

PONENCIA

**LA APERTURA UNIVERSAL DEL EVANGELIO EN LOS
GRANDES REFORMADORES**

Dr. D. David Álvarez Ciniera

Centro Teológico Agustiniiano (Valladolid-España)

Separata de

**SAN PABLO Y LA APERTURA
UNIVERSAL DEL EVANGELIO**

ACTAS DEL XIV SIMPOSIO DE TEOLOGÍA HISTÓRICA
(5-7 MAYO 2009)

VALENCIA

2010

PONENCIA

LA APERTURA UNIVERSAL DEL EVANGELIO EN LOS GRANDES REFORMADORES

Dr. D. David Álvarez Ciniera
Centro Teológico Agustiniiano (Valladolid-España)

La interpretación del evangelio paulino fue el gran descubrimiento de Lutero y de los Reformadores, aunque hoy se cuestione la visión luterana entre los defensores de la *Nueva Perspectiva sobre Pablo*. El título de este artículo nos sitúa claramente tras la huella de Pablo, ya que fue el apóstol quien jugó un papel clave en la apertura universal del evangelio. Jesús, sin embargo, se había centrado en la restauración de Israel, sin abordar explícitamente la cuestión de los gentiles. Será tras la resurrección, cuando sus seguidores planteen dos evangelios, el evangelio de la circuncisión (vinculado a la Torá) y el evangelio de la incircuncisión (libre de la Torá, Gal 2,7),¹ dos formas diferentes pero válidas de ser fieles al deseo de Dios. Ambos presuponen la gracia de Dios como fundamento de la salvación, aunque difieren a la hora de entender cómo viene dispensada esa gracia a los hombres. Estos dos modos distintos de incorporar los gentiles a la comunidad cristiana constituyeron una cuestión crucial y causaron serias tensiones dentro de las primitivas comunidades, que permanecían siendo un fenómeno judío. En principio, ambos evangelios eran compatibles tal y como se acordó en la asamblea de Jerusalén, lo que reconocía la actividad misionera de la comunidad de Antioquia, a la que Pablo estaba vinculado. Pero las experiencias conflictivas del apóstol (el incidente de Antioquia, el conflicto de Galacia,²

¹ La distinción entre estos dos tipos de evangelios no debe confundirse con la distinción entre cristianismo y judaísmo. Teológica e históricamente, ambos evangelios se encuentran dentro del ámbito del judaísmo. Pablo no estaba compitiendo por el cristianismo frente al judaísmo.

² En esta carta a los Gálatas (Gal 2,14-21 y 3,26-29), anulando las barreras étnicas entre judíos y gentiles, Pablo se presenta a sí mismo como un teólogo judío innovador que exige un cambio radical en la auto-identidad judía. Con la llegada de Cristo han dejado de tener relevancia salvífica las barreras étnicas judías, definidas éstas por la circuncisión, las leyes de pureza, el sábado y otras regulaciones rituales. Toda la humanidad se encuentra ahora bajo la misma gracia de Dios a través de Jesucristo. Con este principio teológico de Gálatas, constatamos la aparición del Pablo "universalista" por excelencia.

el incidente de Corinto y su última visita a Jerusalén) marcaron su estrategia misionera así como su actitud frente a los gentiles, confirmando que su teología se encontraba “en proceso”, fruto de sus experiencias existenciales y del contexto histórico concreto.³ Pero no todos los grupos cristianos aceptaron la praxis paulina. El resultado de esta tensión y las distintas concepciones de la misión a los gentiles o a las naciones⁴ marcaron las trayectorias del “universalismo” y el “particularismo” en la historia posterior del cristianismo primitivo, lo que tendrá un impacto en la eclesiología, la soteriología y la misionología cristiana.

1. EL UNIVERSALISMO: UN MODELO DE DEFINICIÓN

El concepto “universalismo” deriva del adjetivo latino *universus*, compuesto de *uni* (*unus*: uno) y *versus* (*vertere*: verter). El sentido etimológico de la palabra es la idea de que “todas las cosas vierten en una”. Su significado en teología, sin embargo, designa “una doctrina de salvación o redención universal”, es decir, la redención se amplía a toda la humanidad y no se limita a una parte de ella. *Todo* el universo es el ámbito de la deidad y todas las criaturas en el mundo son objeto del cuidado y de la preocupación divina. La noción contraria, “particularismo”, implica privilegiar una parte del todo. En religión, este término expresa que un grupo monopoliza una prerrogativa especial en relación a la deidad, lo que le sitúa en una posición privilegiada frente al resto de la raza humana.

Pero los conceptos “universalismo-particularismo” tienen una historia compleja dentro del judaísmo y del cristianismo, ya que no son unívocos y las fronteras entre ambas nociones son más fluidas de lo que normalmente se presupone. Tampoco es fácil establecer los criterios para determinar si una religión es universalista o particularista, y los eruditos los emplean con significados diferentes. Por una parte, estos vocablos

³ PARK, Eung Chun, *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*. Westminster John Knox Press, Louisville-London 2003.

⁴ BERTRAM, Georg, *TDNT* II, 364-369; SCHMIDT, Karl L., *TDNT* II, 369-372; cfr. SCOTT, James M., *Paul and the Nations*, (WUNT 84), Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 58-121. Según este estudioso existen tres significados del término griego *ethnos*: las naciones del mundo, incluido Israel; las naciones de mundo en distinción a Israel; y gentiles (en contraposición con judíos). Sobre la discusión si Pablo fue apóstol de los gentiles o de las naciones cfr. HULTGREN, Arland J., “The Scriptural Foundations for Paul's Mission to the Gentiles”, en *Paul and His Theology*, Stanley E. Porter (ed.), (Pauline Studies 3), Brill, Leiden-Boston 2006, 21-44.

pueden designar una actitud positiva o negativa hacia los gentiles, así como una actividad misionera activa. El término “universalismo” tendría una connotación positiva, mientras que el “particularismo” sería considerado de forma negativa. A esa concepción corresponde el estereotipo tradicional cristiano⁵ de que el “judaísmo es una religión particularista”, mientras que el “cristianismo representa una religión universalista”.

Pero si entendemos por “universalista” el modelo religioso que reconoce la posibilidad de salvación fuera de esa religión, entonces el cristianismo paulino, que promovía una misión universal y actuaba con la convicción de que todo el mundo se encontraba bajo el dominio de los poderes malignos y que la única forma de escapar de la condenación era unirse a su grupo cristiano, era una religión particularista: no contemplaba la posibilidad de salvación fuera de su propia religión. Algunos autores modernos piensan que una religión universalista tendría que considerar a todas las religiones como igualmente válidas para alcanzar la salvación.

Dada esta ambigüedad conceptual, creo que es difícil etiquetar las tradiciones religiosas simplemente como universalistas o particularistas. Por este motivo, se ha buscado precisar la terminología⁶ y presentar nuevos modelos más conformes a la dificultad intrínseca del tema. Creo que Runesson ha elaborado un modelo sugerente y útil para abordar la cuestión de la apertura universal del evangelio en los grandes Reformadores.⁷ Este autor considera que existen tres aspectos básicos que una religión tiene en consideración frente a las personas que no pertenecen a esa creencia:

1) *Aspecto étnico*: se refiere al origen étnico de los miembros de una religión y a la posibilidad de aceptar a personas que no pertenezcan a ese grupo étnico. Teniendo en cuenta este aspecto, nos encontramos con tres tipos de religiones:

1.a) *Religión étnica cerrada*: Se trata de una religión que no contempla la posibilidad de conversión de personas que no formen parte de la misma etnia. Por tanto, se identifica grupo étnico e identidad religiosa.

⁵ Como fue el caso de F.Ch. Baur; DUNN, J.D.G., “Was Judaism Particularist or Universalist?”, en *Judaism in Late Antiquity. Part. 3: Where we stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*, vol. 2, J. Neusner – A.J. Avery-Peck (eds.), Brill, Leiden 1999, 57-73.

⁶ LEVENSON, Jon D., “The Universal Horizon of Biblical Particularism”, en *Ethnicity and the Bible*, Mark G. Brett (ed.), Brill, Boston-Leiden 2002², 143-169.

⁷ RUNESSON, A., “Particularistic Judaism and Universalistic Christianity? Some Critical Remarks on Terminology and Theology”, en *SiTh* 53 (1999) 55-75.

- 1.b) *Religión étnica abierta*: Existe la posibilidad de conversión para personas no pertenecientes al grupo étnico, de tal forma que puedan llegar a ser miembros de esa religión mediante ciertos ritos.
 - 1.c) *Religión no étnica* es aquella en la que diferentes grupos étnicos comparten una misma creencia religiosa.
- 2) *El aspecto de la salvación*:
- 2.a) *Religión inclusiva de salvación*: reconoce la posibilidad de salvación para personas de otras creencias. La salvación no pertenece de forma exclusiva a una religión, independientemente de las diferencias entre los miembros de la religión en cuestión y las personas con otros sistemas de creencias. En este tipo de sistema de creencias, las leyes éticas son más importantes que los modelos teológicos-teóricos de pensamiento.
 - 2.b) *Religión exclusiva de salvación*: las fronteras de una religión son los límites de salvación. Fuera de una religión concreta no hay salvación posible.
- 3) *El aspecto de la misión* se refiere a las diferentes formas de llegar a las personas que no pertenecen al modelo religioso propuesto por el grupo misionero. La misión puede también dirigirse *ad intra*, es decir hacia personas pertenecientes a la misma religión del grupo misionero, pero que no comparten todas las creencias de ese grupo.⁸ Aquí mencionaremos solo tres tipos importantes (referidos al objetivo de la misión), caracterizados a su vez por la actitud activa o pasiva en cuanto a la forma o método de misión. Estos tres tipos de labor apostólica son:
- 3.a) *Misión proselitista*: su propósito es incorporar a personas ajenas al grupo, frecuentemente mediante ritos.
 - 3.b) *Misión ético-religiosa*: su objetivo no es propiamente convertir a otros individuos a la propia religión. Más bien, pretende cambiar el estilo de vida de las personas de otras creencias de tal forma que acepten las normas éticas del grupo misionero. Se trata de difundir la ética de una religión, pero no todo el sistema religioso.

⁸ Para los diferentes tipos de misión, cfr. GOODMAN, Martin, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994.

- 3.c) *La misión interna*: este tipo se refiere al esfuerzo realizado por influir en individuos o grupos dentro de la propia religión con el objetivo de corregir, adaptar o modificar ciertos aspectos de su religión. Se pueden distinguir dos tipos de misión interna: a) una misión con el objetivo de 'corregir' la percepción que un individuo o un grupo tiene de su propia religión, para lo cual el misionero empleará tradiciones conocidas; b) una misión que introduce nuevos elementos o nuevas doctrinas con la pretensión de reformar esa religión sin que ello suponga la inauguración de una nueva religión.

Una vez expuesto el modelo, sobre el que volveremos en la parte conclusiva de este artículo, ahora nos centraremos en el contenido del Evangelio para los Reformadores.

2. EL EVANGELIO Y LOS REFORMADORES

El concepto "evangelio" es un concepto clave en la soteriología cristiana; se trataría de la quintaesencia del anuncio salvador: la redención se realiza gracias a Jesucristo. El vocablo también se convirtió en un término técnico central del lenguaje misionero cristiano, designando la "buena noticia" para todos los pueblos, el *kerygma* de Cristo salvador (Rom 1,1ss; 1Cor 15,1-4). En la teología paulina, "evangelio" designa la actuación divina justificante y reconciliadora del pecador mediante la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Dado que los Reformadores recurrieron a la concepción paulina, subrayaron de forma especial el contenido teológico de la justificación.

