiento de las *favelas* es superior al crecimiento del resto de la ciudad (2,2% cada año en contraste con 1,9%, respectivamente).²³³ El mismo fenómeno está sucediendo en Río de Janeiro, donde hay 6,3 millones de personas y los habitantes de las *favelas* ya representan el 18% de la población.²³⁴

Muchos académicos brasileños ya han ofrecido relatos históricos detallados sobre el surgimiento, desarrollo y aumento de las *favelas*.²³⁵ También se han documentado los límites y fortalezas de diferentes tipos de lentes sociológicos.²³⁶ Esta sección, aunque informada por esta investigación académica sociológica, observa a las *favelas* de un modo que revela algunas de sus características culturales básicas y dinámicas lo que configura los desafíos a enfrentar o fronteras a cruzar.

Dinámica cultural de las favelas

Para poder cruzar las fronteras culturales necesarias a fin de que las congregaciones se involucren con la realidad de las *favelas* en misión, es necesario percibir la diversidad étnica, cultural y religiosa presente en estos lugares de vida. Además, si bien esta realidad es muy diversa en muchos aspectos, los habitantes de las *favelas* en general cultivan una fuerte cultura relacional común que se materializa en el entorno construido. Esta forma de vida relacional ayuda a las personas a enfrentar tiempos de dificultades, el problema de la pobreza y el miedo a la violencia relacionada con las drogas. Por esa razón, estos son aspectos importantes a tomar en cuenta al pensar en la presencia congregacional en las *favelas* para predicar el evangelio y atender las necesidades de la gente.

²³³ Vea Jornal da USP, <http://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/estudo-mapeia-condicoes-das-favelas-em-sao-paulo/> acceso del 10/02/2018.

²³⁴ Licia do Prado Valladares, *A Invenção da Favela: Do Mito de Origem a favela.com*, Rio de Janeiro: FGV, 2005, *Introduction*.

²³⁵ Para uma lista de obras sobre este tópico, veja Valladares, *A Invenção da Favela: Do mito de origem à favela.com*.

²³⁶ Cuando se usan vías sociológicas duales para entender la sociedad brasileña, las así llamadas teorías de contraste en sociología, uno termina creando una oposición binaria "ciudad versus favelas." Valladares, *A Invenção da Favela: do mito de Origem à favela.com*, *Introduction*.

Comencemos por mostrar por qué las *favelas* se consideran espacios de alta diversidad étnica, cultural y religiosa. Los estudios sobre la urbanización en Brasil y la realidad de las *favelas* demuestran que una gran cantidad de habitantes de las *favelas* de hoy en día está formada por migrantes provenientes de muchas regiones diferentes de Brasil. Uno de estos estudios, por ejemplo, indica que el 52% de los habitantes de las *favelas* en San Paulo son migrantes de diferentes regiones, la mayoría de ellos del noreste de Brasil. En Río de Janeiro esta cifra es del 29%.²³⁷ Este hecho implica que las *favelas* tienen una fuerte diversidad étnica y cultural que representa las muchas culturas esparcidas por Brasil, un país de proporciones continentales. El mismo estudio también muestra que la demografía diversa de las *favelas* conlleva diversidad étnica y religiosa. Si bien hoy (2014) el 67% de los habitantes de las *favelas* son "negros [sic]"²³⁸, el resto está formado por personas de muy diversos orígenes, incluidos descendientes de italianos y alemanes. En términos de religión, la mayoría de las personas en estos espacios urbanos son católicos romanos, pentecostales carismáticos y espiritistas afro brasileños.

Estos datos muestran que entrar en esta realidad como congregación es muy diferente a entrar en el ambiente mono-cultural de los inmigrantes alemanes en Brasil, como aquel en el que entró el Rev. Broders en São Pedro. Entrar en las *favelas* con fines misioneros también es diferente de la situación en la que los pastores asistían a descendientes de alemanes que vivían en ciudades brasileñas donde por primera vez construyeron una escuela como estrategia misionera, el edificio de la iglesia y un salón de la iglesia, estableciendo un espacio menos complejo, en comparación, con la realidad circundante de las ciudades brasileñas. Entrar en la realidad de las *favelas* requiere una teología que no lleve ni al escapismo, ni sea hermético ni lleve al escapismo auto-conservacionista, ni a los ideales de transformar la cultura en una "cultura cristiana". La presencia comprometida cruciforme es lo que esta ponencia propone para esta tarea. Pero antes de mostrar cómo esta teología y el tipo de presencia que fluye de ella pueden de hecho ayudar a cruzar fronteras y comprometerse con esta realidad diversa, es necesario ver otra característica importante de las *favelas*.

