

**La justificación por fe en el protestantismo evangélico:  
Reflexiones para una reforma de la Reforma**

Publicado en: *A los 500 años de la Reforma. Revista de teología de la Universidad Católica de Santa María.*  
Noviembre de 2018, año 21, N° 44, pp. 13 a 50.

**Alejandro Rivas Alva<sup>1</sup>**

**Resumen**

El presente artículo analiza el significado y práctica que la histórica doctrina de la justificación por fe tiene para el protestantismo latinoamericano actual. Es así que, a partir de algunos datos estadísticos y provenientes de la sociología de la religión, el autor identifica tres desafíos contextuales para la vivencia de lo evangélico en contextos seculares, plurales y democráticos en el ámbito latinoamericano: un desafío hermenéutico, vinculado al crecimiento de la increencia; un desafío social, de cara a las realidades de pobreza y exclusión; y un desafío ecuménico, que toma en cuenta las relaciones entre católicos y evangélicos. De esta manera, el autor explora las potencialidades hermenéuticas y teológicas que la justificación por fe ofrece a las iglesias evangélicas ante los nuevos tiempos.

**Palabras clave:** *Reforma, evangelicalismo, justificación por fe, ecumenismo*

**Abstract**

This article analyzes the meaning and practice that the historical doctrine of justification by faith has for contemporary Latin American Protestantism. Thus, based on some statistical and statistical data on religion, the author identifies three contextual contexts for the experience of the evangelical in secular, plural and democratic contexts in Latin America: a hermeneutic of beauty of unbelief; a social challenge, facing the realities of poverty and exclusion; and an ecumenical challenge, which takes into account the relations between Catholics and Evangelicals. In this way, the author explores the hermeneutical and theological potentialities that justify the faith in the evangelical churches before the new times.

**Key words:** *Reformation, evangelicalism, justification by faith, ecumenism*

**1. Introducción: ¿por qué hablar de la doctrina de la justificación hoy?**

No es exagerado señalar que el protestantismo surge a través de la reivindicación de la doctrina cristiana de la justificación. Tal fue el principal y más álgido motivo de controversia entre Lutero y el catolicismo de su tiempo: el concilio de Trento abordó la cuestión expresamente en el “Decreto sobre la justificación” (13 de enero de 1547), condenando la postura luterana y calvinista sobre el tema; mientras que Lutero, en Los artículos de Esmalcalda, con el dramatismo y elocuencia que lo caracterizaban, señalaba lo siguiente:

“Puesto que esto tiene que creerse, y no se consigue por obra de ningún género, ni por la ley ni por mérito alguno, está claro y es cierto que sólo esta fe nos justifica (...). En este artículo no se puede ceder ni un ápice ni hacer concesión alguna, aunque perezcan el cielo, la tierra y todo lo que pueda perecer (...). Sobre este artículo está fundado todo lo que enseñamos y vivimos contra el papa, el demonio y el mundo.” (Égido 2016:334)

A casi 500 años del cisma, la doctrina de la “justificación solo por fe” sigue siendo una de las doctrinas más importantes del credo protestante, siendo compartida por todas las diversas familias de iglesias que podemos hallar dentro del protestantismo **(1)**. Esta doctrina, por supuesto, no posee solo un valor

---

<sup>1</sup> El autor es evangélico, abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, estudiante de teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica y aspirante a magíster en filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente imparte cursos sobre ética cristiana y filosofía en la Asociación Educativa Teológica Evangélica (Aete).

histórico o meramente referencial, sino que, como intentaré demostrar, encarna prácticas individuales e institucionales de vida con sus respectivas consecuencias. Es precisamente en este aspecto funcional o práctico de la doctrina de la justificación sobre el que deseo centrarme en el presente trabajo a fin de identificar ciertas tensiones en la práctica de lo religioso. Como cristiano evangélico me siento vinculado a la realidad de las comunidades de fe evangélicas, de modo que mis alusiones a lo “evangélico” tomarán en consideración las concepciones y prácticas populares de dichas iglesias en nuestro contexto.

## 2. Justificación y Reforma

La doctrina de la justificación forma parte esencial del credo cristiano: Jesucristo “fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación” (Ro 4:29). Dispersa en varios de los textos del Nuevo Testamento, pero sobre todo en los que provienen del canon paulino, la justificación es aquella doctrina que explica cómo a través de la muerte de Jesús en la cruz el pecador viene a convertirse en justo delante de Dios. Recordemos que el Credo apostólico, cuyas doctrinas constituyen fundamentos comunes a todas las iglesias cristianas, señala: “creo (...) en el perdón de los pecados”; y el perdón del hombre pecador y su reconciliación con Dios es precisamente lo que expresa el concepto de *justificación*:

“Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la **justicia de Dios**, testificada por la ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo **justificados** gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe **en su sangre**, para manifestar su justicia, a causa de **haber pasado por alto**, en su paciencia, **los pecados pasados...**” (Rom 3:21-25) (énfasis añadido)

Pero la importancia de esta doctrina, compartida por las iglesias cristianas en general, adquiere un énfasis central y fundamental en las iglesias protestantes. La experiencia de salvación personal en Lutero coincidió con un descubrimiento exegético en base al pasaje de Romanos 1:17: “*porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá.*” Dicho descubrimiento radicaba en la forma de comprender lo que significa la *justicia de Dios*:

Al principio, Lutero había aprendido a entender el concepto a la manera en que lo entendían los filósofos y juristas, a saber, como “*iustitia activa*” (distributiva) (...). Esto significaría (...) que el Dios justo promete salvación y vida a los hombres que hacen el bien, pero que, a los que obran el mal, les promete perdición y muerte (...). Sin embargo, contra este significado de la justicia de Dios habla en Rom 1:17 el contexto que dice que la justicia de Dios “se ha revelado por la fe y para la fe” (...). Según esto, la “*experiencia original*” que impulsó a Lutero a su labor reformadora, es el descubrimiento exegético de que la justicia de Dios, *no* es la justicia legal según la cual Dios da a cada uno lo suyo, sino que adquiere un nuevo significado por la relación entre el Evangelio y la fe. (Jüngel 2004: 96 y 97)

La tesis número 25 de uno de los primeros escritos reformadores de Lutero, *La controversia de Heidelberg*, expresa muy bien el nuevo descubrimiento: “No es justo quien obra muchas cosas, sino el que, sin obras, cree mucho en Cristo”. En el marco de la controversia sobre las indulgencias, pero proyectándose más allá de ella, en lo que devendría en una crítica hacia la institucionalidad eclesial que actuaba como obstáculo para la fe interior y la seguridad de salvación (crítica que se evidencia en textos luteranos como *La cautividad babilónica de la iglesia*), la doctrina de la justificación por fe configuró un principio reformador capaz de descentrar la religión de la institucionalidad hacia la conciencia del creyente, propósito subjetivador con amplias consecuencias no sólo en el ámbito de la religión, sino en el de la cultura occidental.

Es precisamente en estos términos en que la doctrina de la justificación por fe es comprendida y valorada en el ámbito evangélico contemporáneo. En ese sentido, la evangelización por parte de las iglesias evangélicas se encuentra encaminada al descubrimiento de una experiencia subjetiva y de un

convencimiento interior: la de reconocer que todos los seres humanos somos pecadores pero que, a pesar de ello, Dios, a través de la muerte de Cristo en la cruz, es capaz de aceptarnos y reconciliarse gratuitamente con nosotros sin que medien obras o méritos personales de algún tipo. Más aún, no es exagerado señalar que esta doctrina orienta la enseñanza doctrinal, la praxis evangelizadora e, incluso, la cultura institucional de la gran mayoría de iglesias evangélicas. Sin embargo, para comprender por qué ello es así, es necesario conocer algunos rasgos característicos del evangelicalismo latinoamericano.

### 3. El evangelicalismo latinoamericano: presupuestos contextuales y teológicos

Si nuestro fin es evaluar las consecuencias prácticas o vitales de la doctrina de la justificación en el protestantismo latinoamericano, es preciso hacer algunas lecturas contextualizadoras de los rasgos que lo caracterizan.

Una primera característica tiene que ver con las formas en que las iglesias evangélicas interpretan la Biblia. Los paradigmas hermenéuticos del protestantismo surgieron en un contexto particular. Durante el siglo XIX, una serie de cambios a nivel mundial pusieron en cuestión la forma de interpretar la Biblia y valorar la religión. El espíritu racionalizador de la época, heredera de la Ilustración, generó en este siglo un ambiente cultural hostil a la religión en occidente. Frente a este desafío cultural surgirán al menos tres paradigmas hermenéuticos en el mundo protestante: a) la teología liberal, b) el fundamentalismo teológico y c) y el criticismo teológico europeo, todos ellos orientados a superar la tensa relación entre fe y racionalidad.