De forma resumida, podemos resaltar algunos aspectos centrales que implica el Evangelio para los Reformadores:

- 1) El evangelio tiene como núcleo central el evento Cristo, especialmente su crucifixión (1Cor 1,18).
- 2) A su vez implica el perdón de los pecados concedido gratuitamente a las personas abiertas a la fe.
- 3) Para los Reformadores, la naturaleza del evangelio es eminentemente kerigmática, es decir, un discurso oral (*viva vox Evangelii*). Por tanto, la Biblia no es el libro de la ley de la iglesia, sino el texto que predica la iglesia.
- 4) El evangelio tiene una dimensión pastoral, pues proporciona una solución a las conciencias atormentadas.

Será la doctrina de la justificación la que aporte la verdadera comprensión e interpretación del Evangelio como testimonio de Cristo liberador y salvador del hombre (Lc 8 – 11), y con ello anuncia la sola gracia de Dios como regla y modelo de la proclamación de la Iglesia (Lc 12).

Lutero y el evangelio: la justificación

Si San Agustín había sido un hombre de corazón inquieto en búsqueda de la Verdad, un agustino, Martín Lutero, fue un hombre atormentado por el evangelio. Angustiado por las preocupaciones religiosas, especialmente por la salvación, el juicio y la predestinación, el temor a la desesperación y a la ira de Dios, se sintió en un primer momento más identificado con las lecturas de la *pietas* y de la consolación. Pero pronto se lanzó apasionadamente hacia las doctrinas pesimistas, que veían al hombre permanentemente dominado por el mal. Es la exaltación, de sabor maniqueo, claramente antipelagiana, agustiniana en el fondo, de las incapacidades humanas para reconocer la gracia de Dios, que justifica por su bondad, no por los méritos humanos.⁹

La solución a todos sus problemas de conciencia llegó gracias a una idealizada iluminación, la experiencia de la torre –o un nuevo camino de Damasco interior–, que cambió toda su trayectoria, su teología, antropología y espiritualidad. Al final de su vida, el mismo Lutero relata retrospectivamente esa experiencia:

“Mi dificultad estribaba entonces no en la entraña sino en una sola palabra que se halla en el capítulo primero (Rom 1,17): ‘la justicia de Dios está revelada en él (en el evangelio). Odiaba la expresión ‘justicia divina’ [...] en sentido filológico de la llamada justicia formal y activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos [...] Contra este Dios me indignaba, alimentado en secreto, si no una blasfemia, sí al menos una violenta murmuración [...] En estas circunstancias estaba furioso, con la conciencia agitada y rabiosa. No obstante, volvía y revolvía

⁹ La figura de Lutero hay que situarla dentro del inestable contexto religioso y espiritual de su época para comprender su lucha interior y la solución encontrada a sus problemas religiosos. Teófanos Egido describe admirablemente ese contexto con las siguientes palabras: “era una mentalidad claramente antipelagiana, con posos maniqueos, no muy partidaria de la libertad humana, del mismo hombre, y, por lo mismo, convencida de la incapacidad de sus esfuerzos para lo que más importaba y que en tiempos sacralizados como aquéllos, y por motivos bien conocidos, era la salvación, o sea, las certidumbres de la justificación por Dios”, EGIDO, Teófanos, “Pablo y Lutero: antiguas y nuevas perspectivas”, en *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 253-273, 259.

este pasaje, espoleado por el ardiente deseo de escudriñar lo que San Pablo quería decir en él. Hasta que, al fin, por piedad divina y, tras meditar noche y día, percibi la concatenación de los dos pasajes: 'la justicia de Dios se revela en él', 'conforme está escrito: el justo vive por la fe'. Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: 'el justo vive por la fe'. Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las puertas del paraíso [...] Ese pasaje de Pablo en realidad fue mi puerta del cielo. Leí después la obra *del Espíritu y de la letra* de Agustín, donde, inesperadamente, me encontré con que también él interpreta la justicia de Dios en este sentido: la justicia con que Dios nos reviste al justificarnos...".¹⁰

Esta experiencia¹¹ otorgó a Lutero un nuevo horizonte interpretativo para la comprensión de la Biblia, de tal forma que transformó para siempre su visión acerca de Dios, de la gracia divina y de la vida cristiana.

Para el Reformador, la doctrina de la justificación es el centro y la clave del nuevo conocimiento y de la nueva predicación de Cristo conforme al Evangelio. Ante el carácter irremediable del pecado en el hombre, Lutero encuentra la respuesta: "*Sólo la fe en Jesucristo, que 'murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación' puede hacernos justos*" (cfr. Rom 4,25). Esta doctrina de la justificación por la fe y no por las obras tiene rango de preeminencia en su teología, ya que es la formulación concisa del núcleo de la predicación de Jesús. Por este motivo la denomina "*articulus stantis et cadentis ecclesiae*". Es decir, le otorga el valor de sello de autenticidad o condición indispensable para que la Iglesia sea la auténtica Iglesia de Jesús. Esta enseñanza de la justificación abre el camino a una nueva forma de *pietas* (de actitud, de vida) cristiana basada en la teología paulino-agustiniana: nos justifica la sola fe; una fe que significa confianza en el Dios misericordioso, que cubre nuestro pecado por imputación gratuita de la justicia de Cristo.

El verdadero mensaje es el evangelio de la gracia; este mensaje es para ser proclamado. Lutero expresa su desconfianza en la ley, identificada ésta, en ocasiones, con las obras incapaces de justificar. La ley y las

¹⁰ Prólogo a las *Obras latinas*, 1545, LUTERO, *Obras*, Teófanos Egido (ed.), Sígueme, Salamanca 1977, 370-371.

¹¹ WA 54, 186, cfr. LOHSE, Bernhard, *Luthers Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 97-110.

obras, que miraban al pueblo judío y a las actitudes judaizantes de algunos grupos cristianos, se materializan según el Reformador en las obras consideradas como meritorias por la religiosidad de finales de la edad media: ayunos, plegarias, vigiliias, mortificaciones, indulgencias, votos... Lutero subrayará que todo ello es inútil, cuando no perjudicial, para la justificación salvadora que solamente puede llegar por la fe en Cristo, o por la fe de Jesucristo.

El Evangelio y la Ley en Lutero

El redescubrimiento del evangelio de la justicia de Dios que justifica al pecador sólo por la gracia y la fe implica que el concepto de "Palabra de Dios" adquiere un nuevo significado para Lutero. Dios sale a nuestro encuentro por medio de su palabra, y ésta es ante todo la palabra hablada, esto es, la proclamación viva que acontece en cualquier situación concreta. La Palabra de Dios es principalmente un *verbum praedicatum et praedicandum*, una palabra predicada y para ser predicada. La "palabra" para Lutero es siempre viva y conlleva la idea de discurso y exhortación.

Esta *palabra de Dios* está determinada por la bipolaridad dialéctica de la ley y el evangelio. La Palabra de Dios viene a nosotros de dos formas: como *ley* y como *evangelio*. Ambas se encuentran en la Escritura y deben ser predicadas, pero nunca identificadas. Distinguir correctamente la ley y el evangelio es el arte y el objetivo del verdadero teólogo: La ley dice: Haz esto. Es lo que Dios exige de nosotros. El evangelio dice: Esto he hecho por ti. Es el regalo que Dios nos hace. Es obvio que son bastante diferentes pero, al mismo tiempo, están relacionadas. La ley es santa y buena. En sí misma es la expresión del deseo de Dios. Pero cuando se utiliza como medio de salvación, se convierte en diabólica y "tiránica". Como medio de salvación ha sido abolida por Cristo. ¿Significa esto que la ley ha dejado de tener una función? Al contrario, tiene dos cometidos. En primer lugar, desempeña la función civil de regular nuestras relaciones personales. Y en segundo lugar, posee una función divina y espiritual, pues aumenta nuestras transgresiones preparando así el camino a la gracia.

El evangelio, también, tiene dos oficios. El primero es interpretar la ley y realizar la segunda función de la ley. Ésta, sin embargo, no es la función propia del evangelio. La función propia (*opus proprium*) del

evangelio es realizar lo que la ley no puede hacer, a saber, proporcionarnos la gracia, la justicia y la vida. Dado que esa es la función propia del evangelio y tiene primacía, Lutero a menudo habla del evangelio como si sólo fuera la Palabra de Dios. Pero sería un error tomar tales expresiones en sentido absoluto. La ley y el evangelio son las dos formas de la Palabra de Dios, y nosotros sólo escuchamos verdaderamente la Palabra de Dios cuando la oímos como ley y como evangelio. Aunque las dos tienen funciones completamente diferentes, son funciones de la misma Palabra. No obstante, la ley está orientada al evangelio: la fe nos conduce de la ley al evangelio y finalmente descansa en el evangelio.

Inherente al evangelio es su dimensión kerigmática. El reformador subrayó insistentemente esa naturaleza kerigmática del Evangelio: "No significa otra cosa que una predicación y un grito de la gracia y de la misericordia de Dios, que ha obtenido y adquirido con la muerte del Señor Jesucristo. No es lo que se encuentra en los libros y está escrito con letras, sino más bien una predicación oral, una palabra viva, una voz que resuena en todo el mundo y se proclama a los cuatro vientos, y la cual se escucha por todos los lugares" (WA 12,259, 8ss). También escribe en su prefacio al Nuevo Testamento (de 1522): "Evangelio es una palabra griega y significa, en nuestro lenguaje, 'buen mensaje' o 'buena noticia': se puede cantar, hablar y produce alegría [...] Así es el Evangelio de Dios, una buena noticia que resuena en todo el mundo por medio de los apóstoles: el verdadero David (Cristo) luchó y venció al pecado, a la muerte y al demonio. Él ha redimido, ha justificado sin el mérito de los hombres, y ha dado la vida y la felicidad a todos los que estaban sometidos al pecado, atormentados por la muerte y bajo el dominio del demonio, concediéndoles la paz y llevándoles de nuevo a Dios. Por este motivo, éstos cantan a Dios, le dan gracias, lo alaban y son eternamente felices".

Para el Reformador, el Evangelio no es un documento sino una palabra hablada, que recita el contenido de la Escritura, así como Cristo no escribió sino sólo habló. El Señor no denominó a su enseñanza Escritura sino Evangelio, es decir, buena noticia o proclamación. Por eso no debe ser descrito con la pluma sino con la boca. Este énfasis en el evangelio como un mensaje para ser predicado no debe sorprendernos, pues el verdadero contenido del evangelio es el mensaje de una justificación ajena a nosotros, que nos viene de fuera; por tanto, nos debe ser anunciada y sólo puede ser recibida como una palabra personal.

El Evangelio y la Ley en Calvino

Según Calvino, el evangelio es la manifestación del misterio de Jesucristo. En un sentido general, el evangelio encierra en sí mismo los testimonios de misericordia y de amor paterno, que Dios en el pasado dio a los padres del AT y, en sentido propio, es “el anuncio público de la gracia que en Jesucristo se nos ha manifestado”.¹² El evangelio no se debe interpretar como una predicación de penitencia o de juicio, sino más bien como un anuncio de consolación, una noticia alegre, que no castiga ni atemoriza, sino que consuela las conciencias contra el terror que provoca la ley, que señala la actuación anticipada de Cristo, y vuelve a instaurar la gracia y el favor divino, obtenidos por Cristo.