²³⁷ Vea también Renato Meirelles y Celso Athayde, *Um País Chamado Favela* (São Paulo: Editora Gente, 2014), 33.

²³⁸ Meirelles y Athayde, *Um País Chamado Favela*, 42.

A pesar de toda la diversidad presente en las *favelas*, existe un hilo cultural común entre sus habitantes que merece atención para el presente propósito, a saber, la fuerte cultura relacional que se cultiva en estos espacios de vida y que se ve encarnada en el entorno habitacional.

Considere, por ejemplo, cómo las características de las casas y los espacios entre ellas encarnan y fomentan una cultura relacional. Un ejemplo de una casa particular de una favela en la ciudad de San Paulo revela este punto. Esta es una descripción hecha por los brasileños Renato Meirelles y Celso Athayde, ambos antiguos habitantes de estos espacios habitables:

La planta baja es arcaica, [porque su estilo] es cosa de los 80, obra de la pareja. Hay un segundo piso, [con] mejor acabado, cuyas paredes exhiben otro tipo de ladrillo, y las juntas bien logradas. [Esa] es la dimensión [o espacio] de los hijos [de la pareja]. Sin embargo, a principios de siglo, los nietos también querían un poco de distancia y privacidad. En la casa que, como un árbol, crecía hacia los cielos, ahora hay un tercer piso. Éste ahora tiene yeso en las paredes; es una manifestación de estima y respeto por los chicos.²³⁹

Observe que la construcción de esta casa en particular se verticalizó y se amplió para dar cabida a más de una generación en la misma vivienda. El primer piso es más antiguo que el segundo, y el tercer piso es nuevo. Esta descripción representa a miles de casas en *favelas*. Para algunos, una casa como ésta simplemente representa una arquitectura inadecuada y limitación de materiales. Y este puede ser el caso, cuando se ve desde la perspectiva de la arquitectura moderna más que desde la vernácula. Pero el punto aquí no es la arquitectura. El punto es que este entorno construido revela un concepto de familia extensa, que es característico de una cultura relacional, y es importante que lo tengamos en cuenta aquí.

Esta cultura relacional se refleja no solo en las residencias sino también en los espacios comunes, los espacios entre las construcciones. Debido a que el patrón de construcción es informal y de acuerdo con las condiciones económicas de uno y el

²³⁹ Meirelles y Athayde, *Um País Chamado Favela*, 156.

tamaño de la familia, los espacios entre las casas forman pasillos donde la gente camina e interactúa. Estos espacios sirven como espacios de intensa interacción social: “las relaciones vecinales [están] marcadas por una intensa sociabilidad, con una fuerte valorización de los espacios comunes como lugar de convivencia”.²⁴⁰ Nótese de nuevo que el aparente espacio precario para la circulación es visto desde la perspectiva de los habitantes de las *favelas* como un lugar de cultivo de relaciones con el vecino de al lado, que probablemente sea de otro origen.

Esta cultura relacional encarnada en el entorno construido también lleva a las personas a trabajar juntas para superar dificultades o realizar proyectos. Considere las observaciones de Ruben Georg Oliven, en *Anthropology of UrbanGroups*. Objetando la visión de que la ciudad fragmenta necesariamente la vida comunitaria y conduce al individualismo por necesidad, menciona la experiencia de los migrantes a la ciudad de San Paulo, donde estas personas construyeron sus casas en las periferias a través de *mutirões* (“esfuerzos populares conjuntos”). En estos *mutirões*, los grupos de vecinos se unían para ayudarse unos a otros, y la forma de retribuir la ayuda recibida sería volver a unirse al grupo cuando otro vecino necesitara ayuda.²⁴¹ Este es otro aspecto a considerar en la respuesta de la iglesia a la primera Gran Comisión, que recibirá atención en breve.