La **teología liberal**, surgida en Europa durante el siglo XIX, es un esfuerzo racionalista por comprender la Biblia, en particular, y la religión, en general. Los presupuestos fundamentales de esta corriente son los siguientes: a) el uso del método científico en la interpretación (exégesis) de la Escritura a través de los denominados *métodos histórico-críticos*, b) la desvinculación de toda tradición confesional teniendo como punto de partida la subjetividad del intérprete y c) una actitud racionalista que apelaba a la ciencia y la filosofía para interpretar el texto bíblico. Entre los autores que pertenecen a este paradigma pueden mencionarse a Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch y Harnack. Deslindando con esta corriente, surge, ya entrado el siglo XX, el **criticismo teológico europeo**, compuesto por una serie de teologías (teología dialéctica, hermenéutica existencial, teología de la secularización, teología política, etc.) que tendrán en común: a) el uso de los métodos históricos críticos (rechazando así el concepto de inerrancia) y b) el rechazo al espíritu racionalista de la teología liberal, preservando los conceptos de revelación e inspiración de la tradición cristiana. Entre sus representantes tenemos a Barth, Bultmann, Gogarten, Fuchs, Ebeling, Cullman, Moltmann, etc. Asimismo, como contrareacción a la teología liberal, surge el **fundamentalismo teológico** en tierras norteamericanas, como reacción al espíritu racionalizador que tendía a negar los dogmas y los elementos sobrenaturales de la fe cristiana. La obra "The Fundamentals" defendió cinco fundamentos esenciales de entre los cuales destaca la *inerrancia* de las Escrituras, doctrina según la cual se asume que la Biblia en su literalidad se encuentra libre de error. Se rechazan, así, los métodos histórico-críticos. Entre sus representantes se encuentran Torrey, Thomsom, Moody, Darbey y Scofield. (2)

La diferencia entre estos paradigmas teológicos radica en dos puntos: a) la aceptación o el rechazo de los métodos histórico críticos en la exégesis bíblica (lo que hace que se acepte o se rechace el concepto de inerrancia) y b) la forma de articular la fe y la racionalidad: a través de la utilización de la aceptación o rechazo de otras ciencias en el análisis hermenéutico. A grandes rasgos, puede decirse que la teología liberal y el criticismo teológico europeo admiten que la Biblia puede tener errores, mientras que el fundamentalismo teológico no. Asimismo, la teología liberal aboga por subordinar la fe a la razón, el fundamentalismo a subordinar la razón a la fe y el criticismo teológico a establecer una conciliación entre ambas, lo que deriva en una multiplicidad de propuestas teológicas. Estos paradigmas, conforme a su contexto y tradición de origen, han sido asimilados por diversas iglesias en la actualidad. No

obstante, la principal distinción es su diversa manera de comprender e interpretar la inspiración y la revelación. Por tanto, es importante señalar que las iglesias evangélicas latinoamericanas, con la excepción de las iglesias históricas (luterana, presbiteriana, anglicana, etc.) beben de las fuentes del fundamentalismo teológico en la interpretación de la Biblia.

Una segunda característica se relaciona con la notable influencia de las misiones del protestantismo norteamericano en Latinoamérica, en particular en lo que concierne a la teología y la cultura institucional de las iglesias. Salvo las iglesias históricas, directamente surgidas de la reforma y en el contexto europeo, las iglesias latinoamericanas son esencialmente evangélicas (evangelicals), compartiendo los siguientes aspectos teológicos: "conversionismo (énfasis en la necesidad de cambio de vida), activismo (énfasis en los esfuerzos evangelísticos y misioneros), biblicismo (un especial importancia atribuida a la Biblia) y el crucicentrismo (énfasis en la centralidad de Cristo sacrificio en la cruz)" (Freston, 2008: 5). Asimismo, Stoll identifica tres creencias que definen el Protestantismo evangélico: "1) La completa fiabilidad y autoridad final de la Biblia; 2) la necesidad de ser salvado a través de una relación personal con Jesucristo, a menudo experimentado en términos de ser "nacido de nuevo" y 3) la importancia de difundir este mensaje de la salvación para cada nación y cada persona, un deber que a menudo se conoce como la Gran Comisión" (Stoll 1990: 3).

Finalmente, las iglesias evangélicas latinoamericanas se caracterizan por insertarse en un contexto social particular. Desde la sociología de la religión se han planteado esfuerzos y teorías por explicar el crecimiento evangélico en la región, así como para determinar su función social. En el caso de este análisis en particular, haré referencia a algunos estudios sobre a) las causas del crecimiento de las iglesias evangélicas en el continente, b) el rol de la conversión y su relación con el compromiso social y c) los estudios sobre la cultura institucional y organizacional, proveyendo estos análisis la base fáctica para evaluar las interpretaciones y prácticas que se derivan de la comprensión y vivencia de la doctrina de la justificación en las comunidades evangélicas.

#### **4. La justificación solo por fe: tres desafíos para el protestantismo actual**

Identifico al menos tres aspectos –que catalogo aquí como desafíos- que, en el marco de la práctica de lo religioso en el evangelicalismo latinoamericano, son objeto de tensión y cuestionamiento.

En primer lugar, está la cuestión sobre la comprensión y puesta en práctica de una doctrina bíblica e histórica (la de la justificación) en el marco de una sociedad secular, en la que los significados religiosos, en el marco de sociedades plurales y laicas, son susceptibles de ser cuestionados o, incluso, incomprensibles para la mentalidad contemporánea. La cuestión es importante porque en la práctica de las iglesias evangélicas la doctrina de la justificación constituye el contenido de su discurso evangelizador (a tal punto que este suele presentarse en muchos casos en un formato estándar, como el "plan de salvación en cinco pasos" o la denominada "oración de entrega" en los servicios evangélicos). Sin embargo, ¿qué tan efectiva resulta ser esta forma de presentar el evangelio en un contexto secular? El teólogo luterano Eberhard Jüngel alude a esta cuestión como una *problemática hermenéutica*, en alusión a la dificultad del hombre y la mujer contemporáneos de asimilar el significado de lo que significa que "Cristo haya muerto por nosotros":

"Hay que ser conscientes, no obstante, de la problemática hermenéutica que supone el hecho de que, para el mundo antiguo, la idea del sacrificio –incluso en forma de la idea del sacrificio expiatorio- era algo completamente obvio; sin embargo, en nuestro mundo, esas ideas sacrificiales han perdido su "Sitz Im Leben" y su universal fuerza convincente." (2004: 188)

La pregunta es si esta crítica es aplicable al evangelicalismo de nuestro contexto.

En segundo lugar, identificamos *un desafío contextual*, referido al cuestionamiento de la pertinencia y utilidad que la doctrina de la justificación tiene para los hombres y mujeres latinoamericanos aquejados

por los problemas que conciernen a sus propias realidades en contextos de pobreza y exclusión. La teóloga de la liberación, Elsa Tamez, lo plantea de la siguiente manera:

La justificación por la fe ha sido una doctrina clásica de debates entre católicos y protestantes. Hoy, en un esfuerzo ecuménico a nivel institucional, continúan las discusiones (...). Una discusión teológica a ese nivel es buena pero tiene poca relevancia. Porque lo que a los cristianos del Tercer Mundo conviene saber es si la justificación tiene algo que decir a unos continentes donde una gran parte de la población ha sido condenada a perecer gratuitamente en la miseria y la insignificancia, justamente por falta de méritos. Así mismo, importa comprender cómo la Justificación puede ser pertinente para un continente como el americano, en el cual muchos luchan contra un mecanismo mortífero legitimado por leyes que conducen a la esclavitud y a la muerte gratuita por la exclusión económica, social y cultural. (Támez 1993)

En ese sentido, conviene preguntarnos por los efectos individuales e institucionales de la doctrina de la justificación en el mundo evangélico. Desde sus inicios, la doctrina de la justificación ha puesto énfasis en la subjetividad religiosa: se reconoce la importancia de la conciencia creyente, en la prioridad de la experiencia religiosa individual por encima del ámbito tradicional, institucional o sacramental (énfasis que actualmente se ve reflejado en aquellos modos de pensar evangélicos contenidos en frases como *“Jesús no es una religión, sino una relación”* o también en las frases utilizadas para la evangelización de los no convertidos en las que se les invita a *“tener un encuentro personal con el Señor”* o *“entregarle la vida a Jesús”*). De hecho, cabe recordar que el relieve de la subjetividad religiosa en el protestantismo recién emergente se vio potenciada por otro principio reformado, el de la capacidad de cada creyente por interpretar la Escritura sin ningún tipo de mediación, en la medida que es la Biblia la principal fuente de autoridad por encima de la tradición, el magisterio o cualquier filosofía (*Sola Scriptura*). Sin embargo, como es de esperarse, la importancia de la subjetividad y, por consiguiente, de la libertad de conciencia, puede entrar en tensión con los propósitos de la organización eclesiástica por alcanzar la estabilidad y la uniformidad en la interpretación de la Escritura, la práctica de la espiritualidad y la visión institucional. Más aún, el énfasis individual de una fe centrada en la justificación, podría entrar en tensión con la responsabilidad social cristiana en sociedades que se caracterizan por la pobreza y la exclusión.