Por lo que respecta a la relación entre Ley y Evangelio, Calvino considera que existe disimilitud, pero no oposición radical. La diferencia radica en la naturaleza o en la cualidad de las promesas; porque el Evangelio nos muestra con el dedo lo que la Ley prefiguraba en la oscuridad de las sombras. Esta desemejanza no es equiparable a la oposición entre los méritos de las obras y la gratuita imputación de la justicia con la que somos justificados, ni es equiparable a la contraposición entre la justicia de la Ley y la del Evangelio. La ley tiene la función de enseñar que nosotros gratuitamente, por pura bondad de Dios, le agradamos en cuanto que él nos reputa por justos perdonándonos nuestras faltas y pecados. El evangelio, por su parte, asegura y ratifica cuanto ella había prometido. “De donde concluimos que, cuando se trata de la totalidad de la Ley, el Evangelio no difiere de ella más que bajo el aspecto de una manifestación mayor y más clara”.

El Evangelio y la Ley en Philipp Melancthon

El redescubrimiento del evangelio —es decir, el mensaje referente a la aceptación del pecador creyente por la sola gracia por Cristo— es la preocupación central de la Reforma. Este evangelio se opone a todo intento de obtener la salvación mediante los esfuerzos humanos, incluso parcialmente. Solamente el don de la gracia le confiere seguridad. Por esta razón, el evangelio debe ser proclamado en marcado contraste con la

¹² CALVINO, Juan, *Institución de la Religión Cristiana*, II 9,2, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids 1967, 309.

ley. Quienes no siguen esta distinción y en su lugar limitan la gracia mediante elementos de la ley, deben ser rechazados. Así, la Reforma subrayó la libertad de la fe frente a la ley.

Según Melancthon, la distinción entre ley y evangelio se convirtió en la fórmula central para la visión evangélica de Lutero. Los teólogos escolásticos, así como algunas voces dentro de la Reforma, no diferenciaron entre las exigencias de la ley y el don del evangelio y, por tanto, pusieron en peligro la certeza de la salvación que depende de la fe en el don de la sola gracia. Aunque la justificación del pecador acontece mediante el juicio de Dios y puede ser recibida solamente en la fe, sin embargo, la "ley" permanece cercana a este "evangelio".

Melancthon descubre tres funciones de la ley. Su dimensión teológica es la exigencia completamente irrealizable de hacer el bien, lo que lleva a los seres humanos a reconocer sus errores y les prepara para confiar en el perdón ofrecido por Cristo para el pecado y la culpa del hombre. Asimismo, la ley contiene una dimensión general humana, ya que ordena la vida común de toda la gente, visible a todos y vinculante para todos, incluso para los cristianos, quienes realizan lo mejor de ellos mismos en virtud de la recompensa otorgada por Dios. Para los cristianos, también, requiere la instrucción y guía de la ley (*tertius usus legis*). El evangelio nunca abroga la ley civil. En términos de contenido, la ley que ha sido inscrita en el corazón de la persona por el creador, se puede encontrar en los escritos del AT y NT, aunque las ceremonias ligadas al tiempo de los judíos no pertenecen a las leyes morales vinculantes. Sin embargo, la ley natural está igualmente contenida en la sabiduría de todos los pueblos.

Doctrina de la salvación universal de Lutero

Expuesta brevemente la doctrina sobre la justificación, clave y centro de toda la teología de Lutero, es menester ahora centrarnos en la cuestión, ¿cómo interpretó Lutero el evangelio universal paulino? El reformador no trató sistemáticamente la cuestión, pero en sus comentarios a las cartas a los Romanos¹³ y a los Gálatas, se puede vislumbrar su posicionamiento, aunque a veces sea contradictorio. La interpretación que

¹³ LUTERO, Martin, *Comentarios: Carta del apóstol Pablo a los Romanos*, vol. I, Erich Sexauer (tr.), Clie, Terrassa 2003.

hace de esas epístolas paulinas está marcada profundamente por su experiencia personal. Sus adversarios ya no serán los adversarios de Pablo: el judaísmo y su ley, el paganismo y sus dioses. Los rivales de Lutero serán el judaísmo y el paganismo que se encuentran disfrazados de vestiduras cristianas. No obstante, también se posiciona frente a los judíos y a los paganos, como veremos posteriormente.

Según algunas afirmaciones paulinas, Lutero considera posible la salvación de los judíos y gentiles, especialmente cuando analiza la cuestión del destino de los justos antes de Cristo. Esos judíos justos podrían alcanzar la salvación, en cuanto que confiaron en la promesa universal de Dios a Abraham, y así también creyeron en el prometido, el Cristo futuro, por lo que en cierto sentido fueron cristianos antes de Cristo. Del mismo modo, los gentiles que viven fuera de Cristo y cumplen la ley de una forma natural siguiendo los dictados de su conciencia, es posible que se salven, pues están en Cristo y reciben la gracia, o se pusieron en condiciones para recibirla; y todo ello gracias a una actitud humilde ante Dios o mediante un acto de misericordia anticipada de Dios (cfr. colorario Rom 2,12.14). Pero en su interpretación de Rom 3,9, Lutero cree que el apóstol no considera justos a los gentiles; a lo sumo, les atribuye una justicia parcial según la letra de la ley, pero la justicia completa sólo nos es dada en Cristo.

Como principio general, podemos afirmar que, como consecuencia de su interpretación de la justificación, Lutero rechazó toda posibilidad de obtener la salvación fuera de Cristo y sin Cristo, al mismo tiempo que excluyó, por tanto, la posibilidad de otros medios o caminos de salvación. Esto significa que las religiones no cristianas no pueden conducir a la salvación. Esta idea viene defendida en su interpretación del Sal 77,8ss y 1Tim 2,4,¹⁴ texto bíblico clásico para defender la voluntad salvífica universal de Dios. También en su comentario de 1Pe 4,6,¹⁵ Lutero rechazó la especulación sobre la santidad de los gentiles. Su preocupación por los gentiles se concreta en la evangelización.

Respecto a la salvación universal según 1Tim 2,4, Lutero se expresó en diversas ocasiones, aunque evolucionando en sus interpretaciones.¹⁶

¹⁴ "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad".

¹⁵ "Pero eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios".

¹⁶ GREEN, Lowell C., "Universal Salvation (1 Timothy 2:4) according to the Lutheran Reformers", en *Lutheran Quarterly* 9 (1995) 281-300.

En sus discusiones con Erasmo,¹⁷ afirma positivamente el amor y el deseo divino de salvación universal revelado en Cristo, pero añade inmediatamente que se trata de un misterio divino inescrutable por qué su palabra, dirigida a todos los hombres, no ha sido aceptada en la fe. Con ello, siguiendo la lógica general de su obra, *de servo arbitrio*, subordina el pensamiento de la salvación universal a la predestinación. Dado que la salvación se fundamenta solo en Cristo, sin él no existe perdón de los pecados, ni salvación ni redención posible. De forma categórica y al modo de tesis, formula en su *Enarratio Psalmi II* de 1532, la frase: "*Extra Christum non est salus*".¹⁸ La salvación está relacionada y depende exclusivamente de Cristo. Esta salvación donada por medio de Cristo conlleva, según la formulación conocida de Lutero, el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios: "Donde existe perdón de los pecados, allí también hay vida y santidad".¹⁹ Esta es la esencia del evangelio, el evangelio mismo, al que se tiene que orientar la fe.

La salvación, además, está íntimamente ligada a la verdadera iglesia como cuerpo de Cristo: "*spiritus sanctus non iustificat te extra ecclesiam*",²⁰ afirmación que va en contra de las corrientes místicas, iluminados y entusiastas de su época. "Lo que existe fuera de la cristiandad, ya sean gentiles, turcos, judíos o falsos cristianos e hipócritas, aunque crean y recen a un dios verdadero, sin embargo no saben lo que él piensa contra ellos, ni tampoco pueden amarle [...], por lo que [...] permanecen en la condenación, ya que no poseen al Señor Jesucristo".²¹

La cuestión inevitable que surge es ¿por qué sólo una parte de la humanidad será salvada? Esta pregunta no constituyó un problema para Lutero, ni pretendió ofrecer una respuesta teológico-sistemática. Solo Dios es quien, según su voluntad, conduce a los hombres a la salvación o a la condenación. "Así, él permite que algunos como los turcos, los judíos y otros idólatras se descarríen y se pierdan, ya que no conocen el tesoro (el evangelio)".

¹⁷ WILLIAMS, George H., "Erasmus and the Reformers on non-Christian religions and *Salus extra ecclesiam*", en *Action and conviction in early modern Europe. Essays in Memory of E. Harbison*, Theodore K. Rabb - Jerrold E. Seigel (ed.), Princeton University Press, Princeton 1969, 319-370.

¹⁸ WA 40 II, 305, 8 (Hs.; Salm 2,12); WA 46, 182,21: "...extra Christum nulla salus".

¹⁹ *Pequeño Catecismo*: "Denn wo vergebung der sünde ist, da ist auch leben und seligkeit".

²⁰ WA 30 I, 94, 1s; 30 I 189, 1-3.

²¹ WA 30, I 192, 10-15: "Denn was ausser der Christenheit ist, es seyen Heyden, Tuercken, Juden odder falsche Christen und heuchler, ob sie gleich nur einen warhafftigen Gott bleuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen yhn gesynnet ist, koennen sich auck keiner liebe noch guts zu yhm versehen, daruemb sie ynn weifen zorn und verdammis bleiben. Denn sie den Herrn Christus nicht haben...".

Los paganos son excluidos de la salvación si no aceptan la oferta salvífica divina en Cristo y por tanto serán entregados a la ira divina. Esta posición fundamental del Reformador respecto a los gentiles permaneció firme como consecuencia lógica de la concentración exclusiva de la salvación en Cristo. Sin embargo, los gentiles también están incluidos en la economía de la historia de la salvación y son llamados a la salvación. En esa oferta salvífica divina se hace visible la obra unificada del Dios juez, creador y salvador, que abarca su obra, propia y extraña. A su obra esencial pertenece el don de la obra espiritual, que contiene la salvación.

Zuinglio y la salvación de los gentiles

Bullinger publicó una obra de Zuinglio post-mortem, "*Exposición de la fe*"²² (1536),²³ y en un capítulo dedicado a la vida eterna enumera a todos los que estarán ante Dios, entre los que se encuentran todo un conjunto de santos, sabios, fieles y buenas personas que han vivido desde el inicio del mundo. En la lista menciona, además de personas del AT, a filósofos y personajes griegos y reyes de Francia (Z VI/V 131.13-132.11 (Works II 271-72)). Esta obra y el pasaje en cuestión provocó la reacción de Lutero: *Breve confesión referente al Santo Sacramento* (WA 54.143.15-144.6).

La referencia de Zuinglio a la salvación de gentiles en esta obra mencionada no se puede entender como si implicara que los gentiles han logrado la salvación por su vida o por los trabajos realizados, o por su propia fe pagana.²⁴ Él hace depender exclusivamente la salvación de la bondad de Dios y de las acciones de Cristo. Afirma que esa felicidad eterna viene sólo por la gracia de Dios que derrama sobre nosotros abundantemente mediante Cristo.