Esta cultura relacional utilizada como estrategia social para responder a las necesidades de los habitantes de las *favelas* también es de extrema importancia para crear una red segura para enfrentar la violencia relacionada con las drogas. A pesar de los prejuicios de la sociedad en general, la mayoría de las personas en las *favelas* son personas normales y trabajadoras que solo quieren educar a sus hijos para que sean buenos ciudadanos. Pero comparten espacios comunes con los traficantes de drogas que a menudo reclutan a los niños para traficar con drogas. Frente a esta realidad, uno se pregunta: ¿cómo pueden estas personas vivir y sentirse seguras en un entorno así? La socióloga brasileña Cristina Vital da Cunha escribió un libro como respuesta a esta misma pregunta. Ella demuestra que las relaciones que las personas tienen en las *favelas* a veces son lo único que las hace

²⁴⁰ Observatório de Favelas, *O Que é a Favela, Afinal?* (Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2009), 23.

²⁴¹ Ruben George Oliven, *Antropologia de Grupos Urbanos* (Petrópolis: Vozes, 2007), 39.

sentir seguras.²⁴² Las personas crean una red de relaciones que ayuda a resolver los conflictos internos y les permite saber cuándo se producirán los enfrentamientos entre los grupos de narcotraficantes. Esto significa que, cuando uno visita una favela, siempre es mejor estar con alguien de la comunidad y caminar codo a codo con este habitante, quien ayudará a construir dicha red. La experiencia de este investigador (que también es pastor comprometido en una favela de San Paulo en trabajo misionero con su congregación) es que, con el tiempo, ya no es necesario caminar con un morador de allí. Aun así, las relaciones son siempre de extrema importancia (y recibirán más atención en breve).

Es importante que la IELB considere todo esto, ya que pretende tener una presencia comprometida en la ciudad de una manera que dé cuenta de la complejidad de las *favelas*. Se podría decir que las relaciones son importantes hoy en día en cualquier campo misionero, como ya ha subrayado la misiología urbana contemporánea.²⁴³ Pero lo que revela esta exploración de la realidad social, física y cultural de las *favelas*, avanzando en la reflexión de la misiología urbana, es que para que la iglesia construya este tipo de relaciones y se involucre con la cultura relacional de las *favelas*, las congregaciones deben atender los siguientes puntos: necesitan una comprensión teológica de las culturas que valore la diversidad cultural y al mismo tiempo rechace todo lo que se oponga a la voluntad de Dios; necesitan pastores y líderes que puedan pasar tiempo con la gente de las *favelas*, que estén dispuestos a trabajar con la gente para asistir a la primera Comisión; además, los líderes y pastores de las congregaciones deben estar dispuestos a caminar junto a un habitante con fines de orientación y seguridad. Una forma de comenzar a avanzar hacia estas prácticas misionales urbanas, sin dejar de ser fiel a la identidad eclesial luterana central, es a través de la presencia cruciforme y comprometida de la iglesia en las *favelas*.

²⁴²En su investigación etnográfica, Vital da Cunha descubrió que el estado generalmente está, o ausente, o percibido como alguien que trae más violencia a las *favelas* en lo que se refiere a la policía. Veachristina Vital da Cunha, *Oração de Traficante* (Rio Comprido: Editora Garamond, 2014).

²⁴³Ve Paul Sparks, Tim Soerens, y Dwight J. Friesen, *The New Parish: How Neighborhood Churches Are Transforming Mission, Discipleship and Community* (Downers Grove: Inter Varsity, 2014) y Gea Gort, *God in the City: A Missional Way of Life in an Urban Context* (n.p. Harpon Digital, n.d.), Loc. 307, Edición Kindle. Estos libros ejemplifican estos énfasis en las relaciones.