Finalmente, quisiera referirme a un tercer desafío, *el ecuménico*. Más allá de los esfuerzos desplegados por la teología ecuménica para llegar a un acuerdo entre protestantes y católicos sobre la doctrina de la justificación (cuyo mayor logro ha sido la *“Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”*, suscrita por la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana en el año de 1999, aunque no sin objeciones), conviene evaluar las relaciones entre católicos y evangélicos en la práctica. Según la Encuesta Latinoamericana de Cohesión Social del año 2007, dentro de las diversas polarizaciones sociales existentes (económica, social, política y religiosa) es la religiosa la que presenta la tasa más alta:

Las estimaciones de polarización religiosa indican tasas de 32% de católicos polarizados con evangélicos y solamente 18% de evangélicos polarizados con católicos: la polarización católica es más alta en países con bajos montos de evangelismo como México (49%) y Colombia (42%), pero disminuye mucho en Guatemala y Brasil (18%) que son países con mayor evangelismo. La polarización evangélica respecto de los católicos es también inusualmente fuerte en México (36%). Las tasas de polarización aumentan respecto de los no creyentes hasta casi 60% entre católicos y evangélicos por igual, lo que muestra dificultades específicas en el contacto con la increencia religiosa que se replican en parte entre los no creyentes que se revelan bastante polarizados respecto de católicos (29%) y sobre todo evangélicos (52%). (Valenzuela 2007)

La polarización en nuestra región no llega a la violencia, pero sí encarna en la práctica ciertas tensiones por el hecho de que los conversos evangélicos provengan del mundo católico, por la calificación de las iglesias evangélicas como sectas, pero también porque para muchos evangélicos ser católico equivale a ser un no creyente, entre otros estereotipos que es posible advertir en la realidad cotidiana y que vienen siendo reportados en el trabajo ecuménico. Pero es preciso ir más allá de las dificultades que existen,

pues es el desafío ecuménico también engloba potencialidades que en la hora actual parecen abandonadas: la posibilidad de que católicos y evangélicos se unan por causas comunes que trasciendan la esfera religiosa para proyectarse hacia las necesidades de la gente en contextos de pobreza y exclusión. Paradójicamente, la única alianza entre católicos y evangélicos que ha sido reportada en los países de la región ha sido por las movilizaciones sociales y los pronunciamientos institucionales en Controversias morales específicas que han salido a la palestra pública, como la despenalización del aborto, el matrimonio homosexual o el acogimiento del enfoque de género en las políticas educativas. No obstante, la idea del catolicismo que sigue imperando en el imaginario evangélico es el de una iglesia que enseña la salvación en base a obras, algo que contradice plenamente el evangelio de la justificación por fe, lo que a juicio de muchos evangélicos constituye una discrepancia irreconciliable.

Pasemos ahora a examinar cada uno de estos desafíos.

## **5. El desafío hermenéutico: la justificación por fe en un mundo secular**

La doctrina bíblica de la justificación en el mundo evangélico es utilizada para suscitar la experiencia de la conversión (en línea con la propia experiencia de Lutero), una experiencia que busca ser comprendida y suscitada en el ámbito eclesial, como la invitación a: a) el reconocimiento del pecado (Ro3:23), b) la necesidad de arrepentimiento para el perdón de los pecados (Hech 17:30), c) la confianza en que Dios nos ama y perdona a través de la muerte de su hijo (Jn 3:16), d) a la confianza en que esa entrega suscita en el creyente una vida nueva, un nuevo nacimiento, un antes y un después en el que “las cosas viejas pasaron y, he aquí, todas son hechas nuevas” (2 Co 5:17), e) la inserción en una comunidad de fe, el acceso al conocimiento de Dios a través de la Biblia y la comunión con Él por medio de la oración para permanecer en dicho camino. Estos cinco contenidos, típica y familiarmente llamados por los evangélicos como “plan de salvación”, constituyen el discurso central de su actividad evangelizadora.

Dicha actividad ha demostrado ser bastante eficaz en la práctica. Tratándose del Perú, la agencia CPI (2014) indicó que los evangélicos alcanzan el 15,9% de la población nacional. Asimismo, según la encuesta latinoamericana del Pew Research Center (2014), los evangélicos son el 17% de la población peruana. Según el Latinobarómetro (2017), los evangélicos alcanzan el 19% en América Latina, manifestando un ascenso progresivo a lo largo del tiempo.

No obstante, también cabe señalar que los ciudadanos sin ninguna religión han aumentado: el Latinobarómetro indica que de constituir el 5% en 1995 se ha pasado a un 18% de personas sin ninguna religión en América Latina. Además, en el Perú, el 63% del total de los evangélicos se considera practicante, mientras que en América Latina el 43% del total de cristianos considera que lo es. Asimismo, del total de evangélicos en América Latina, el 50% de ellos tiene educación básica o ninguna educación, mientras que el 34% llega a una educación media. Solo el 16% tiene una educación superior. Esto significa que el evangelicalismo en la región está asociado a los sectores más humildes **(3)**. Estas estadísticas, sin embargo, deben leerse a la luz un específico momento coyuntural en la región, en la que amplios sectores del cristianismo evangélico, usualmente catalogados como “integristas” o “conservadores”, empiezan a constituirse en movimientos populares contra diversos temas político-morales, tales como la aplicación del enfoque de género en las escuelas, la despenalización del aborto, el matrimonio gay, etc., y que probablemente juegue en contra de su imagen y credibilidad –y, por ende, en perjuicio de su crecimiento - en tanto y en cuanto su actuar muchas veces es interpretado como contrario a la democracia, los derechos humanos y el Estado laico. En tal sentido, el contexto actual presenta varios desafíos para el futuro de la evangelización evangélica en América Latina, en la medida que las sociedades sigan guardando una tendencia hacia una mayor secularización.

De cara a este contexto conviene preguntarse si la centralidad que las iglesias evangélicas otorgan a la justificación por fe debe mantenerse en un contexto cada vez más secular. Hay razones para este cuestionamiento. La primera de ellas, ya mencionada, alude a la dificultad de las mentalidades contemporáneas en comprender el aspecto expiatorio de la muerte de Cristo en la Cruz. El significado

de la muerte de Cristo y su relación con el perdón solo es posible comprenderlo si se conoce el sentido del sacrificio como institución cúltilo-religiosa del mundo antiguo. Así pues, una frase muy “evangélica” como podría ser “Cristo murió por ti para salvarte” probablemente resulte incomprensible en una cultura no religiosa, lo que, de hecho, debe llamar la atención sobre el trasfondo cristiano católico de las sociedades en las que el evangelicalismo ha logrado multiplicarse. Sin este trasfondo, probablemente la doctrina de la justificación (planteada sea discursivamente en su versión amigable como “plan de salvación” o sea experiencialmente en espacios eclesiásticos en los que las personas pueden confrontarse con sus estilos de vida insatisfactorios) no constituiría una enseñanza bíblica lo suficientemente convincente como para lograr la adhesión de las personas al cristianismo. Aunque puede que se trate solo de una especulación, el cuestionamiento resulta válido de cara al futuro en una contexto en el que, como hemos visto, el catolicismo tiende a decrecer y la irreligiosidad tiende a acrecentarse.

La solución a la problemática planteada dependería, a mi juicio, de la forma en que las iglesias comuniquen el mensaje de la justificación. En ese sentido, un contexto secular demandaría que las iglesias aprendan a priorizar la comunicación experiencial de la justificación por sobre la enseñanza doctrinal (bíblico-intelectual) de la misma, algo que, según creo, ya se realiza de facto en muchas iglesias, pero no en todas. El contenido experiencial de la justificación se derivaría, en realidad, de su contenido doctrinal, pero se opondría quizá a prácticas ampliamente extendidas como el del discurso que aboga por una presentación de un “plan de salvación” que más parece priorizar una comprensión intelectual y abstracta de la salvación de Dios que un esfuerzo por conocer la historia personal de la persona a la que le es compartido el evangelio. Para sustentar este punto, conviene recordar que la conversión al cristianismo, más estrictamente hablando, la conversión religiosa, constituye un fenómeno psicológico, que entraña rasgos específicos, como así lo ha demostrado William James en su monumental trabajo *Las variedades de la experiencia religiosa*.