En segundo lugar, la cuestión de la elección es un punto de apoyo importante para la cuestión de la salvación de los gentiles. Además,

²² No obstante, existe otra obra mucho más sistemática donde trata también la cuestión: *Comentario sobre la religión verdadera y falsa*.

²³ PFISTER, R., *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli*, Evangelischer Verlag, Zürich 1952; EPPLER, P., "Die Gedanken der Reformatoren über die Frömmigkeit und Seligkeit der Heiden", en *Evangelisches Missions-Magazin* 62 NF (1918) 43-52, 5-15.

²⁴ Calvino también es de la opinión que los gentiles no pueden ser salvados: "Todos los que están alejados de la religión de un solo Dios, por más que sean estimados en virtud de la opinión que se tienen de ellos por su virtud, no sólo no son dignos de ser remunerados, sino más bien lo son de ser castigados" (*Instituciones* III 14,3).

cuando Cristo desciende a los infiernos, indica que también murió y que la eficacia de su redención se extiende también a éstos de abajo, lo que incluiría tanto a gentiles como a judíos. Para Zuinglio, la salvación dependería casi más de la elección que de la fe. Insiste en que los cristianos tienen una gran ventaja en comparación con los gentiles, ya que cuentan con la predicación del evangelio y el papel de Cristo como abogado, pero también son salvados quienes realizan las obras de la ley que Dios ha escrito en el corazón humano. Sin embargo, la predicación es superior ya que es una llamada interna que conduce a la salvación. Zuinglio insiste que la elección se realiza en Cristo (Ef 1,14) y rechaza la visión anabaptista de que todos se salvarán.

Este reformador continúa afirmando la necesidad de Cristo y de su muerte para la salvación de todos, pero sin relacionarla necesariamente a la proclamación de Cristo en la palabra y en el sacramento. La libertad de Dios para elegir a quien quiere no está limitada ni por la palabra ni por el sacramento. La elección divina produce piedad en los que elige. En ese sentido, un gentil es “un cristiano incluso aunque no conozca a Cristo”.

El pensamiento de Zuinglio es ambivalente respecto a los gentiles, especialmente en tres ámbitos: el conocimiento de Dios, la fe y la relación con Cristo. En ocasiones habla de los gentiles que tienen conocimiento de Dios y en otras ocasiones lo niega, pero nunca examina los problemas que implica esa afirmación. Asimismo, atribuye fe a los gentiles en algunos contextos y lo niega, por lo menos implícitamente, en otros. Cuando estudia Mc 16,16 y Heb 11,6, afirma que no tienen fe. Pero por otra parte, considera que algunos gentiles, como Séneca, sí tenían fe. Cree que sin fe en Cristo nadie puede ser salvado, pero no indica cómo pueden tener fe los gentiles en Cristo. Este reformador no considera que la salvación de los gentiles acontezca aparte de Cristo. Más bien, insiste constantemente que esa elección tiene lugar en Cristo. Igualmente, la muerte de Cristo es necesaria como sacrificio por el pecado, y sólo con su muerte, resurrección y ascensión se abren los cielos a los que creyeron antes de la venida de Cristo. Sin “fe en Cristo” nadie se salva, aunque Zuinglio no deja claro qué significa “fe en Cristo” para los gentiles en cuyos corazones Dios ha escrito la ley. En realidad, Zuinglio no se centró en la discusión general sobre la salvación de los gentiles. Su discusión se refiere a los gentiles antes de Cristo, dentro y fuera de la Biblia.²⁵ No se habría basado en las vi-

²⁵ STEPHENS, W.P., “Zwingli and the Salvation of the Gentiles”, *The Bible, the Reformation and the Church. Essays in Honour of James Atkinson*, (JSNTS 105), Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 224-244.

das honradas que la gente hubiera tenido o en la concepción de que todas las religiones son más o menos lo mismo. Se fundamenta totalmente en su teología teocéntrica.

Juan Calvino y la predestinación

Calvino se opuso siempre a la fusión de las iglesias reformadas inspiradas por él con las de inspiración luterana, alegando irreductibles diferencias teológicas, singularmente la de la predestinación. Ésta concierne a la decisión de Dios de crear y gobernar la creación, por lo que Dios ha determinado el avance de lo que será el destino de las criaturas. Según Calvino, citando a San Pablo (cfr. Ef 1,11; Rom 8,29-30), Dios conoce de antemano y llama a quienes se salvarán, por la predicación del Evangelio; pues mediante la gracia irresistible, éstos son atraídos a él, y las buenas obras no constituyen ningún mérito ante Dios para salvarse, sino una conducta también prevista por el Creador. Calvino cree que solamente se hace justicia a la inapelable soberanía de la voluntad de Dios, a la revelación de su justicia, y al irresistible poder de la gracia, aceptando positivamente el particularismo de la salvación y enseñando una predestinación positiva a la condenación con anterioridad a los méritos del hombre.

3. LA MISIÓN EN LOS REFORMADORES

Es un hecho generalmente aceptado que Lutero, por motivos existenciales y personales, se dedicó fundamentalmente a solucionar sus problemas de conciencia, las cuestiones teológicas disputadas y los conflictos intraeclesiales, ya fueran éstos contra los católicos o dentro del mismo movimiento de la Reforma. De hecho, *la Nueva Perspectiva sobre Pablo*, en concreto Stendahl,²⁶ ha criticado duramente que la conciencia introspectiva de Lutero distorsionara su lectura de los textos paulinos, pues Pablo no tenía problemas de conciencia (Flp 3,6) ni estaba

²⁶ STENDAHL, Krister, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", en *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215 = *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*, Fortress Press, Minneapolis 1976, 78-96; 129-133 (crítica a la recensión de su libro realizada por Käsemann).

angustiado por su situación personal.²⁷ Por otra parte, la casa de la iglesia estaba en ruinas, ¿podía y debía la cristiandad dedicarse a misionar y a convertir a los paganos? ¿No tendría Lutero que concentrar todas sus fuerzas en la tarea de la renovación de la iglesia?²⁸ La situación personal de angustia por su propia salvación, su justificación ante Dios y los conflictos entre católicos y Lutero han hecho suponer que el Reformador no se preocupara de la cuestión del anuncio del mensaje salvador para los gentiles. La cuestión de los gentiles, por tanto, no estaba entre sus prioridades, por lo que tampoco reflexionó sobre la necesidad ni sobre el fundamento de la misión a los paganos. Los estudios clásicos de misionología afirman que la iglesia de la Reforma mostró una cierta indiferencia por la misión.²⁹

Un ejemplo de esta postura la constituye el profesor pietista de misionología de la Universidad de Halle, Gustav Warneck, quien en 1881 publicó la primera edición de su influyente obra, *Esbozo de una Historia de las Misiones protestantes desde la Reforma hasta la actualidad*. Desde el inicio, Warneck critica a Lutero y a sus seguidores Reformadores por haberse negado a reconocer la obligación misional a los paganos y no haber creado instituciones para la misión: "Echamos en falta en los Reformadores no sólo la acción misional, sino incluso la idea de misiones" (9). Lutero, según Warneck, no fue "un hombre de espíritu misionero en el sentido de intentar cristianizar a los paganos" (10). De esta forma, se pensaba que no existía una idea de misión en Lutero.³⁰

Esta indiferencia se justificaba por la existencia de otras prioridades más urgentes, como eran la lucha contra el paganismo dentro de la vieja cristiandad, la necesidad imperiosa de consolidar la Reforma o la defensa de su propia existencia frente el poder enemigo del mundo y de la iglesia. Lutero no polemiza contra la misión a los gentiles, simplemente

²⁷ KÄSEMANN, Ernst, *Paulinische Perspektive*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969, 108-139; BARRET, C.K., "Paul and the Introspective Conscience", en *The Bible, The Reformation and The Church. Essays in Honour of James Atkinson*, W.P. Stephens, (JSNTS 105), Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 36-48; CHESTER, Stephen J., "Paul and the introspective conscience of Martin Luther: The impact of Luther's *Anfechtungen* on his interpretation of Paul", en *Biblical Interpretation* 14,5 (2006) 508-536.

²⁸ VERCRUYSE, Jos E., "Luther as reformer within Christendom", en *Studia Missionalia* 34 (1985) 351-371.

²⁹ WERNER, Hans, "Were the Reformers indifferent to missions", en *Student World* 53 (1960) 119-127.

³⁰ WARNECK, Gustav, "Mission unter den Heiden", *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 13. Bd., Leipzig 1903³, 103ss.

te no habla de ella. Ya que Lutero emplea expresiones como “existen entre nosotros demasiados turcos, judíos, paganos y no cristianos”, con dichas expresiones el Reformador caracteriza la situación poco cristiana de la cristiandad europea de su tiempo, como para que él y sus colaboradores se embarcaran en esa tarea ingente que les planteaba esa triste situación. Estas afirmaciones de Warneck han sido ampliamente aceptadas en el mundo protestante hasta mediados del siglo XX. Posteriormente surgieron voces discordantes y en los años 80, la cuestión era muy debatida, como corrobora Hans Kasdorf en la valoración que realiza de las obras aparecidas sobre la misión de los grandes Reformadores, sin que él mismo se atreva a posicionarse a favor o en contra.³¹

Aunque es verdad que Lutero no escribió ningún tratado sobre la misión, ni fue un tema que tratara sistemáticamente, los nuevos estudios sobre el Reformador, sin embargo, testimonian que el redescubrimiento del evangelio también conllevaba el mandato de la misión. La conclusión errónea de que su teología carecía de una perspectiva misionera provenía de una comprensión superficial de sus escritos. Entre estos nuevos estudios destaca el trabajo de Öberg,³² quien afirma que podemos encontrar en la teología de Lutero lo que este autor denomina “una misión universal”, como se puede constatar en las interpretaciones que hace Lutero de algunos textos bíblicos (Mt 6,10; 13; 22,1-14; Lc 14,16-24). El punto de vista misional de Lutero se encuentra en su teología, que se centra en la labor constructiva de Dios en la iglesia mediante la palabra y los sacramentos. Los aspectos organizativos y técnicos serían secundarios. El plan salvífico de Dios y la misión están intrínsecamente vinculados. Por este motivo, se puede afirmar que las actividades de las iglesias y las misiones son importantes, pero más decisivo es lo que Dios ha realizado. Dios no rechaza al hombre, sino que le concede su justificación y salvación.

La obligación de la misión se basa en la obediencia al mandato de Cristo expresado en diversos textos bíblicos: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará” (Mc 16,15, cfr. Mt 28,19).

³¹ KASDORF, Hans, “The Reformation and Mission: a bibliographical survey of secondary literature”, en *Occasional Bulletin of Missionary Research* 4 (1980) 169-175.

³² ÖBERG, Ingemar, *Luther och Världsmissionen: Historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen*. Åbo Akademi, Åbo (Finland) 1991; una amplia reseña de este libro en: APEL, Dean M., “Luther's Approach to Islam. Ingeniar Öberg's Search for Mission Praxis in the Weimar Edition of Luther's Works”, 439-450; HUHTINEN, Pekka, “Luther and World Missions: A Review”, en *Concordia Theological Quarterly* 65 (2001) 15-29.