La presencia comprometida cruciforme de la iglesia luterana en las favelas

La presencia cruciforme de la iglesia en el mundo enfatiza nuestra relación con Dios en la cual nacemos pasivamente en una comunidad de fe, pero este énfasis no descuida nuestra presencia en el mundo a través de la cual la iglesia mira la realidad del prójimo y actúa en amor. Además, este tipo de presencia no es triunfalista, sino cruciforme. Como se indicó anteriormente, "cruciforme" también evoca la teología de la cruz de Lutero, que afirma la presencia de Dios no sólo dentro de la creación en general, sino también en lugares particulares del mundo cuando la Palabra se encuentra con los pecadores, incluso en medio del sufrimiento y la miseria (tal como el evento de la cruz impide que olvidemos). Por tanto, lo que impulsa a las congregaciones a las *favelas* no es un intento pretencioso de transformar la cultura ni de imponer una. Más bien, las congregaciones pueden estar presentes en las *favelas* para servir como instrumentos de Dios para que la Palabra continúe hallando a los pecadores allí donde se encuentren, y para que los dones de la creación divina sean recibidos y compartidos. Por lo tanto, para avanzar con la aplicación de la teología ofrecida anteriormente a la realidad de las *favelas*, trataré las características de las *favelas* a la luz de la presencia comprometida cruciforme de la iglesia.

La presencia cruciforme y la cultura relacional de las favelas.

Mirar la realidad de las *favelas* a la luz del entendimiento de que la vida humana es cruciforme lleva a las congregaciones a reconocer que los seres humanos son seres relacionales, en relación con Dios y con la creación, vertical y horizontalmente. Esto significa, primero, que las congregaciones no descuidan que su tarea distintiva es la predicación del evangelio, que es el único medio por el cual el Espíritu enciende la fe en los corazones de las personas para que se restaure su relación con el Creador. Además, afirmar la dimensión vertical como parte de lo que significa ser una criatura humana, ayuda a comprender la diversidad religiosa en las *favelas*, *al mismo* tiempo indica que la iglesia necesita una predicación continua. El hecho de

que seamos seres relacionales implica verticalmente que somos esencialmente religiosos, lo que implica que los humanos crean en el Dios verdadero o creen sus propios dioses para llenar el vacío dejado por la separación del Creador como resultado del pecado (que puede ser visto en la comprensión de Lutero del primer mandamiento). Entender la diversidad religiosa en las *favelas* dentro de esta dimensión es importante porque nos previene de pensar en todas las expresiones religiosas en las *favelas* como mera diversidad cultural, que en realidad pertenece a la dimensión horizontal. Por supuesto, el sistema de creencias de uno a menudo se refleja en algunas prácticas culturales. El presente punto no niega este hecho. El propósito de este punto es simplemente evitar el peligro de situar las expresiones religiosas idólatras dentro del ámbito de la cultura humana, dando como resultado que el pecado de la idolatría ya no sea denunciado como tal. Ver la vida como cruciforme evita este peligro, reafirma la necesidad de predicar el evangelio, y todo esto sin descuidar las relaciones horizontales.

La vida cruciforme postula que somos seres relacionales también en la dimensión horizontal, y esto lleva a las congregaciones a cultivar buenas relaciones dondequiera que estén y, más importante, a valorar la cultura relacional que se fomenta y encarna en las *favelas*. Esto significa que las congregaciones que tienen la intención de comprometerse con esta realidad en la misión, necesitan pasar tiempo con la gente para construir relaciones. En términos prácticos, esto significa que, si una congregación está trabajando para plantar una iglesia en una *favela*, es posible que su pastor y líderes deban estar presentes no solo durante el evento del servicio de adoración cuando se predica la Palabra y se administran los sacramentos; sino también para hablar con la gente, para escuchar sus historias o simplemente para jugar al fútbol con los jóvenes. La experiencia de pastores que han trabajado en *favelas* ha demostrado que la pastoral a veces comienza en la cancha de fútbol, porque es allí donde los niños perciben al pastor como alguien en quien se puede confiar. Por supuesto, las buenas relaciones interpersonales no hacen a uno cristiano y no son el criterio distintivo para determinar la existencia de la Iglesia en un lugar particular; es solo a través de la Palabra que Dios lo hace todo. Pero es importante recordar que a través del Credo afirmamos la vida y la presencia en la creación, lo que significa que las características de nuestra humanidad, tales como ser una criatura relacional, son de gran importancia para que la iglesia visualice mejor el alcance de la misión de Dios y la participación de la iglesia en ella. De esta manera, al no descuidar la importancia de la presencia y las relaciones, se espera, por el poder de Dios, que los pastores puedan continuar el

cuidado pastoral iniciado mientras juegan al fútbol, ahora durante el sermón, teniendo los mismos jóvenes presentes en la iglesia durante el culto. Cuando las congregaciones valoran las relaciones horizontales de la vida cruciforme, se les permite hacer un esfuerzo para construir relaciones con las personas, ayudando con la presencia de la iglesia en misión en las *favelas*.