En esta obra, el fenómeno de la conversión se examina empíricamente (James no es solo un filósofo, sino también un psicólogo) y es definido de la siguiente manera:

“Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, la conversión, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral (James 1994:149)”

A juicio de Viale, quien se muestra de acuerdo con Richard Gale en sus comentarios a la obra de James, la concepción jamesiana de la religión distingue nítidamente entre religión y moral, por un lado, y se vincula con el luteranismo por el otro (Viale 2015:73). Así, la mentalidad religiosa en James (así como su clásica distinción de tres temperamentos religiosos: la mentalidad sana, el alma enferma y los nacidos dos veces) tiene a la *pasividad* como su rasgo más característico. “La moral y la religión, entonces, se diferencian en el *modo* de aceptar la realidad, mientras que la moral puede ser la aceptación externa corroída por la desaprobación interior, la religión es la aceptación incondicional de cualquier devenir” (2015:77). James es explícito en este punto: “mientras el simple rechazo moralista [a las adversidades] implica un esfuerzo de voluntad, el rechazo cristiano es el resultado del entusiasmo de un tipo más elevado de emoción en presencia del cual no se requiere ningún ejercicio de la voluntad.” (James 1994:45). En otras palabras, el clásico análisis psicológico y fenomenológico de las conversiones en la obra de James coincide con los estados subjetivos que el evangelicalismo procura suscitar al hacer de la doctrina de la justificación el centro de su praxis evangelizadora, esto es, la aceptación del pecado y de la culpa que solo Dios puede perdonar y pasar por alto en su amor y en su gracia, así como en su énfasis por negar el efecto de las obras en la salvación y la disposición interna por una “entrega de vida” a Dios, pese a las circunstancias adversas que pueda estar viviendo la persona. De hecho, la conexión entre el

luteranismo (tan enfático en la justificación) y el análisis psicológico de la conversión es advertida por el propio James:

“No habré de recordar otra vez la formidable congruencia de la teología protestante con la estructura de la mente tal como aparece en estas experiencias. En el extremo de la melancolía, el yo que es consciente de no poder hacer nada; falla completamente, se encuentra sin recursos y nada de lo que haga servirá de ayuda. La redención de estas condiciones tan subjetivas ha de ser un regalo o nada (...) (1994:187) el efecto de la conversión consiste en proporcionar “un cambio en la actitud hacia la vida, que es constante y permanente, a pesar de que los sentimientos fluctúen...” (1994:197)

Pero la conversión no solo supone un fenómeno psicológico, sino también uno institucional y sociológico. La lectura que efectúa Taylor de *Las Variedades* de James precisamente nos recuerda que el análisis jamesiano se limita a los aspectos individuales de la religión y no a los institucionales, de modo que no hay que desdeñar los efectos que la institucionalidad puede tener en la experiencia religiosa (Taylor 2003:36). En ese sentido, la efectividad de la evangelización evangélica en un contexto secular no solo dependerá, según sugiero aquí, de la capacidad de las iglesias por enfatizar la transmisión del contenido existencial o fenomenológico de la religión (que James juzga beneficioso para los individuos), sino también de que la cultura institucional de las iglesias sea capaz de atender las necesidades espirituales y materiales de las personas a las que se le comparte el evangelio. En ese sentido, resulta importante tomar en cuenta análisis como el de Bastian (1997), que buscan explicar, desde el ámbito de la sociología, las causas de las masivas conversiones al evangelicalismo en tierras latinoamericanas. Para Bastian, dichas causas se explican a partir de la satisfacción de ciertas necesidades de la población que ofrecen oportunidades para la reestructuración de los sectores marginales, necesidades tales como el hecho de que la fe permite a los individuos protegerse de la anomia y la pérdida de identificación, que las iglesias permitan a las personas asumir liderazgos que son negados por la sociedad en general, el desarrollo de estrategias de defensa comunitaria ante la crisis económica (solidaridad y apoyo económico entre los miembros), la “recomposición de la etnicidad” y el favorecimiento a la aparición de nuevos actores políticos: “Lo más notorio es que, por primera vez, el mundo de los pobres produce partidos y movimientos comunitarios organizados a través de las redes organizacionales sectarias.” (1997:212). Otro estudio es aquel que, desde la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, ha reconocido que las iglesias evangélicas (en especial las pentecostales) constituyen espacios de reconstrucción de la identidad que permiten a los individuos aceptar los cambios sociales que han generado su condición de pobreza y exclusión (Lecaros 2016). Este tipo de análisis coinciden con las estadísticas referidas a la relación entre evangelicalismo y pobreza, de modo que el futuro de la evangelización no puede dejar de lado estas necesidades contextuales, estrechamente ligadas con la experiencia vital de individuos y comunidades.

Sobre el particular, cabe señalar que en muchos casos la cultura institucional de las iglesias no parte de un análisis contextual de este tipo, sino de la replicación de un modelo o estructura institucional que se establece uniformemente a lo largo del país. Asimismo, en muchos casos la cultura institucional gira en torno al crucicentrismo (énfasis en la centralidad de Cristo y su sacrificio en la cruz) y la evangelización marcada por el conversionismo (énfasis en la necesidad de cambio de vida), elementos que se expresan en una mayor preocupación por el fuero interno de los creyentes y su fidelidad a principios directamente relacionados con la Biblia, antes que a sus necesidades materiales, la atención a los marginados de la localidad (se habla más de ganar “almas”, y no tanto de labor social, la cual en ocasiones se considera como obstáculo a la evangelización) o el relacionamiento entre la labor pastoral y espiritual con otras disciplinas y saberes (la psicología, las humanidades, el análisis social, el derecho, etc., son disciplinas consideradas “seculares” o “mundanas”, en un sentido negativo) que también podrían ayudar al desarrollo personal de los individuos y comunidades atendidas. A la luz de estos hechos, es notable identificar una vinculación estrecha entre institución y una teología de la justificación, si bien otros rasgos o elementos propios del evangelicalismo pueden estar actuando de por medio.



La cuestión que nos planteamos aquí, sin embargo, es si esta cultura institucional marcada por la teología de la justificación seguirá siendo relevante y significativa para los nuevos tiempos. Al respecto, es pertinente la crítica realizada por Karl Barth en el capítulo IV de su *Dogmática eclesíastica*<sup>2</sup>, con relación al sobredimensionado énfasis que tiene la doctrina de la justificación para el protestantismo.

Barth señala que, antes que hablar de la justificación como el centro de la fe cristiana, es más propio hablar de la fe en Jesucristo como el corazón de la misma. Desde un punto exegético, además, no solo la carta de Santiago, sino los evangelios sinópticos, los escritos joánicos, entre otros textos del Nuevo Testamento, señala Barth, no coinciden con la doctrina de la justificación (mi anotación en este punto es que en muchos de estos textos, al menos, no posible encontrar el énfasis paulino en la “justificación” o en la “justicia de Dios”). Asimismo, Barth ofrece un argumento histórico: la doctrina de la justificación “no llegó a convertirse precisamente en la cuestión ardiente de la teología, incluso en occidente, sino por medio de la Reforma y, para decirlo más exactamente, por las cavilaciones de la mente de Lutero”. Así, la especial función de la doctrina de la justificación pudo y tuvo que hacerse valer de hecho como la palabra del evangelio “en la teología de determinados tiempos” a saber, cuando “una hostilidad y un oscurecimiento determinados dieron ocasión para ello, y entonces, se la ensalzó como la verdad teológica”. Pero hubo y hay también otros tiempos: tiempos en los que, por ejemplo, la verdad de la justificación podría no sólo quedar relegada sino que quedar incluso oculta sin que la Iglesia de Cristo quedase por ello cuestionada. “Significaría un acto de exclusividad demasiado convulsa e injusta” querer “presentar y tratar siempre y en todas partes la doctrina de la justificación como la palabra del Evangelio”. (Jüngel 2004:40-45).