Por tanto, la fe cristiana contiene la salvación fundada en Cristo para todos los hombres, porque la salvación no es una posesión egoísta, sino para compartirla y ponerla al servicio de todos los hombres. Ello corrobora la necesidad y la finalidad de la misión para Lutero: se trata de la salvación de los gentiles del poder de los dioses y de las falsas religiones y con ello liberarlos de su perdición. "Así queda excluida toda forma de exclusividad y en su lugar se instaura la universalidad de la fe cristiana, lo que es consecuencia de la confesión del Dios verdadero".³³ Sin perjuicio de la defendida universalidad del mandato de Cristo para misionar, Lutero ha exigido en algunas ocasiones, que la predicación del evangelio se debe restringir a pequeños grupos cristianos.

En la teología de Lutero, este mundo es un campo de batalla entre el reino de Dios y el reino de Satanás. Esta dualidad es importante para la misionología Reformadora. Misión significa luchar. Predicar el evangelio (misión) no es posible sin la cruz y el sufrimiento. El conocimiento verdadero acerca de Dios (*cognitio evangelica*) sólo es posible por la palabra, por el evangelio. En el evangelio, podemos encontrar al Dios verdadero (*teologia crucis*). Ésta es la base y el motivo fundamental para la misión, para la evangelización y para la Reforma. Conocemos a Dios por medio de Cristo, y encontramos a Cristo en el evangelio. Él es el Cristo encarnado, no el Cristo cósmico. Recibimos a Cristo por fe. Por la fe, comprendemos quién es Dios, y qué somos nosotros. Cristo es el Señor y su reino viene realmente por la palabra y los sacramentos. Pero Dios llama a los hombres a su ministerio. La difusión del evangelio (misión) es un deber de todos cristianos (el sacerdocio de todos creyentes). La iglesia entera tiene la responsabilidad de realizar la misión.

Por tanto, la teología de Lutero fundamenta la dimensión misionera, de la misma forma que la fe cristiana implica en sí misma un envío universal al mundo. Esta idea es clara en su comprensión del evangelio como "viva vox" que debe ser predicada. Así, la esencia de la proclamación del evangelio es que la predicación se dirija a todos los pueblos: "El diluvio que el Señor desencadenó por medio del apóstol Pablo, cubre el mundo entero y todas las naciones" (scholion Rom 1,20).

Aunque Lutero no entendió la evangelización de los paganos en el sentido de unas acciones organizadas ni desarrolló una estrategia misionera, sin embargo, se encuentran indicaciones en sus escritos para llevar

³³ BLÖCHLE, Herbert, *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*, (Europäische Hochschulschriften XXIII/531), Peter Lang, Frankfurt am Main 1995, 61.

a cabo la misión. Misioneros de la palabra de Dios deben ser todos los cristianos y, especialmente, los párrocos. Incluso realizó algunas reflexiones sobre la cuestión tan disputada y discutida en la teología y praxis católica de la época sobre la acomodación e inculturación. A este respecto, muestra una actitud positiva y abierta frente a todas las culturas humanas, no sólo las cristianas, sino también frente a las tradiciones y costumbres extranjeras. El principio fundamental de Lutero consiste en el rechazo decidido de cualquier violencia y coacción en la predicación de la palabra de Dios, por eso se puede llevar a cabo la misión "*sine vi in summa pace*". La fe es un acto de la libertad. Por consiguiente, las verdaderas armas del cristiano en cuestiones de fe es la espada de doble filo de la Palabra de Dios (Heb 4,12). Aconseja el empleo del catecismo como medio técnico y metodológico más apropiado para la transmisión y expansión de la fe cristiana. Consciente de las barreras lingüísticas, exhorta al aprendizaje de lenguas para poder expandir el Evangelio.

Lutero no habla acerca de una "misión extranjera" ni de una "misión en casa", ni de los campos de misión. La misión significa, ante todo, la lucha espiritual contra Satanás, contra la incredulidad y contra la impiedad en este mundo. No fue un estrategia de la misión en el sentido pragmático moderno, pero tuvo una fuerte motivación misional. Su teología incluye una clara dimensión misionera, entendiendo ésta como la proclamación universal del evangelio hasta la parusía.

La Reforma ante los judíos

El humanismo supuso un renovado interés cristiano por algunos aspectos del judaísmo, interés originado por tres motivos: la conversión, el misticismo (fascinación cristiana por la cabala,³⁴ cfr. Johannes Reuchlin) y el "biblicismo" o preocupación filológica por los textos bíblicos. Por lo que se refiere a la conversión, la misión cristiana entre los judíos se intensificó durante las últimas décadas del siglo XV,³⁵ e incluso algunos conversos judíos participaron en esas misiones entre los judíos.³⁶ Sin embargo, la mayor parte de estos intentos misioneros acabaron en disputas con los rabinos.

³⁴ Los protestantes, sin embargo, criticaron la cabala como mera superstición, cfr. LUTERO, *Vom Schem Hamphoras*.

³⁵ Destaca el dominico Peter Schwarz en Ratisbona.

³⁶ Johannes Pfefferkorn; Anton Margaritha con su famoso libro, *Der Gantz Jüdisch Glaub*.

No obstante, este aprecio del judaísmo era minoritario. La mayor parte de la población compartía y propagaba las difamaciones tópicas contra los judíos, las cuales fueron una constante durante toda la Edad Media. Entre las muchas calumnias difundidas, destacaban las acusaciones de usura por prestar dinero a los cristianos con intereses desorbitados,³⁷ la profanación de las hostias consagradas, las blasfemias contra Cristo y contra la Virgen María en sus liturgias, los secuestros y sacrificios de niños cristianos en las Pascuas judías... A las injurias mencionadas, hay que añadir que la Reforma protestante trajo consigo una intensificación del antisemitismo,³⁸ pues se suponía que los judíos eran responsables de todos los problemas religiosos. Así, los católicos acusaban a los judíos de ayudar a los turcos en su ofensiva contra occidente. Por su parte, muchos protestantes temían tendencias judaizantes, y los calvinistas y luteranos se acusaban mutuamente de ser judíos en secreto, de estar en coalición con los judíos o de intentar reavivar el judaísmo. Como Erasmo bromeaba, “si odiar a los judíos es ser buen cristiano, entonces todos somos sobradamente cristianos”.³⁹

Aunque los conversos judíos constituyeron una insignificante minoría, el tema de la conversión caracterizó el movimiento de la Reforma. Con el entusiasmo milenarista de los años 1520 y 1530, muchos reformadores esperaban una conversión masiva inminente de los judíos como preludio de la segunda venida de Cristo y en cumplimiento de las profecías bíblicas.⁴⁰ Además de Lutero, en su primera época, otros reformadores —especialmente Wolfgang Capito (estudioso de hebreo en Estrasburgo), Andreas Osiander (Nuremberg) y Urbanus Rhegius (Braunschweig)— afirmaban que la tolerancia era el mejor método para misionar a los judíos. En estos primeros años de la Reforma, se reprochaba a los católicos las persecuciones organizadas en el pasado contra los judíos, interpretándolas como signo de la corrupción en la iglesia romana. Como reacción, los católicos acusaban a los reformadores de ser judíos o de judaizar.

³⁷ Los líderes de la Guerra de los Campesinos, como Thomas Müntzer, acusaban a los judíos de ser responsables de la deplorable situación económica de los campesinos.

³⁸ OBERMAN, Heiko A., *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphia 1981; ID., *The Reformation. Roots and Ramifications*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, 81-121 (sobre Erasmo, Reuchlin, Lutero).

³⁹ “Si christianum est odisse Iudeos, hic abunde Christiani sumus omnes”, a Hochstraten, 11 de agosto 1519; Allen 4, 46, 142-143; sobre la actitud de Erasmo hacia los judíos, cfr. OBERMAN, Heiko A., *The Impact of the Reformation*, 102-106, aquí 105.

⁴⁰ BELL, Dean Phillip — BURNETT, Stephen G. (ed.), *Jews, Judaism, and the Reformation in sixteenth-century Germany*, (Studies in Central European Histories 37), Brill, Leiden 2006.

Pero desde 1536 a 1546, la acusación de judaizarse y la cuestión de la conversión obligó al movimiento evangélico a clarificar su relación con los judíos y el judaísmo. Las críticas de los católicos, el desafío de los anabaptistas⁴¹ y de otras sectas complicaron aún más las relaciones con los judíos. Por este motivo, Urbanus Rhegius criticó a estos grupos milenaristas, mientras que Lutero radicalizó su postura⁴² contra los judíos englobando en sus polémicas a anabaptistas, sectarios, judíos y católicos.

Entre los escritos protestantes antisemitas, destacan los de Lutero, hasta el punto de que fue prohibida la publicación de algunos de sus escritos en varias ciudades alemanas.

Postura de Lutero ante los judíos

La cuestión del pueblo judío y de su fe fue importante para el Reformador,⁴³ ya que aborda el tema desde sus primeras clases sobre los Salmos (1513-1515) hasta su último sermón en 1546 (tres días antes de su muerte). La postura de Lutero frente a los judíos se puede analizar desde dos perspectivas: en primer lugar, la situación de los judíos en el plan salvífico de Dios según Pablo, y en segundo lugar, su actitud personal frente a los judíos del siglo XVI.

En su comentario a las cartas paulinas, el Reformador menciona en diversas ocasiones la situación de los judíos. Analizando Rom 2, Pablo se dirige a los judíos para mostrarles que también ellos están bajo el juicio y la cólera de Dios que se manifestará en el día de la parusía. Los judíos estaban convencidos que recibirían un trato especial de parte de Dios por lo que respecta a la justificación, ya que eran el pueblo elegido.

⁴¹ Los anabaptistas de Münster crearon el "verdadero Israel", con un estado modelado según el AT.

⁴² WALLMANN, Johannes, "Luthers Stellung zu Judentum und Islam", en *Luther* 57 (1986) 49-60; ID., "Luther on Jews and Islam", en *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, Benjamin Uffenheimer - Henning Graf Reventlow (ed.), (JSOT 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1988, 149-160; BOBZIN, Hamut, "Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985) 262-289.

⁴³ LEWIN, Reinhold, *Luthers Stellung zu den Juden*, Aalen 1973². SUCHER, C. Bernd, *Luthers Stellung zu Juden*, München 1977; BIENERT, Walter, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Evangelische Verlagswerk, Frankfurt 1982; HILLERBRAND, Hans J., "Martin Luther and the Jews", en *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, James H. Charlesworth (ed.), Crossroad, New York 1990, 127-150.

Pero los judíos eran tan culpables y pecadores como los paganos. Respecto a la Ley mosaica, Lutero la identifica con la ley natural impresa en el corazón de los hombres y la denomina con una formulación digna de relieve, *lex spiritualis*, para indicar que pertenece al espíritu del hombre, pero que viene impresa por el espíritu de Dios. Con ello intenta solucionar el problema de la justicia de Dios hacia los paganos: todos tienen una ley y, en base a ésta, todos vendrán juzgados por Dios por sus culpas. Ello implica una cierta contraposición entre la ley natural y el Evangelio, entre la Ley dada a los judíos, la cual es también *promissio Christi*, y la realización de la promesa; entre la salvación que el hombre puede obrar por sus propias fuerzas y la que viene de Cristo.