La importancia de establecer relaciones en este entorno cultural, como se acaba de mostrar, también es una cuestión de seguridad. Aunque este no es un punto teológico, la presencia de la iglesia en una favela depende en parte de la comprensión de este punto. En el trabajo sociológico de Vital da Cunha, comienza su libro señalando que tanto la alta iglesia del catolicismo romano como el protestantismo histórico están ausentes en las *favelas*. La socióloga no ofrece una respuesta sencilla de por qué estos grupos están ausentes de este contexto, pero implícitamente indica que han asimilado una visión de la vida típica de las sociedades modernas, una visión que explicaría la ausencia. En tales sociedades, la mayoría de los ciudadanos dependen de la presencia del estado a través de la policía alrededor de sus hogares y lugares de trabajo o de la tecnología de seguridad para sentirse seguros. Si no pueden confiar en ninguno de estos dos mecanismos en un lugar determinado, la gente evita estar allí. Ahora, como en una favela no se puede depender de ninguno de los dos, la gente evita las *favelas*. Esto explicaría entonces por qué estas dos tradiciones (incluidas las luteranas) en general no están presentes en las *favelas*. Note, por lo tanto, por qué la presencia de la iglesia en estos espacios habitables depende en cierta medida de la construcción de relaciones para llevar a cabo su misión. A veces, las discusiones teológicas descuidan estos aspectos sociológicos porque el criterio distintivo para identificar la existencia de la iglesia en un lugar particular es que la Palabra y los sacramentos sean predicados y administrados fielmente de acuerdo con las Escrituras. Pero este aspecto sociológico revela que sin relaciones interpersonales no hay nadie para predicar, pues la iglesia se ausenta de las *favelas* por miedo a la violencia. En otras palabras, si las congregaciones descuidan la dimensión horizontal de la vida cruciforme y las características de nuestra humanidad, lo que Lutero nos enseña a agradecer en el primer artículo, este descuido obstaculiza la tarea distintiva de la iglesia, la predicación del evangelio.

El descuido de estos aspectos puede explicar por qué la respuesta fiel de las dos comisiones hacia los alemanes no traspasó los límites culturales de la ciudad. Los

luteranos de la IELB no están en contra de llegar a personas de otros orígenes. Todo lo contrario, se pueden ver lágrimas en los ojos de los luteranos cuando las congregaciones bautizan y reciben a alguien que no había sido recibido en el reino de Dios cuando era niño, alguien de otro origen. Pero el énfasis fundamental en la naturaleza pasiva de nuestra relación con Dios a menudo se convierte en el único objeto de atención en la teología y la práctica, y esto luego termina descuidando aspectos importantes de la vida en el mundo hacia el prójimo. A través de la comprensión de la vida como cruciforme, se puede recordar a las congregaciones que viven por la Palabra ante Dios y también que comparten la Palabra con otros ante el mundo. Por tanto, los puntos anteriores sobre el valor de la cultura relacional existente en las *favelas* pueden ser acogidos y cultivados por la congregación luterana.

El compromiso congregacional para atender a la primera Gran Comisión en las favelas

Uno de los puntos extraídos de la exploración de la cultura relacional en las *favelas* fue que esta forma de vida ayuda a las personas a responder a algunas de sus propias necesidades como criaturas, y esto es de gran importancia en la respuesta de la iglesia a la primera Gran Comisión. Como recordará el lector, muchas casas de *favelas* se construyen mediante el esfuerzo conjunto popular de ayuda mutua (*mutirões*).²⁴⁴ Pero, ¿cómo debería influir esto en las acciones de una congregación en las *favelas*? Para decirlo de manera concisa, las congregaciones deben aprender cómo trabajar CON las personas y no simplemente hacer trabajo social HACIA o PARA ellas.