La crítica de Barth me parece valiosa porque pone al descubierto una barrera de tipo teológico, en el que la doctrina de la justificación, si bien constituye una parte importante de la esencia del evangelio, ha desplazado, acaso en la enseñanza, pero también en la praxis evangélica (individual o institucionalmente considerada) otras dimensiones del evangelio mismo, como lo es la noción de *Reino de Dios*, tan esencial en los evangelios sinópticos!, y que, curiosamente, explicaría el amplio rechazo (además de desconocimiento) que muchísimas iglesias han mostrado hacia aquellas teologías que han reivindicado el *Reino de Dios* como mensaje esencial en la predicación y práctica de Jesús de Nazaret (como la teología evangélica de la *misión integral* y la *teología de la liberación*); concepto evangélico este el de *Reino* que, como lo ha demostrado la praxis de las iglesias o comunidades que lo han reivindicado, parece fomentar una cultura institucional más conectada con las necesidades materiales y sociales de la población. La barrera teológica, en ese sentido, podría explicarse por el hecho de que las iglesias evangélicas en tierras latinoamericanas tienen al fundamentalismo teológico norteamericano como base de su teología, el cual, como es sabido, manifestó un abierto rechazo al “evangelio social” para priorizar la “salvación de almas” a principios del siglo XX (Barr 1991:112).

Por supuesto, lo expuesto no significa restarle importancia a la doctrina de la justificación, sino la de contextualizarla a la luz de los tiempos y los contextos con miras a potenciar y liberar el aporte de la fe evangélica a la sociedades latinoamericanas. En síntesis, dicha contextualización pasaría por una reorientación de la teología sobre la justificación hacia la experiencia de salvación de individuos y comunidades, sin sobredimensionar su importancia a la luz de otros principios del evangelio.

## **6. El desafío contextual: la justificación en un contexto de violencia y exclusión**

Si la justificación constituye, además del testimonio bíblico del acontecimiento salvífico de la muerte de Cristo, un fenómeno subjetivo-existencial respaldado por las prácticas institucionales del evangelicalismo, conviene preguntar por su utilidad en un contexto de exclusión y pobreza como lo es el ámbito latinoamericano: ¿el perdón y la liberación de la culpa y el pecado que experimenta el pecador arrepentido posee efectos que van más allá de ámbito personal, por ejemplo, en la construcción de identidades capaces de volcarse hacia la preocupación por los menos favorecidos?; de igual manera,

---

<sup>2</sup> Esta referencia a la obra de Barth es a través del libro de Jüngel (2004:39-44)

conviene preguntar, ¿la institucionalidad evangélica que despliega esfuerzos pedagógicos y comunicacionales para suscitar la experiencia de la conversión sobre la base de la justificación trasciende el plano subjetivo para proyectarse al ámbito social?

Hemos podido hablar algo de ello al hablar de la importancia de complementar la doctrina de la justificación con otros conceptos evangélicos como el de Reino de Dios. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta otras consideraciones.

Por un lado, diversos estudios dan cuenta de una relación entre conversión y preocupación social. En las conclusiones de *Las variedades de la experiencia religiosa*, William James señala que la experiencia religiosa genera ciertas características psicológicas, entre ellas, “Seguridad y sensación de paz, y preponderancia de sentimientos amorosos hacia los demás” (James 1994: 363). En un análisis sobre los evangélicos en Cusco, Perú, se ha podido advertir una “proyección social postconversión” (Motte 2001). Se anota también que “Las conversiones tienen un potencial de proyección social, pero la tendencia dominante aunque no exclusiva es la de limitar la proyección social a la vida privada y familiar” (2001: 200). En un estudio con evangélicos en Iquitos se anota que la conversión produce una “nueva identidad que protesta del contexto de marginación u opresión en el que se encontraban. (Gutiérrez 1992: 249) y se ha advertido también que la religiosidad personal de los evangélicos sí tiene un impacto sobre el nivel de interés en la política, hallándose una relación positiva entre la religiosidad y una orientación política más democrática y cívica (Aragón 2016: 182).

Por supuesto que los análisis van más allá de las subjetividades evangélicas, identificando elementos más concretos de cambio en los que la institucionalidad evangélica entra en juego -siempre en el marco del fenómeno de la conversión-. Ya hemos hecho alusión a los estudios de Bastian y Lecaros, pero se reportan beneficios más concretos, pues se ha reconocido la erradicación de problemas de salud (consumo de drogas, borracheras y exclusión social) como consecuencia de la conversión que incluso podrían ser aprovechados por las políticas públicas de salud. (Motte 2001: 208).

No obstante, lo que puede comprobarse en la práctica es que las iglesias evangélicas en Latinoamérica muestran todavía una gran renuencia a expresar formas de activismo social. Una reciente estadística sobre iglesias y acción social, realizada por las confederación de iglesias evangélicas en Colombia (CEDECOL), determinó que la proporción de iglesias evangélicas es del 56,5%, mientras que, de entre las que poseen algún proyecto social a su cargo, de cada 10 proyectos existentes, aproximadamente tres tienen menos de un año, cuatro tienen entre dos y cuatro años, y dos están entre los cinco y los 10 años de existencia (Lozano 2008: 261 y 262). Sobre esta data se concluyó lo siguiente:

“(…) los proyectos existentes no alcanzan a incidir, por su orientación y por su capacidad administrativa, sino porque en realidad no se contemplan dichos mecanismos y no se pretende afectarlos. En realidad, de acuerdo con la información arrojada por este estudio, son muy pocas las iglesias que buscan responder a las necesidades de los pobres, y en muchos de los pocos casos en los que sí lo hacen, hay una alta concentración en medidas de emergencia y supletorias de la labor del Estado en el ámbito de la educación y la salud. Medidas que además se asumen por muchos como una estrategia proselitista, más que como un acto de solidaridad y de servicio.” (2008: 270 - 271)

Desde la sociología de la religión, algunos estudios confirman esta información:

“Es sabido que muchos evangélicos interpretan los textos bíblicos sobre los pobres y la justicia social aplicándolos a la vida eterna, al milenio o al estado espiritual de las personas, mientras que la teología de la liberación los aplica a la situación económica latinoamericana” (Marzal 2002:497)

Esta realidad ha generado, desde el ámbito de la teología, propuestas de reinterpretación de la doctrina de la justificación, como la de la teóloga feminista Elsa Tamez a la que aludimos anteriormente. Tamez propone una relectura del texto paulino con miras a trascender el plano psicológico-individual (propio

del evangelicalismo, según hemos visto) para comprender las dimensiones estructurales que esclavizan a los seres humanos:

“Generalmente se ha tocado únicamente una dimensión psicológica del ser humano: el sentirse libre de culpa y reconocerse como sujeto finito sin la necesidad de autoafirmarse constantemente frente a Dios, los demás y él mismo. Esto no es suficiente en un mundo dividido y donde los excluidos irrumpen en la historia. Existe una relación profunda entre la deshumanización psicológica --- bajo la dimensión de sentir la necesidad de aprobación como ser humano ---, y la deshumanización corporal, cultural y social; o sea, donde se palpan las huellas de la desnutrición y de la insignificancia.” (Tamez 1993)

En tal sentido, Tamez desafía la interpretación evangélica tradicional que concibe el pecado como un fenómeno exclusivamente moral, para, a partir de los primeros capítulos del libro de Romanos, identificar en las palabras del apóstol la descripción de un “pecado estructural que esclaviza a toda la humanidad y, en relación dialéctica, la imposibilidad de los seres humanos de hacer la justicia a causa del aprisionamiento de ésta”:

“Vista la situación como está planteada, es desatinado afirmar que el problema prioritario que Pablo percibe es el de la necesidad de que el ser humano sea declarado justo ante Dios, o de que sus pecados le sean perdonados. El problema fundamental era que no había "ni un justo" (dikaios) capaz de hacer justicia para transformar esa realidad. Dios, para ser justo y fiel a su creación, y fiel y misericordioso con los débiles, tiene que intervenir con una justicia y un poder distinto y superior al del pecado reinante, ofreciendo nuevas alternativas de vida para todos. Sólo así puede mostrarse como justo y no olvidadizo ni sordo al clamor de la creación entera, sobre todo de los pobres, víctimas en extremo de la injusticia.” (1993)

La reinterpretación de Tamez es valiosa por varias razones: a) a partir de una nueva comprensión del texto bíblico (centrada en el concepto de justicia y de pecado estructural) intenta ligar los esfuerzos de evangelización con una proyección social, llenado más allá del proselitismo salvador de “almas”; b) trasciende el plano subjetivo de la culpa personal (sobre el que muchas iglesias evangélicas ponen énfasis), para ampliarlo hacia el estado de injusticia social, en el que no somos afectados por los pecados de otros (quienes marginan y explotan); c) establece como una consecuencia de esta interpretación a la solidaridad interhumana como señal de la justificación”; d) permite concebir al evangelizador, no como el tradicional predicador evangélico, sino como un agente de transformación y de justicia.