En la situación cultural e histórica del siglo XVI poco favorable para los judíos, Lutero no constituyó una excepción a su tiempo. Su principal reproche a los judíos concierne al rechazo del Mesías. En sus primeros escritos,⁴⁴ critica la religión judía por su legalismo, así como la idea judía de autojustificación. Los judíos se caracterizan, además de ser orgullosos y arrogantes, por la falsa confianza en sus propias obras, las cuales consideran como medios para alcanzar la justicia divina. Por este motivo, el Reformador cataloga a los judíos entre los herejes, cismáticos y junto a otros grupos cristianos que confiaban exclusivamente en sí mismos para adquirir la salvación ante Dios. También les acusa de ser seguidores del Anticristo.

¿Cómo explicar esta autojustificación judía? En parte se debía a que no se les había predicado adecuadamente el evangelio. Por eso pensó Lutero que predicando su evangelio de gracia a los judíos, éstos lo aceptarían y se convertirían, del mismo modo que los gentiles. Esta idea de conversión supone una perspectiva misional, lo cual sin embargo, no significa una misión organizada, sino una preocupación compasiva para llevar el evangelio a los judíos en Alemania. Pensó que los judíos aceptarían el evangelio, porque para Dios todo es posible. Aunque la conversión del pueblo judío estaba en manos de Dios, sin embargo se requerían unos instrumentos prácticos para la misión: los actos de amor cristiano, la predicación y la oración, medios que servían tanto entre los judíos como entre los gentiles.

⁴⁴ En sus clases sobre los Salmos, Lutero critica la interpretación judía de las Escrituras, su legalismo, su terquedad, y el rechazo de reconocer a Jesús como Mesías. Incluso llama a los judíos como "los peores enemigos de la Iglesia". Sin embargo, estas declaraciones son más suaves que en sus trabajos posteriores.

Esa actitud positiva hacia los judíos aparece en un folleto de Lutero, "*Jesucristo fue judío de nacimiento*" (1523), donde critica la actitud de la época contra los judíos. Confía que esos judíos que viven en occidente se conviertan al cristianismo, pues en realidad los piadosos de la antigua alianza ya habían sido cristianos. Con la nueva fe cristiana habrían retomado su propia fe original. La nueva concepción de la fe según la Reforma habría ayudado a la conversión de los judíos. "Si los apóstoles, que también eran judíos, nos hubieran tratado a nosotros gentiles como nosotros gentiles tratamos a los judíos, entonces ningún pagano se habría convertido en cristiano". Este escrito, que muestra un trato más amable con los judíos, tiene una tendencia apologética-misional. Pero no aborda temas candentes contra los judíos como eran el legalismo atribuido a los judíos, la justicia por las obras o su obstinación. En 1523, Lutero no esperaba que todos los judíos aceptaran el evangelio de la Reforma. Pero pensó que algunos sí se convertirían.

Esa primera postura conciliadora con los judíos, cambiará radicalmente en sus últimos años de vida. Los judíos le han decepcionado. Constata que su primera actitud positiva no ha servido para atraer a los judíos a su evangelio, sino que ellos se han aprovechado para misionar entre los cristianos (en Bohemia, Moravia y Polonia), por lo que su obstinación y terquedad habían aumentado. El problema más grave fue teológico: los judíos se negaron a aceptar a Jesús como su Mesías. Por consiguiente, eran como los turcos, los gentiles y los falsos cristianos, todos ellos enemigos de Cristo y de la fe. Así mismo, Lutero radicalizó su visión con respecto a la salvación de todo el pueblo judío.⁴⁵ A pesar de que él interpretó la salvación de los judíos según Rom 11,5 ("hay un resto escogido por gracia"), niega que los judíos sean el pueblo elegido, ya que ahora el verdadero Israel está formado por los creyentes en Jesús. Esta postura más radical contra los judíos aparece en un durísimo escrito contra los judíos, "*sobre los judíos y sus mentiras*" (1543).⁴⁶ En este panfleto, el Reformador considera que la circuncisión ha dejado de tener valor y significado, porque los judíos han perseguido a los profetas y, con ello, a Dios mismo.

⁴⁵ Lutero publicó cuatro escritos contra los judíos: "Ein Brieff... wider die Sabbather" (1538), WA 50, 312-337; "Von den Juden und ihren Lügen" (1543), WA 53, 417-552; "Von Schen Hamphoras" (1543), WA 53, 579-648; "Von den letzten Worten Davids" (1543), WA 54, 28-100.

⁴⁶ Von den Juden und ihren Lügen. "No me maravillo, ni sobre los turcos ni de los judíos, de su ceguera, de su dureza de cerviz, de la maldad, porque los veo en los más santos padres de la iglesia, en los papas, cardenales y obispos" (WA 53, 449,26-29). Cfr. los textos en WA 53,448,15-29, WA 53,449,3-18.

Según Lutero, los rabinos conscientemente han manipulado la verdad para mantener alejado al pueblo judío del auténtico conocimiento, a saber, que Jesús era el Mesías. El error de los rabinos radicaba en que no habían interpretado correctamente las indicaciones mesiánicas del AT, ya que no las entendían desde Cristo. De esta forma, los judíos se asemejan a los herejes cristianos, y especialmente a los entusiastas e iluminados. Su conclusión es que los judíos han escuchado la Verdad desde hace 1500 años, pero la han rechazado y, por tanto, son culpables.

Como consecuencia de estas y otras consideraciones, Lutero formula algunas duras propuestas antisemitas:⁴⁷ 1) Se deberían incendiar las sinagogas, destruir las casas de los judíos, así como requisar sus libritos de oraciones y los talmudines, donde se enseñan esas herejías, mentiras y errores. 2) También se debería prohibir enseñar a sus rabinos. 3) Propone que se supriman en los diversos estados alemanes todos los derechos de los judíos, prohibiéndoseles que puedan continuar con la práctica de los préstamos usureros. Es más, llega incluso a sugerir que se requiese todo dinero, plata y oro de los judíos.

Esta actitud beligerante de Lutero será más calmada en el último sermón que pronunció pocos días antes de su muerte (febrero de 1546). El Reformador vuelve a expresar la esperanza y la preocupación misional por los judíos. Si los judíos se convierten y aceptan a Jesús, serán nuestros hermanos. El sermón es todavía bastante polémico, pero Lutero ha moderado su tono antijudío, ya que acentúa el amor cristiano y la oración como medios para conducir a los judíos a Jesús.

No obstante, Lutero no fue el único reformador que criticó duramente a los judíos. Los reformadores vinculados a las comunas urbanas del sur de Alemania expresaron incluso sentimientos mucho más antijudíos que los de Lutero. Los ejemplos de Martin Bucer (Estrasburgo)⁴⁸ y Baltasar Hubmaier son ilustrativos. El primero creyó que el nuevo estado protestante debía promulgar una política social hostil hacia los judíos. Este reformador lideró en 1539 un grupo de predicadores evangélicos para pedir a Philipp de Hessen que suprimiera la protección de los judíos en su estado. Aducían que los magistrados cristianos debían propiciar la unidad y la verdadera religión, ya que la convivencia de diferentes reli-

⁴⁷ LOHSE, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 356-367. APEL, Dean M., "Luther as Missiologist to the Jews", en *Dialog* 35 (1996) 174-180.

⁴⁸ NIJENHUIS, Willem, *Bucer and the Jews*, Brill, Leiden 1972.

giones en una misma ciudad o territorio comprometía la paz pública, dado que provocaba la ira de Dios; por este motivo, no se debería permitir adorar a un falso dios en la ciudad. E incluso, aunque se apelara a la caridad cristiana para tolerar a los judíos, no obstante se les debía obligar a escuchar el evangelio. Estos reformadores radicales hicieron del antisemitismo una característica concomitante de sus sistemas religiosos.

Tres temas fundamentales aparecen en las críticas protestantes contra los judíos. En primer lugar, los motivos teológicos y económicos estaban intrínsecamente relacionados. Según Bucer, ya que los judíos tenían permiso para practicar la usura y regentar casas de empeño (bancos), éstos se consideraban mejor que los cristianos y por eso rechazaban convertirse. En segundo lugar, los protestantes emplearon los panfletos para influir políticamente contra los judíos, presentándose ellos mismos como profetas ante los gobernantes divinos. La tercera característica fue de identidad. Rememorando a Pablo, Bucer afirma que los judíos no formaban el verdadero Israel, los hijos de Isaac, sino los hijos de Hagar, Ismael. Por este motivo, odian a los cristianos, el verdadero Israel. La oposición entre el viejo y el nuevo Israel, entre la falsa y la verdadera religión, entre la letra muerta y el espíritu vivificador de la palabra constituyó el material para la construcción de identidades paralelas y opuestas entre la nueva iglesia luterana y el judaísmo, una oposición basada no únicamente en la teología sino también en diferencias genealógicas.

De entre los Reformadores, sólo Andreas Osiander expresó repulsa e indignación por las afirmaciones antisemitas proferidas por los protestantes y condenó las calumnias versadas sobre el sacrificio de los niños cristianos realizadas por los judíos. Criticó duramente las persecuciones de los judíos. Por su parte, Calvino no hace mención especial de los judíos de su época,⁴⁹ tal vez porque ya habían sido expulsados de Suiza en los años 1490. Hacia 1560, virtualmente ya no existían judíos en Alemania.

Los judíos y la Iglesia de tradición Reformada

Contrariamente a los luteranos, la iglesia reformada defendió una actitud más tolerante frente a los judíos. Capito, Pellikan y Zuinglio es-

⁴⁹ Juan Calvino muestra una actitud de respeto y esperanza frente a los judíos: "Y por más rebeldes que se muestren al Evangelio, no debemos menospreciarlos, esperando que la bondad de Dios aún está sobre ellos a causa de la promesa" (*Instituciones*, IV 16,14). "El Señor es tan bueno y munífico con los suyos, que no solamente los tiene a ellos por pueblo suyo, sino también a los descendientes por causa de ellos" (*idem*, IV 16,15).

tudieron hebreo. Este último tenía una buena concepción de los judíos: “la misma alianza que Dios realizó con Israel, la ha realizado en estos últimos tiempos con nosotros, para que seamos un pueblo con ellos, una iglesia, y tengamos también una alianza. Supongo que alguno gritará en vano: mira cómo éste nos quiere hacer judíos”. Como otros reformadores, Zuinglio se tuvo que defender frente a la acusación de judaizar, escribiendo para ello un panfleto, “una breve y fluida instrucción de cómo se debe uno defender hoy de las calumnias”.⁵⁰

Uno de los más grandes pensadores de la época que estuvo influenciado por el judaísmo, fue Miguel Servet, quien utilizó comentarios y fuentes judías, empleando comentarios rabínicos a la hora de interpretar pasajes mesiánicos del AT, interpretándolos en referencia al rey David y no a Cristo. Así mismo, expresa la superioridad del cristianismo en el aspecto religioso frente a los paganos y los judíos. “Querer y ver al Cristo es el máximo don. Los privados de él, judíos y gentiles, bien pueden ser llamados detestados con Adán [...] Pero todos resucitarán, y la mayor parte para tener vida. De los infiernos resucitarán pequeños y grandes, para recibir el fallo del juicio según sus obras [...] Pero nosotros ya hemos resucitado con el Cristo a los cielos”.⁵¹

La misión a los gentiles: Turcos-mahometanos

La concepción de Lutero respecto al término “gentil” plantea una novedad y una originalidad llamativa, ya que va mucho más allá de la interpretación tradicional cristiana, según la cual designaba a todos los creyentes de otras religiones. El Reformador amplía ese significado tradicional al incluir entre los gentiles a la iglesia papista, a Zuinglio y a los iluminados. Ello fue debido a las fuertes controversias que le llevaron a radicalizar su posición. No obstante, nos centraremos en su opinión sobre los turcos-mahometanos.