Atender a la primera Gran Comisión de una manera que dé cuenta de esta forma relacional de responder a sus necesidades ayuda a las congregaciones para que no caigan una acción paternalista caritativa. Esto es importante porque la presencia institucional cristiana en las *favelas* muchas veces se limita a la acción social que termina cayendo en estos problemas. Una de las críticas que plantea el trabajo sociológico hacia el cristianismo es el hecho de que a menudo las denominaciones cristianas actúan como si los habitantes de las *favelas* fueran el mero objeto de la

²⁴⁴Meirelles y Athayde, *Um País Chamado Favela*, 31.

piedad y la caridad de la iglesia. Pero como revela la exploración anterior, dichos habitantes cultivan formas de vida que lidian con sus dificultades en la vida. Por lo tanto, a medida que la iglesia entra en esta realidad, sería más sabio utilizar esta forma de responder a sus necesidades del ámbito de la creación. Si bien las personas tienen esta estrategia social, no siempre cuentan con los recursos financieros y humanos para resolver todos sus problemas. Esto significa en términos prácticos que los líderes de las congregaciones pueden tratar de identificar áreas en las que la congregación puede trabajar CON la gente (y no PARA ella) para responder a las necesidades percibidas, sin descuidar sus propias responsabilidades frente a problemas personales y comunitarios. Tales necesidades pueden ir desde mejorar la casa de uno uniéndose a las *mutirões* o recaudar recursos para ella, por un lado, para ayudar a cuidar las escuelas locales u ofrecer tutorías escolares por el otro. Aquí es donde el buen uso de la razón se vuelve importante en el proceso de decisión sobre el curso de acción a tomar.

Otra característica de las *favelas* es la fuerte diversidad étnica y cultural. Como recordará el lector, las investigaciones cuantitativas han demostrado que las *favelas* de Río de Janeiro y San Paulo están formadas por migrantes de todas las regiones de Brasil de diferentes orígenes étnicos. Ahora, es posible aplicar la teología ofrecida bajo la primera Gran Comisión para entender cualitativamente los datos desde una perspectiva teológica. El hecho de que personas de todo Brasil vinieran a vivir a las *favelas* implica que trajeron consigo sus culturas particulares. Esto significa que sus habitantes tienen muchos gustos culturales, cantan y disfrutan de la música a través de diferentes instrumentos y ritmos, además de organizar la vida comunitaria de diferentes formas. Todos estos elementos, vistos a la luz del primer artículo, pueden entenderse como parte de los buenos dones de Dios como en el ámbito de la creación. Con el propósito de cruzar fronteras, esto significa que, así como los luteranos en las zonas rurales de Brasil se organizaron de acuerdo con la cultura traída de su patria, los dones del ámbito de la creación de los habitantes de las *favelas* se pueden poner al servicio para facilitar la predicación del evangelio en esa localidad, a fin de que todos en esa comunidad emergente de fe luterana puedan "obtener plenamente el perdón diario de los pecados". El uso de estas estrategias para facilitar la presencia de la iglesia luterana en la misión en las *favelas* puede verse como parte de un esfuerzo intencional de las congregaciones para involucrar esta realidad de servir y compartir el evangelio, tal como la iglesia ya lo ha hecho cuando el enfoque de su

esfuerzo misionero era establecer congregaciones luteranas entre luteranos alemanes en todo Brasil.

Esta reflexión sobre la diversidad cultural desde una perspectiva teológica puede influir en las decisiones de la congregación en muchos puntos con respecto a cómo organizar una nueva congregación que surja en una favela, desde cómo se puede usar el edificio de la iglesia para responder a las necesidades creativas de las personas hasta cómo los líderes locales necesitan ser elegidos y capacitados. Al hacer esto, esta reflexión se refiere más a la cuestión del cómo de la eclesiología: el cómo ser una iglesia luterana en misión en las *favelas*. Pero debido al propósito más específico de este estudio, es importante avanzar en la reflexión hacia cómo la afirmación de las características culturales de las *favelas* puede afectar aquellos aspectos que están más estrechamente relacionados con la tarea distinta de la iglesia, en tanto las congregaciones responden a la segunda Gran Comisión.