La conclusión que podemos sacar de todo ello es que la doctrina bíblica de la justificación, tal como es comprendida y practicada en las iglesias evangélicas, favorece un encuentro existencial con el cristianismo con resultados positivos en favor de clases marginadas; no obstante, el potencial de esta doctrina, que bien podría traducirse en una espiritualidad comprometida con las injusticias sociales, es en muchos casos canalizada o reorientada hacia el pietismo, sobre la base de una teología y una institucionalidad centrada en la espiritualidad individual y en los aspectos morales de la vida cristiana. En ese sentido, el giro teológico propuesto como teólogas como Tamez podría liberar el verdadero potencial del evangelio.

## **7. El desafío ecuménico: La justificación por fe en el diálogo entre católicos y protestantes**

¿En qué medida las actuales relaciones entre católicos y protestantes pueden mejorarse a fin de derribar los estereotipos mutuos e ir más allá del simple respeto o tolerancia con miras a abrazar causas relevantes capaces de beneficiar a creyentes y no creyentes? En este punto la barrera es grande: el ecumenismo en el evangelicalismo popular es altamente desconocido y en grandes sectores del mismo se encuentra desprestigiado, más que nada por una mala información o comprensión de lo que este significa. Son muy pocos los evangélicos, por citar un ejemplo, que conocen la existencia de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación y, entre quienes las conocen, están los que la rechazan sin entrar al fondo de la cuestión **(4)**. No obstante, considero que el gran obstáculo aquí es la

creencia evangélica popular de que de que el catolicismo es incompatible con la doctrina de la justificación, lo que nos lleva a esclarecer esta cuestión.

En tal sentido, la cuestión nos retrae a una disputa antigua, directamente ligada al origen de la Reforma. Identifico al menos tres puntos controversiales: a) la distinción entre justificación y santificación afirmada por el protestantismo; b) el rol de las obras en la salvación (las disquisiciones sobre el término “*cooperatio*”) y c) la posibilidad de aceptar que la justificación es “solo por fe”.

### a. Justificación y santificación

La justificación alude al acto por el cual Dios declara justo al pecador, mientras que la santificación refiere al proceso por el cual el creyente se perfecciona a lo largo de la vida. Si bien ambos conceptos se encuentran en las Escrituras, la teología católica no hizo una distinción categórica entre justificación y santificación, como sí lo hicieron los reformadores. Debemos recordar que, para Lutero esta distinción resultó útil para enfrentar la religiosidad medieval que cuestionaba: un cristianismo sumamente exterior, en el que el extremo énfasis por la realización de obras para ganar el cielo dejaba de lado la interioridad del hombre **(5)**. Para Lutero, así como en la teología evangélica actual, la concepción de una salvación centrada en las obras llevaba el riesgo de impedir que la persona se confrontase con su propio pecado y reconozca su estado de perdición con miras a buscar al Salvador Jesús. Distinguir justificación de santificación tuvo y sigue teniendo una finalidad práctica: diferenciar a aquel cristiano que verdaderamente lo es en el interior de aquel pseudo-cristiano que pretende serlo solo en lo exterior.

El tridentino, sin embargo utilizó el término “santificación” para referirse al acto de “justificación” (Heb 9:13,14; 10:10-14;13:12) y utilizó al término “justificación” para denotar aquellas obras de justicia que ha de realizar el hombre de fe (Mt 12:37; Ro 2:13; 1 Co 4:4; Stg 2:20-26), como así aparece en el mismo documento conciliar **(6)**. Pero lo curioso es que el tridentino, a pesar de englobar la justificación y la santificación protestantes bajo un solo término, no deja de hacer la distinción entre “*el perdón de pecados*” y la “*renovación del hombre interior*” (Cap. 7). Así pues, la teología católica reconoce que, si bien bíblicamente justificación y santificación pueden referirse a lo mismo en ciertos pasajes, debe marcarse una justificada diferencia **(7)**. ¿Por qué entonces no distinguir entre ambos términos? La razón estriba, según se ha señalado, en que “*los Padres de Trento eran prisioneros de un temor: quien rechaza esta idea de gracia como realidad interior del hombre declara que Dios es impotente y aparentemente incapaz de cambiar al hombre interiormente por su gracia*” (Pesch 2002:273). En otras palabras, el tridentino condenó la idea de una justificación sin santificación, esto es, el concepto pelagiano de que el creyente realiza las buenas obras en base a sus propias fuerzas, y no en base al Espíritu divino que, dentro de él, lo mueve a las buenas obras.

Pero bien sabemos que Lutero no enseñó esto. Por el contrario, él recalcó que las obras del hombre justificado, son las obras de Dios **(8)**. Siendo esto así, todo nos conduce a señalar que, bajo una comprensión histórica y exegética del Concilio de Trento, éste no niega la validez bíblica de una distinción entre justificación y santificación, tal y como se concibe en las iglesias evangélicas. En efecto, como bien afirma el teólogo católico Pesch: “*Hoy la teología católica no ve aquí oposición en sentido de exclusión. Los temores de los Padres de Trento han desaparecido. El que quiere puede perfectamente comprender por “gracia” el amor mismo de Dios, y por “justificación” el movimiento por el cual este amor se vuelve hacia el pecador, y comprender todos los cambios que se producen en el hombre como una consecuencia*”. **(9)**

Por tanto, no existe razón para establecer una radical oposición entre el pensamiento católico y protestante en este punto. Se trata, en realidad, de diferencias preferenciales en el lenguaje teológico: mientras los evangélicos utilizamos los términos “justificación” y “santificación” en la enseñanza de la doctrina cristiana, los católicos utilizan el término justificación (o el concepto de “gracia santificante”) para referirse a ambas. No obstante, para los evangélicos la distinción sigue siendo importante pues permite dar cuenta de la importante lección que la Reforma significó para la espiritualidad de la Iglesia

(católica y protestante), en el sentido de interiorizar la vida cristiana y no reducirla a la conducta exterior. Como señala el teólogo católico Hans Kung:

“Hay que separar, mejor, hay que distinguir la justificación de Dios y la santificación del hombre, en cuanto justificación y santificación son dos “etapas”. Hay que identificar la justificación de Dios y la santificación de Dios, en cuanto justificación y santificación son dos “aspectos” del mismo proceso; el acontecimiento de la redención en Jesucristo es uno, y en él Dios justifica y santifica al mismo tiempo” (Küng 1967:330)

## b) Implicancias del término “*cooperatio*”

Otra cuestión controvertida atañe a la participación del hombre en su propia salvación. De acuerdo a lo que hemos expuesto, la justificación del pecador es por fe y por gracia. En ese sentido, el pecador no puede hacer nada por su salvación, toda obra buena que él realice no puede agradar a Dios. Sólo es aceptando mediante la fe el sacrificio gracioso de Cristo en la Cruz, que el pecador es declarado justo ante Dios. Esta es la razón por la que a los protestantes nos resulta anti bíblico pensar que pueda existir una “cooperación” por parte del pecador para ganar su propia justificación. Podemos admitir una cooperación humana con la obra del Espíritu Santo sólo si hablamos de santificación, pues las obras que el Espíritu Santo nos mueve a hacer están acompañadas de nuestra voluntad humana y del dominio propio (Ro 8:13; 1 Co 15:10; 2 Tim 1:7), pero pensar en una cooperación al hablar de justificación significaría rebajar la obra de Dios con respecto a nuestra salvación y enseñar que el hombre puede justificarse y salvarse a sí mismo, como consecuencia de sus propios méritos.

¿Coopera el hombre? El canon IX del decreto sobre la justificación señaló lo siguiente:

Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que **coopere** a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario **que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad**; sea excomulgado.” (1559 Dz; énfasis añadido)

Sin embargo, el capítulo 8 del mismo decreto parece sugerir una idea contraria cuando señala que:

*“En tanto también se dice que somos justificados gratuitamente, en cuanto ninguna de las cosas que preceden a la justificación, sea la fe, o sean las obras, merece la gracia de la justificación: porque si es gracia, ya no proviene de las obras: de otro modo, como dice el Apóstol, la gracia no sería gracia.”* (1532 Dz)

Y de igual manera el canon I del decreto sobre la justificación, al señalar que:

“Si alguno dijere, que el hombre se puede justificar para con Dios por sus propias obras, hechas o con solas las fuerzas de la naturaleza, o por la doctrina de la ley, sin la divina gracia adquirida por Jesucristo; sea excomulgado.” (1551 Dz).

Si el mismo decreto señala que la justificación no puede estar precedida por obra alguna ¿qué fue entonces lo que condenó el tridentino?, ¿a qué se refiere el catolicismo cuando habla de cooperación en la justificación? La respuesta está en percatarnos que la comprensión de la gracia en la teología católica de la Edad Media, difería de la comprensión teológica de la gracia entendida por los reformadores (y por los evangélicos actualmente).