La guerra contra el imperio Otomano (turcos) constituyó una amenaza militar y espiritual, pues estaba en juego la salvación de los cristianos y la supervivencia del cristianismo. Tras la derrota de las tropas imperiales contra los turcos, Hungría pasó a formar parte del imperio

⁵⁰ “Ein flyssige und kurze underrichtung wie man sich vor luegen heute und bewaren soll”.

⁵¹ Cfr. La carta 19 dirigida a Calvino sobre la distinción entre paganos, judíos y cristianos, en SERVET, Miguel, *Obras completas. IV. Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, Ángel Alcalá (ed.), Zaragoza 2005, 82-87, texto citado p. 86.

Otomano (1540) y existía la posibilidad de que Alemania fuera invadida. Ello propició que el elector Juan Federico de Sajonia pidiera a Lutero y a los predicadores del electorado la organización de plegarias públicas en las iglesias. El Reformador redactó al efecto una pequeña obra, "Exhortación a la oración contra los turcos".⁵²

Lutero disponía de conocimientos del Islam y publicó varias obras en las que trata la cuestión de los turcos,⁵³ como enemigo político y espiritual al que había que derrotar con las armas espirituales. Sus discusiones sobre el Islam no fueron, sin embargo, sistemáticas ni minuciosas. En primer lugar, comparó la religión de los turcos con el cristianismo, centrándose en las diferencias o en áreas que eran consideradas de especial importancia para los cristianos. Así, deliberadamente trató la cuestión de los rituales y la doctrina teológica de los turcos. Ya que los musulmanes negaban la divinidad de Cristo y proclamaban la exaltación de Mahoma sobre Cristo, todo el Islam será considerado como una falsa religión. Los musulmanes adoraban a un dios diferente de los cristianos, por lo que veneraban al mismo diablo. Por consiguiente, aunque parezcan espírituales en ocasiones, sin Cristo están condenados.

Lutero⁵⁴ aceptó y legitimó teológicamente la conciencia crítica religiosa frente al Islam, así como todos los prejuicios y polémicas, frecuentemente despectivas, contra una religión anticristiana. Compartió las ideas dominantes de su tiempo sobre los turcos, caracterizados por ser demoníacos, crueles y bárbaros. Eran el demonio encarnado: violentos, inhumanos, mentirosos, lascivos, a los que se añadían diversos prejuicios y críticas morales. Aunque en ocasiones el Reformador alabe la piedad de los turcos, pero en realidad esas afirmaciones se encuentran en un contexto de ataque contra el catolicismo romano. Defendió una rígida separación entre cristianismo e Islam: "No tenemos en consideración lo que los turcos, judíos y otros impíos creen". El Islam no es más que una falsa religión,⁵⁵ juicio que emite como consecuencia de su visión de la fe

⁵² WA 51,585-625.

⁵³ Lutero publicó tres tratados concernientes a los turcos, *Vom Kriege wider die Türken* (1529), *Heerpredigt wider den Türken* (1530) y *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* [Admonición a la oración contra los turcos] en 1541. En 1543, escribió el prefacio al *Libellus de ritu et moribus Turcorum* de Georg von Muhlbach y una introducción a la edición Latina de Theodor Bibliander del Qur'an.

⁵⁴ Lutero no continuó con la línea teológica ni de ideas manifestada por Nicolás de Cusa (*de pace fidei*), sino que esa actitud más positiva fue continuada por otros círculos reformadores, como los espiritualistas, quienes por motivos teológicos renunciaron totalmente a toda forma de pensamiento militante y, por tanto, fueron más tolerantes y respetuosos con otras religiones.

⁵⁵ Sobre la concepción de Lutero sobre la verdadera religión, cfr. BLÖCHLE, Herbert, *Luthers Stellung*, 221-209, "la esencia de la verdadera religión".

Reformada: Los tres mayores errores del Islam serían: 1) la negación de la trinidad, 2) la propagación de revelaciones extra-bíblicas, y 3) la confianza en las obras de la ley en lugar de la expiación de Cristo.⁵⁶ En ocasiones, la crítica que realiza al Islam y a Mohoma se asemeja mucho a las duras afirmaciones contra el Papa.

El Reformador realizó varios comentarios sobre la misión entre los turcos, como máximos representantes del Islam. Esta cuestión pertenece a la historia de la expansión del cristianismo; ya en el siglo XIII habían comenzado los dominicos y franciscanos a misionar a los mahometanos en España y Tierra Santa conforme a una estrategia misionera. Lutero, sin embargo, nunca menciona una actividad misional organizada semejante a las órdenes mendicantes. No obstante, en diversos lugares se expresó sobre la obligación de convertir a los turcos, aunque no con la violencia, manteniéndose fiel a su principio de la no violencia en cuestiones de fe. Pero también es realista sobre los esfuerzos misioneros futuros y las pocas posibilidades de éxito entre los turcos y sarracenos, ya que “son tan tercos y duros de cerviz que insultan y se burlan de casi todos nuestros artículos de fe como si estuvieran enloquecidos”.⁵⁷ Como los judíos, tampoco los turcos pueden deleitarse con el aroma del evangelio, sino que para ellos constituye una repugnancia que no pueden soportar ni escuchar”.⁵⁸

Lutero tenía lo que nosotros pudiéramos denominar una esperanza teórica para la conversión de los turcos cuando predicaba sobre Mt 2,1-12 en 1522: “No existe más que un signo seguro por el que se puede comprender dónde están Cristo y su iglesia. Es esta estrella, el evangelio santo. Todo el resto es falso y erróneo. Pero donde se predica el evangelio, allí brilla esa estrella, allí está Cristo, allí se encuentra la iglesia, ya sea en Turquía, Rusia, Bohemia o dondequiera” (WA 10 1:1, 711). Él se imagina incluso que quizás algún día pueda predicar entre los turcos (WA 13:224; WA 171:509). Aunque considera que es una tarea difícil (WA 47:463), piensa que es posible convertir a algunos turcos a la cristiandad. Su razonamiento para esta remota esperanza es su propia experiencia: así como él se alejó suficientemente del papado y de su antigua

⁵⁶ MILLER, Gregory J., “Luther on the Turks and Islam”, en *Lutheran Quarterly* 14 (2000) 79-97.

⁵⁷ “sie sind sohart vestockt, das sie fase alle unsers Glaubens Artickel spotten und hoenisch verlachen, als werens Nerrische von unmueglichen dingen geweseh”.

⁵⁸ “Keinen ruch des Euangelij [...], ja, es ist jnen ein eckel, das sie es nicho leiden noch hoeren koennen”.

fe, también es posible que algunos turcos se alejen de Muhammad (Mahoma) y lleguen a ser "benditos apóstatas" (WA 38:146). Lutero exhorta a los cristianos a orar para que se anuncie el evangelio entre los turcos (WATr 5:517 [Nr. 6161]). Pero él pone su esperanza más grande en los cristianos que ya viven en territorios conquistados por los turcos o que pronto puedan encontrarse en esa situación.

A pesar de reconocer claramente las dificultades para la conversión de los turcos, sin embargo se encuentran esporádicas afirmaciones sobre las esperanzas de conversiones individuales,⁵⁹ no como fruto de una empresa misionera organizada, sino por la actuación de Dios. Por este motivo, Lutero anima a los cristianos a pedir a Dios por la conversión de algún alto dignatario turco. Dios puede actuar mediante los cristianos cautivos, quienes eran en realidad los verdaderos misioneros con su vida y ejemplo en el imperio otomano. "Si sirves fiel y diligentemente, ellos adorarán y alabarán el evangelio y el nombre de Cristo por lo que tu señor y quizás muchos otros (a pesar de lo malvados que puedan ser) se verán obligados a decir: 'Bien, esos cristianos son personas fieles, obedientes, piadosas, humildes y diligentes'. Y con ello habrás puesto en vergüenza la fe de los turcos y posiblemente se conviertan algunos" (WA 30 11:194).⁶⁰ En ese pasaje, el Reformador alude a los logros de José en Egipto y de Daniel en su cautiverio en Babilonia, donde se ilustra la capacidad que Dios tiene para llevar a cabo sus propósitos mediante los cautivos en tierras hostiles. También las mujeres cristianas cautivas pueden participar en este trabajo misional sometándose, por causa de Cristo, a sus señores turcos en la cama y en la mesa. En esta situación opresiva, no deben pensar que están condenadas por obrar así, ya que "lo que el enemigo realiza con el cuerpo no puede afectar al alma". (WA 51, 621; LW 43,239). El buen ejemplo se equipararía al nuevo evangelio predicado.

Por otra parte, las expresiones de Lutero sobre los turcos tienen también una función apologética intra-cristiana, diseñada para fortalecer y preservar en la fe a los cautivos cristianos en manos de los turcos. El Reformador estaba menos interesado en defender apologéticamente la "cristiandad" contra el "Islam" que en ayudar a los cristianos a afrontar

⁵⁹ ÖBERG, Ingemar, *Luther och Världsmissionen: Historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen*, Åbo Akademi, Åbo (Finland) 1991.

⁶⁰ Para un análisis completo del interés de Lutero en la evangelización de los turcos véase HÜLSTEN, Walter, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, C. Bertelsmann, Güterloh 1932.

los problemas del día final o quizás para ayudar a sobrevivir espiritualmente en el cautiverio turco. Sin embargo, es pesimista sobre la capacidad de supervivencia del auténtico cristianismo en un ambiente intolerante como era el turco. Él sabe que el Islam es supuestamente tolerante con las religiones del libro. Pero reconoce que la "permisividad" de los turcos no puede considerarse libertad religiosa. "¿Qué clase de libertad religiosa es cuando no se permite a nadie predicar o confesar a Cristo y, tanto más cuanto que nuestra salvación depende de esa confesión, como Pablo dice en Rom 10 [...] y Cristo estrictamente nos ha ordenado confesar y enseñar su evangelio" (Mt 10:32f.; LW46:175). Si los cautivos de guerra no pueden confesar y proclamar públicamente a Cristo, su cristiandad será ilusoria.

Un motivo claro para sus reservas contra una acción evangelizadora organizada entre los turcos era sin lugar a dudas el estado de guerra existente. A eso hay que añadir otra razón para su actitud poco misional: su carencia de un pensamiento misional⁶¹ se explica asimismo porque su ocupación con los turcos se circunscribió fundamentalmente al aspecto de la doctrina⁶² y permaneció en una dimensión apologética.⁶³ Y la apologética, según su esencia, es más para defender y refutar otros caminos de salvación y exigencias religiosas que para propiciar impulsos misioneros.

A pesar de ello, Lutero continuó pensando que el éxito de la misión entre los turcos estaba reservado a Dios. Estaba convencido de que el evangelio sería predicado finalmente entre los turcos, aunque él no lo viera en vida.

Ni Zuinglio ni Calvino escribieron sobre la cuestión turca. Esto sucedió, en parte, porque el gobierno de su país, es decir el rey de Francia, fue aliado de los turcos durante un tiempo. No obstante, Zuinglio sí

⁶¹ FRANCISCO, Adam, "Luther on Islam", en *Lutheran Forum* 42 (2008) 38-41; HALL, Fred P., "Martin Luther and Islam", en *Missio apostolica* 13 (2005) 49-57; READER, Siegfried, "Luthers Verhältnis zum Islam: Zeitbedingtes und Bedenkenswertes", en *Luther* 76 (2005) 11-27.