Compromiso congregacional para atender a la segunda Gran Comisión en las favelas

La principal característica cultural de las *favelas* identificadas anteriormente, la fuerte cultura relacional, influye en la estrategia y arroja luz sobre la reflexión teológica referente a aspectos conectados con la contextualización. Veamos primero cómo esta cultura particular influye en la estrategia, usando un ejemplo particular. Una estrategia de misión muy difundida que se utiliza en la IELB es la distribución de folletos en las calles. Repartir folletos era parte de una estrategia de misión cuando el trabajo de la misión estaba orientado principalmente hacia los inmigrantes alemanes. En las “misiones de inmigrantes de ciudades portuarias” mencionadas anteriormente, se entregarían folletos escritos en alemán a los inmigrantes recién llegados que pudieran leer e identificarse como luteranos.²⁴⁵ La estrategia fue entonces muy útil. Hoy en día, la entrega de folletos todavía puede ser útil para lo que se podría llamar actividad evangelística en tránsito. Esta actividad se refiere a la entrega de material a las personas en movimiento, en las estaciones de tren y metro de San Pablo y Río de Janeiro, por ejemplo, en su viaje

²⁴⁵Lueking, *Mission in the Making*, 59–63.

diario (de prisa). En este caso, las personas no tienen tiempo para detenerse y hablar y, por lo general, sospechan de los extraños que les entablan una conversación. Para estas personas, en esta circunstancia, la estrategia puede ser útil si el propósito es que más personas tengan acceso a la Palabra escrita de Dios. Pero en una cultura relacional fuerte como en las *favelas*, la estrategia podría no ser tan útil. Esta estrategia presupone la alfabetización de las personas y que a todos les guste recibir ese material de forma gratuita. Pero estas suposiciones no deben llevarse a una favela (tal vez, a ningún lugar de las ciudades brasileñas), porque no todos pueden leer en este contexto y porque la estrategia podría enviar el mensaje equivocado de que la iglesia quiere que la gente crea en el evangelio, pero no está dispuesta a relacionarse con ellos de cerca. Esto sería problemático en cualquier cultura relacional. Pero si las congregaciones ponen su esfuerzo principalmente en la construcción de relaciones, entonces dar una Biblia, un libro devocional o incluso un panfleto simple, explicando cómo usarlos, podría ser muy positivo. En este segundo caso, el material entregado sería percibido como un verdadero regalo de alguien con quien el receptor tiene una buena relación, como resultado de una relación mediada por la confianza.

Y finalmente, las características culturales tratadas anteriormente arrojan luz en otros puntos más cruciales. Una de las preocupaciones apropiadas que tienen los cristianos fieles cuando cruzan culturas para predicar el evangelio es que, en el intento de comunicar el mensaje bíblico de una manera que la gente pueda entenderlo, la enseñanza bíblica termina adaptándose a la cultura de tal manera en que el evangelio queda cautivo de esa cultura. La misma preocupación debe ser objeto de atención de la iglesia al adentrarse en la realidad de las *favelas*. Como se mencionó anteriormente, existe el peligro de que las expresiones religiosas que encarnan la idolatría sean vistas como aspectos culturales horizontales que deben ser bien recibidos. Este peligro particular se evita cuando se hacen las distinciones adecuadas de la vida cruciforme, como ya se demostró. Pero aun así, ¿cómo pueden las congregaciones involucrar a las *favelas* en la misión de una manera que el evangelio no sea cautivo de la cultura?