Para los reformadores (y los evangélicos actualmente), la gracia era una. La gracia es un “favor inmerecido”. Por ello, el mismo concepto bíblico de gracia excluye el de las obras, esto es, excluye la cooperación humana en la justificación del pecador: *“Y si por gracia, ya no es por obras; de otra manera la gracia ya no es gracia. Y si por obras, ya no es gracia; de otra manera la obra ya no es obra.”* (Ro 11:6). Es por esta razón que toda idea de *cooperatio* no puede tener cabida en la justificación del pecador. Sin embargo, para la teología escolástico-católica, preeminente en los tiempos de la Reforma, la gracia de

Dios adquiere diversas manifestaciones en relación a la salvación del hombre. Así, puede distinguirse entre una gracia anterior a la justificación (que engloba conceptos aquinianos tales como *“gratia praeveniens”*, *“gratia excitans et aduivans”* y *“gratia creata”*), y que se limita a actos individuales divinos para prestar tan sólo una ayuda a fin de que la libre voluntad humana pierda el perjuicio sufrido por el pecado y pueda aceptar el mensaje del evangelio; una gracia que obra la justificación misma (*“gratia iustificationes”*); y una gracia posterior al concepto protestante de justificación -es decir que opera en la santificación- (*“gratia gratis data”* y *“gratia perseverantiae”*) y que se entiende como hábito infuso dentro del hombre y que le permite hacer buenas obras **(10)**.

Ahora bien, es en la noción católica de la manifestación de la gracia otorgada por Dios de manera previa a la justificación en donde podemos encontrar el verdadero origen de la controversia y la significación de la *“cooperatio”* condenada por el tridentino. En realidad, lo que el Concilio quería preservar, era la idea de que Dios efectúa diversos actos de gracia para que el hombre crea (por ejemplo, la posibilidad de escuchar el mensaje o, por ejemplo, el hecho de que Jesús se le apareciera a Pablo en el camino a Damasco), en el hecho de que en todas las actividades *previas* del hombre, la gracia de Dios ya estaría presente “de alguna manera” (Pesch 2002: 268). Sin embargo, todos estos actos de gracia no podrían desembocar en la justificación si el hombre no **coopera** con su sí y amén al mensaje del evangelio, con la disposición de su libertad para aceptar la palabra de la cruz. Así pues, el concepto católico de cooperación como paso previo de la justificación no versa sobre una cooperación consistente en las obras de justicia o en consideración a los méritos o cualidades morales del hombre; se trata más bien de una cooperación, en el sentido de “aceptar”, mediante nuestro libre albedrío, mediante el “sí y amen”, la palabra del evangelio que nos ha confrontado.

Tomando esto en cuenta, es comprensible el hecho de que el tridentino haya condenado las palabras de Lutero: *“Si alguno dijere, que todas las obras ejecutadas antes de la justificación, de cualquier modo que se hagan, son verdaderamente pecados, o merecen el odio de Dios; (...) sea anatema”*, pues muchas de las obras realizadas por el hombre pecador (incluso aquellas relacionadas con la Iglesia) al ser de alguna manera obra de la gracia divina, no podían ser consideradas como pecado. Pero si hay una razón por la que Lutero condena las obras previas a la justificación, no necesariamente debemos interpretar que lo hace con el ánimo de contradecir esta particular concepción católica de la gracia, sino que él se opone a las obras realizadas con el objeto de obtener el favor divino, aquellas obras que reemplazan la confianza en Dios para trasladarla a uno mismo (este es precisamente el tenor de textos luteranos como *La controversia de Heidelberg* y *De las buenas obras*). Desde esta perspectiva, la condena del tridentino no alcanza la doctrina luterana.

### **c) Justificación “sólo por fe”**

La fórmula “justificación sólo por fe” constituyó para los reformadores el artículo central sobre el cual no podía hacerse concesión alguna: *“aunque perezcan el cielo, la tierra y todo lo que pueda perecer”*, como así lo señala Lutero en la cita que hemos colocado al inicio de este trabajo. Y, sin embargo, el cánón 9 del Decreto sobre la justificación, señaló lo siguiente:

“Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea excomulgado.”  
(1559 Dz)

Empero, la fórmula de *“sola fide”* pertenece a la tradición católica: *“Ya lo observó Berlamino, y cita en favor de la fórmula “reformada” a Orígenes, Hilario, Basilio, Crisóstomo, Agustín, Cirilo de Alejandría, y sobre todo el Ambrosiaster y Bernardo”* (Küng 1967:250), además pesa mucho el hecho de que en las discusiones dentro del mismo concilio algunos teólogos católicos defendieran la “sola fe” formulada por Lutero (Küng 1967:250).

29. En tal sentido, es necesario comprender el contexto en el que se formula la condena contra la “sola fe” en el documento conciliar. Según hemos visto, la “cooperación” concebida por el tridentino debe entenderse como un “acto” del hombre (el “sí”, la aceptación en libertad), que concurre con la gracia de Dios (*gratia praeveniens*). Si entendemos que esta es la idea que los Padres del Concilio tenían en mente, es perfectamente comprensible que existiera un fundado rechazo por cualquier tipo de fe que no se ajustara a este concepto. En otras palabras, cualquier “fe” o acto de libertad humana destinado a creer sin estar suscitado por la gracia divina, no podía ser considerada una *auténtica* fe, pues la fe supone un derramamiento de gracia, al ser, bíblicamente, un don (Ef 2:8). Cualquier fe que esté fundada en la mera inteligencia, razón o voluntad humana sólo consistiría en un auto convencimiento humano que no tiene la capacidad de recibir la “justificación” (aquí entendida bajo la concepción católica, como declaración de justicia y como renovación interior).

Esta es precisamente la “fe” que, entendida, no como fe auténticamente cristiana, sino como mero acto intelectual, *exclusivamente humano*, el Concilio condenó, como así se infiere del tenor de los cánones XII, XIII y XIV (11). La cuestión a dilucidar es si lo que condena el decreto es lo que postulaba Lutero.

Hay razones para pensar que no. Cuando Lutero habla de la “sola fe” hay que interpretar a qué se refiere el término “sola”. No quiere decir que la fe deba estar desvinculada de la gracia divina; por el contrario, Lutero tiene conciencia del concepto bíblico de fe como don divino y así lo da entender en *De las buenas obras*:

“Pero preguntas dónde pueden hallarse y de donde provienen la fe y la confianza. Por cierto, es sumamente necesario saberlo. Primero, sin duda, no provienen de tus obras ni de tus méritos, sino sólo de Jesucristo, gratuitamente prometidas y dadas”.

Así pues, por “sola fe” Lutero no pretende desvincular la fe de la gracia, sino que lo que quiere resaltar es que el hombre no puede depender de las obras o de sus propios méritos para agradar a Dios, lo que tiene sentido si se toma en cuenta el contexto religioso de su época, sumamente centrado en las obras externas y no en un auténtico cristianismo capaz de cambiar lo interno, al que precisamente estuvo abocado a combatir.

Por consiguiente, puede observarse que la discrepancia entre católicos y protestantes con relación al principio de la justificación solo por fe no es esencial.

## Conclusiones

Mi intención en el presente artículo ha sido demostrar, sobre la base de tres desafíos contextuales relacionados con la doctrina bíblica de la justificación por fe, las posibilidades de ampliar nuestra mirada teológica, así como la praxis institucional de las iglesias evangélicas con miras a establecer ciertas reformas. En otras palabras, considero (y tengo la esperanza) que la experiencia religiosa de la justificación por fe pueda ser canalizada de modos más potenciadores y beneficiosos para la iglesia, pero también para la humanidad.