⁶² SMITH, Robert O., "Luther, the Turks, and Islam", en *Currents in neology and Mission* 34 (2007) 351-364

⁶³ RAJASHEKAR, J. Paul – WENGERT, Timothy J., "Martin Luther, Philip Melancthon, and the Publication of the Qur'an", en *Lutheran Quarterly* 16 (2002) 221-228, el interés de Lutero y Melancthon en la publicación del Qur'an en latín radicaba en sus deseos de refutarlo, como testimonia el prefacio de Melancthon. Esa dimensión apologética también viene expresada en FRANCISCO, Adam S., *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Brill, Leiden 2007. MILLER, Gregory J., "Luther on the Turks and Islam", en *Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church*, Timothy L. Wengert (ed.), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2004, 185.

realizó algunos comentarios pasajeros totalmente críticos contra el Islam.⁶⁴ Öberg (LoV, 647-48) también muestra cómo algunos luteranos tras la muerte de Lutero, intentaron evangelizar a los turcos mediante la literatura y por medio del envío de misioneros. Entre éstos, menciona a Primus Truber (1506-1586), al barón Hans Sonneck von Sonneck (1493-1564), Ambrosius Fröhlich, Blahovic, y Valentín Cless quien en 1583 fue enviado de Alemania a Marruecos para aprender árabe y adquirir conocimientos del Islam con el objetivo de misionar entre los musulmanes.

CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, es necesario resumir la actitud de los Reformadores, especialmente la de Lutero, aplicando el esquema expuesto al inicio. Debemos tener presente que no se encuentra una visión sistemática y ordenada, e incluso encontramos contradicciones dentro de un mismo autor. Muchas de las afirmaciones de los Reformadores están tamizadas por los conflictos contra la iglesia romana y por los ataques personales entre los mismos Reformadores. Por eso, las aserciones son circunstanciales y originadas frecuentemente por la polémica.

El cristianismo del siglo XVI era una religión no étnica, ya que diversos grupos étnicos componían el cristianismo. Esto era así, a pesar de que muy pocos textos en el Nuevo Testamento pueden ser aducidos para defender esta postura. Constituyó una de las principales razones para la "separación de caminos" entre el judaísmo y el cristianismo. El cristianismo primitivo abandonó la postura étnica cerrada o étnica abierta, para adquirir una posición final carente de vínculos étnicos. El conflicto de los cristianos y los judíos en tiempo de la Reforma no era nacional o de raza, sino religioso y económico. Tan pronto como un judío se convertía en cristiano, desaparecían los prejuicios y las acusaciones; aunque bien es verdad que en ocasiones persistían las dudas sobre su verdadera conversión. Lutero tampoco consideró que la cuestión étnica turca constituía un problema para su conversión al cristianismo.

Por lo que respecta al ámbito de la salvación, Lutero se muestra contradictorio. Por una parte, cuando analiza las cartas paulinas (cfr.

⁶⁴ VEHLow, Katya, "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and their Attitude to Islam (1520-1560)", en *Islam and Christian-Muslim Relations* 6, n° 2 (1995) 229-254.

Rom 2,12-14), considera que el apóstol acepta la salvación de los justos judíos y de los gentiles que cumplen la ley natural según el dictado de su conciencia, pues reciben la gracia de Cristo. En otras ocasiones, les atribuye simplemente una justificación parcial según la letra de la ley (Rom 3,9). Como principio general, Lutero rechazó toda posibilidad de obtener la salvación fuera de Cristo. Los paganos están excluidos de la salvación si no aceptan la oferta salvífica divina en Cristo. E incluso vincula esta salvación con la pertenencia al cuerpo de Cristo, la verdadera iglesia, claramente en un contexto polémico contra la iglesia católica romana y contra los iluminados. Podemos resumir, por tanto, que su postura respecto a la salvación es exclusivista frente a los judíos, a los paganos y frente a todo tipo de "herejes", término con el que engloba a papistas, iluminados, anabaptistas, a Zuinglio... Pero es un exclusivismo universal matizado en ocasiones con afirmaciones referentes a que los gentiles están incluidos en la economía de la salvación y son llamados a la salvación, y además con ciertos atisbos de predestinación (postura que defenderá claramente Calvino), ya que sólo Dios es quien según su voluntad conduce a los hombres a la salvación o a la condenación.

Zuinglio también podría ser catalogado como exclusivista respecto a la salvación, ya que sin fe en Cristo nadie se salva. Pero atribuye a algunos paganos esa fe gracias a la elección divina, por lo que un gentil es un cristiano incluso aunque no conozca a Cristo. Así vemos que Zuinglio no tiene una postura clara respecto a los gentiles. En el otro extremo de Lutero, encontramos a los grupos anabaptistas, quienes defienden una postura inclusivista, donde todos los hombres se salvarán.

En el aspecto de la misión, Lutero lleva a cabo su Reforma. Tras su conversión al evangelio de la justificación por la sola fe, la proclamación de la sola Palabra de Dios y la confianza en la sola gracia de Dios, Lutero emprende una misión activa interna dentro de su provincia agustiniana de Alemania y dentro de la Iglesia católica que atravesaba por una grave crisis espiritual. Con su movimiento pretende lograr una Reforma de la Iglesia, de la vida social y religiosa. Lo que comenzó como un movimiento interno de Reforma eclesial, pronto desembocó en una clara división propiciada por el poco tacto de las autoridades romanas, de las autoridades políticas imperiales y del mismo Reformador. El edicto de Worms de 1521 marcó el fin de este movimiento de reforma interna al ser declarado Lutero por la Iglesia hereje y cismático. De esta forma se abrió una brecha irreparable entre Roma y la Reforma.

Esa fecha, además, marcará el inicio de una larga polémica con todo tipo de acusaciones, insultos y vejaciones celestes y terrestres. El papa y los papistas se convertirán en el auténtico demonio de Lutero. Como consecuencia de esta aguda crítica a la iglesia, Lutero comienza su confrontación con el paganismo dentro de la iglesia. En primer lugar, descubre la existencia de "semicristianos", quienes no sirven a Dios con el corazón (*nomine fidelis, re ipsa aeque infidelis*⁶⁵). Algunos autores modernos los han identificado con los herejes y perseguidos de tiempos precedentes. Progresivamente, estos semicristianos caerán bajo la denominación de "paganos". En su comentario al Magnificat aparece clara esa identificación, siendo la falta de fe y de confianza en Dios la que convierte a una persona en pagana, pues el cristianismo y el paganismo se diferencian únicamente en el evangelio. La falsa doctrina y una praxis errónea serán los indicadores de identidad de quienes se encuentran dentro de la iglesia, pero al margen de la verdadera fe.⁶⁶ De forma más radical identificará a estos con los papistas: "No nos podemos comportar de otra forma, más que viviendo entre paganos, porque vivimos entre los papistas. Sí, éstos son siete veces más paganos".⁶⁷ Si anteriormente, los enemigos de Dios y de Cristo se circunscribían a turcos y judíos, Lutero ampliará grandemente el círculo de los enemigos: el demonio, el mundo, el papa y los turcos. Estos son considerados impíos, infieles, incrédulos. No son verdaderos cristianos ya que no están en una verdadera relación constitutiva con Cristo⁶⁸ ni creen en su verdadero evangelio ni lo predicán. La interpretación extensiva del concepto "pagano" está marcada por su experiencia amarga de conflicto, incluyendo así a la "iglesia papista".

Es en este contexto beligerante donde Lutero lleva a cabo su "misión" interna. Descalificando al papa y a la iglesia papista, pretende distanciarse de Roma y crear una identidad propia. Pero pronto surgieron tensiones internas en el movimiento de Reforma: los conflictos de Lutero con Zuinglio, con los anabaptistas y otros grupos minoritarios. En el ámbito "intra-cristiano", su misión debe ser considerada interna y activa,

⁶⁵ La cautividad babilónica de la iglesia (1520): WA 6,560,7s.

⁶⁶ Vom Kriege wider die Türken, WA 30 II 131,5s: "Es sind unter uns Tuercken, Juden, Heiden, unchristen alzu viel, beide mit offentlicher falscher lere und mit ergerlichem schendlichem leben". Semejante expresión se encuentra también en su Gran Catecismo, donde agrupa a todos sus enemigos en un solo grupo: "Heyden, Tuercken, Jueden odder falsche Christen und heuchler", 30 I 192,11.

⁶⁷ Eine treue Vermahnung an alle Christen, WA 8, 687,14-16.

⁶⁸ "Definimos ergo hunc esse Christianum, non qui non habet autem non sentit peccatum, sed cui illud a Deo propter fidem in Christum non imputatur": WA 40 I, 235,15-17 (Gal 2,16).

intentando imponer una nueva comprensión del cristianismo y del evangelio. No inaugura una nueva religión, sino una nueva confesión cristiana mediante la depuración de viejos elementos del catolicismo y mediante una nueva comprensión de la fe, de la Escritura y de la gracia.

En el ámbito extra-cristiano, Lutero defiende una misión proselitista que podríamos calificar "pasiva". Es decir, él mismo no se embarca en una actividad misionera hacia los judíos o los turcos. La conversión de los judíos era un tema que atañía de cerca al Reformador, dado el número de judíos que vivían en las ciudades alemanas y el papel que desempeñaban en la economía de los principados. En un primer momento (1623), creyó que podría atraer a sus filas algunos hijos de Israel con su doctrina de la fe. Sin embargo, no se produjo esa conversión y Lutero recrudesció su odio contra los judíos publicando varios panfletos antijudíos y diversos comentarios vertidos contra esos "hijos del diablo" en sus Charlas de sobremesa.⁶⁹ Otros grandes Reformadores tampoco se caracterizaron por desempeñar una actividad misionera entre los judíos, ni a nivel ideológico y menos aún por la organización práctica de una misión. Amén de contadas excepciones, la actitud de los Reformadores se caracterizó por mostrar sentimientos antisemitas.

El caso turco quedaba un poco más lejano en el espacio. Una actividad misionera, sin embargo, no prevé el Reformador entre los turcos, a no ser que los cautivos cristianos, con su buen obrar y actuar, puedan convencer a sus señores de la grandeza de la fe en Cristo.

Los Reformadores estaban convencidos de que el Evangelio (*sola fidei, sola Scriptura, sola gratia*) era la Verdad universal predicada, válida para todos los hombres. La responsabilidad por la verdad es una responsabilidad por el amor y, en consecuencia, por la tolerancia. La verdad es sinfónica, al igual que el evangelio. Es ecuménica e interreligiosa. Ya san Agustín establecía las bases para lo que ha de ser un diálogo constructivo en el respeto y la caridad: "Una vez serenadas las mentes, tras haber disipado la niebla de la obstinación, pongamos juntos nuestra atención en la razón de la verdad, que no es tuya ni mía, que se nos propone a cada uno de nosotros para que la contemplemos".⁷⁰

⁶⁹ Tischr 5576, v. 257.

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Contra Secundinum* 2; PL 42,579; *Obras completas de San Agustín*, vol. XXX, Pío de Luis (ed.), BAC, Madrid 1986, 565-566.