El considerar los elementos de la diversidad cultural, mencionados anteriormente como parte de los buenos dones de Dios, arroja luz sobre cómo los pastores pueden desarrollar su trabajo para que el evangelio no sea cautivo de ninguna cultura, ni de su propia cultura. Si las culturas pueden entenderse principalmente como los

buenos dones de Dios, como parte del primer artículo y del ejercicio del dominio humano sobre la creación, la principal preocupación cuando los luteranos ingresan a nuevos contextos culturales no debería ser la de cómo plantar una congregación que refleje las congregaciones del sur de Brasil, en todos los sentidos. Esto crearía una uniformidad transcultural que elevaría los dones culturales de quienes predicán en detrimento de esos dones de la creación de los receptores del evangelio. Debido a lo que los luteranos confiesan en el Credo, no deben negar ni rechazar los dones culturales que encuentran en sus prácticas misioneras. Si bien la forma en que la cuestión del qué de la eclesiología implica que la iglesia esté organizada de modo que "todos puedan obtener el perdón diario de los pecados", centrada en la Palabra (proclamada y visible), esto no significa que la pregunta del cómo ser iglesia deba ser respondido de una manera que los receptores del evangelio necesitan atravesar las barreras culturales para ser parte de la iglesia.

Por supuesto, las prácticas diarias de las personas probablemente cambiarán a medida que se les expliquen los mandamientos y aprendan que necesitan escuchar la Palabra de Dios semanalmente y meditar en ella diariamente. Pero sus dones culturales no necesitan ser reemplazados por dones culturales de otra cultura, cuando tales dones no niegan o rechazan el diseño de Dios para la vida humana en ambas dimensiones.

Esto significa que, frente a la realidad de las *favelas*, al tratar de transmitir un mensaje fiel a las Escrituras y de acuerdo con el entendimiento de las Confesiones Luteranas, el predicador y su congregación no necesitan crear otro desafío, a saber, el desafío de hacer que la comunidad tan diferente de la favela cruce las fronteras relacionadas con la música, el ritmo, los instrumentos, las percepciones de la belleza o el gusto (que tal vez nunca cambien). Este desafío autoimpuesto correría el riesgo de hacer cautivo al evangelio de una forma particular de organizar la iglesia según cosas externas. Por eso, este artículo propone al respecto en este tema: es más fiel a nuestra confesión del Credo y a la comprensión de la vida humana como cruciforme, utilizar los dones de la creación que ya están presente en la cultura de las *favelas* en relación con estas cosas externas.

Por tanto, esto tiene implicaciones para el servicio de adoración. Los pastores y las congregaciones no necesitan preocuparse por cuánto tiempo va a tardar una persona de la favela para querer aprender a tocar el órgano, y luego tener los medios para estudiar el instrumento y luego, finalmente, saber cómo ejecutarlo. Más bien, los pastores podrán centrar su atención en cómo durante el orden del

servicio, la nueva comunidad de creyentes que nacen por el evangelio puede cantar guiados por sus propios instrumentos musicales las palabras que dan 'gloria al Padre, al Hijo y el Espíritu Santo', usando sus dones e inculcándoles que el culto cristiano luterano es principalmente un servicio trinitario. Para hacer esto, es posible que los pastores tengan que dedicar más tiempo al comienzo del trabajo misionero para preparar un orden litúrgico que ayude a las personas a tener un culto trinitario y cristocéntrico de tal manera que hable a la mente y al corazón. Es posible que el pastor tenga que dedicar más tiempo a enseñar que es importante que todos estén presentes cuando comience el servicio, incluso si comienza un poco más tarde de lo planeado. Y la razón de esto es que el comienzo es cuando los pastores, en nombre de Cristo, no solo informarán a las personas sobre cómo encontrar el perdón en Cristo, sino también cómo perdonarlos, como si Cristo lo estuviera haciendo. Centrarse en esto ayudaría también a inculcarles que el punto de partida del servicio luterano es que Dios viene a nosotros y se encuentra con nosotros, los pecadores, donde estamos, en nuestro pecado y en nuestra cultura.

En otras palabras, reflexionar sobre una identidad eclesial luterana y la realidad de las *favelas* requiere que aquellos elementos que configuran el corazón de la enseñanza bíblica y de la teología luterana, se distingan adecuadamente de aquellos elementos que forman parte de los buenos dones de Dios como criatura. A través de la presencia comprometida cruciforme de la iglesia en las *favelas*, esto se puede hacer de una manera que se crucen las fronteras culturales, sociales y geográficas, y el punto de partida de la identidad eclesial luterana, de la cual fluyen las "verdaderas formas de culto",²⁴⁶ es fielmente preservado.

²⁴⁶LW 2: 332–33.