## Notas

(1) Samuel Escobar (1994:44-49) propone una tipología denominacional del evangelicalismo latinoamericano. Describe tres tipos principales de iglesias protestantes: protestantes trasplantados (inmigrantes luteranos y anglicanos que llegaron a América Latina en las primeras décadas del siglo XIX con poco interés en la propagación de sus creencias religiosas); Protestantes misioneros (Protestantes dominantes como Metodistas, Presbiterianos, Bautistas, que llegaron a fines del siglo XIX así como misiones de fe como las Misiones Centroamericanas y la Alianza Misionera Cristiana, y Protestantes Pentecostales (grupos que surgieron de los esfuerzos misioneros más recientes), como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios y otras iglesias pentecostales que fueron parte de movimientos locales de avivamiento. A esta triple clasificación nosotros agregamos a las iglesias neopentecostales (Mansilla 2007; Simbaña 2013). Asimismo, corresponde justificar por

qué nos referimos en este artículo a las iglesias protestantes como evangélicas. El surgimiento de nuevas iglesias en el siglo XVII y XVIII obedeció esencialmente al cuestionamiento de la religiosidad de las iglesias protestantes europeas, así como de algunos disensos doctrinales. Se trató de movimientos o comunidades que buscaron inicialmente un avivamiento o despertar dentro del protestantismo, pero que a la larga constituyeron nuevas iglesias. Por esta razón, fueron conocidas como iglesias “libres”, “independientes” o “evangélicas” (del inglés “evangelicals”, según el término con el que se las reconocía) (Cambón y Campo 1993: 54). Cabe advertir que la espiritualidad y la teología de los *evangelicals* ha resultado ser la más influyente en la evangelización del Perú (Kessler 2010: 13-19). De ahí que el título de “evangélicos” es utilizado en nuestro país para denominar a todas las iglesias protestantes. El teólogo argentino José Miguez Bonino (1995) señala que es importante considerar que el legado evangélico latinoamericano “fue básicamente 'evangélico' según el modelo del evangelicalismo estadounidense del segundo despertar” (p. 40), como lo son las iglesias históricas, las evangélicas, las pentecostales y las neopentecostales y que aquí englobaremos bajo el nombre de “evangélicas”. Traditionally all Protestants in Latin America preferred the term evangélico as synonym for “Protestant” (Míguez Bonino 1995, Heaney 2008).

- (2) La bibliografía utilizada para la identificación de estos paradigmas hermenéuticos es la siguiente: Illanes, Jose Luis y Saranyana Josep. *Historia de la teología*. BAC, Madrid, 1995; Galindo, Florencio. *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Verbo divino, Navarra, 1992; Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Akal, Madrid, 2000; Bruce, Steve. *Fundamentalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2003; R.A. Torrey, A.C. Dixon and Others. *The fundamentals. A testimony to the truth*. Vol 1 y 2. AGES Digital Library, USA, 2000.
- (3) Latinobarómetro (2017). El Papa Francisco y La Religión en Chile y América Latina. Disponible en internet en: [file:///C:/Users/42411203/Desktop/F00006494-RELIGION\\_CHILE-AMERICA\\_LATINA\\_2017.pdf](file:///C:/Users/42411203/Desktop/F00006494-RELIGION_CHILE-AMERICA_LATINA_2017.pdf)
- (4) Solo por poner un ejemplo, cito la siguiente referencia en un conocido portal protestante (“Protestante digital”): No es sorprendente que en 1999 estas posiciones sobre la justificación, católicas y liberales protestantes, se fusionaran en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación. Ya estaban lo suficientemente cerca para finalmente llegar al punto de redactar una declaración conjunta. La visión no trágica del pecado es compartida tanto por las opiniones de los católicos como por las de los liberales; la necesidad del sistema sacramental de la iglesia es en lo que insiste la parte católica, mientras que el énfasis liberal está en el alcance universalista de la justificación. Todos están y estarán justificados porque al final Dios tendrá misericordia de todos. Esta es la comprensión actual común de la justificación compartida tanto por la Iglesia C.R. como por las iglesias liberales. [http://protestantedigital.com/magacin/39593/Que\\_ha\\_ocurrido\\_con\\_la\\_Justificacion\\_por\\_la\\_Fe#\\_edn](http://protestantedigital.com/magacin/39593/Que_ha_ocurrido_con_la_Justificacion_por_la_Fe#_edn)
- (5) Así lo refleja Lutero en sus escritos: “*Las consecuencias inevitables de la extinción de la fe son evidentes: esas impiísimas supersticiones de las obras. Cuando sucumbe la fe y se acalla a la palabra de la fe surgen en su lugar las obras y esas enseñanzas de las obras que nos sacan de nuestro país como en una cautividad babilónica, después de habernos arrebatados todos nuestros tesoros* Lutero, Martín. *La Cautividad Babilónica de la Iglesia*. (Égido 1977:105).
- (6) “(...) CAP. X. *Del aumento de la justificación ya obtenida*  
*Justificados pues así, hechos amigos y domésticos de Dios, y caminando de virtud en virtud, se renuevan, como dice el Apóstol, de día en día; esto es, que mortificando su carne, y sirviéndose de ella como de instrumento para justificarse y santificarse, mediante la observancia de los mandamientos de Dios, y de la Iglesia, crecen en la misma santidad que por la gracia de Cristo han recibido, y cooperando la fe con las buenas obras, se justifican más; según está escrito: El que es justo, continúe justificándose. Y en otra parte: No te receles de justificarte hasta la muerte. Y además: Bien veis que el hombre se justifica por sus obras, y no solo por la fe. Este es el aumento de santidad que pide la Iglesia cuando ruega: Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad.*” (1535 Dz; énfasis añadido)
- (7) Esto puede comprobarse con lo estipulado en el mismo decreto de la justificación, cuando en el capítulo 7 se dice que: “A esta disposición o preparación se sigue **la justificación** en sí misma: que no sólo es el perdón de los pecados, **sino también la santificación y renovación del hombre interior** por la admisión voluntaria de la gracia y dones que la siguen.” Y, sobre todo, en el canon 11, dirigido a condenar la doctrina luterana, al señalar que: “Si alguno dijere



que los hombres se justifican o con sola la imputación de la justicia de Jesucristo, o con solo el perdón de los pecados, excluida **la gracia y caridad** que se difunde en sus corazones, y **queda inherente** en ellos por el Espíritu Santo; o también que la gracia que nos justifica, no es otra cosa que el favor de Dios; sea excomulgado.” (1528 y 1529 Dz; énfasis añadido)

- (8) Por ejemplo, en la *Controversia de Heidelberg*, cuando escribe que: “**Las obras de Dios –y hablamos las que se realizan por medio de los hombres- no constituirían méritos si no fuesen pecados**”.
- (9) Ibidem. Op. Cit.
- (10) Es posible hallar en la Escritura pasajes que amparan una gracia anterior a la justificación que auxilian al hombre a creer (Ro 1:5), pasajes que hablan de la justificación misma como gracia (Ro 3:24), y aquellos que se refieren a la santificación, asimismo, como gracia (2 Co 15:10). Pero esto no debe persuadirnos de que los conceptos teológicos utilizados por el catolicismo sean plenamente compatibles con la teología protestante de la gracia. Teólogos protestantes y católicos han puesto sus objeciones a los problemas que la múltiple significación católica de la gracia puede llevar, en particular con la distinción católica entre “gracia creada” y “gracia increada”, corriendo el riesgo la primera de constituirse en una gracia que es apropiada por el hombre y que le ayuda a santificarse a sí mismo, con el riesgo de generar, bajo este concepto, una piedad autónoma que deja de lado la dependencia hacia dios y la relación personal con Él. (así, por ejemplo, véase, Rahner, Karl La gracia como libertad. Barcelona Herder, 1972). En todo caso, estas diferencias pertenecen a otro tema mucho mayor, como lo es el de la correcta comprensión de la gracia y la “inhabitación” de Dios dentro del hombre, y no afectan –mas si se relacionan- las conclusiones a las que la teología ecuménica ha arribado con relación a la doctrina de la justificación.
- (11) “CAN. XII. Si alguno dijere, que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la divina misericordia, que perdona los pecados por Jesucristo; o que sola aquella confianza es la que nos justifica; sea excomulgado. (1562 Dz)
- CAN. XIII. Si alguno dijere, que es necesario a todos los hombres para alcanzar el perdón de los pecados creer con toda certidumbre, y sin la menor desconfianza de su propia debilidad e indisposición, que les están perdonados los pecados; sea excomulgado. (1563 Dz)
- CAN. XIV. Si alguno dijere, que el hombre queda absuelto de los pecados, y se justifica precisamente porque cree con certidumbre que está absuelto y justificado; o que ninguno lo está verdaderamente sino el que cree que lo está; y que con sola esta creencia queda perfecta la absolución y justificación; sea excomulgado.” (1564 Dz)

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ CAPEROCHIPÍ,

1986 *Reforma protestante y estado moderno*. Madrid: Civitas.

BARR, James

1991 *Fundamentalism*. Grand Rapids, Michigan: SCM Press.

BARRERA, Saúl

1993 *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana. 100 años de misión*. Lima: CBT/CEDEPP.

BRUCE, Steve

2003 *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

CAMBÓN, Enrique y CAMPO, margarita

1993 *Ecumenismo. Urgencia Histórica. ¿Qué divide a los cristianos? ¿Qué los une? Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

CPI –Compañía Peruana de Estudios de Mercados y Opinión Pública-

2014 *Estudio de opinión pública sobre religión - Perú Urbano - (12 al 17 junio de 2014)*. Disponible en internet en: [http://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/23/OPNAC201407\\_01.pdf](http://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/23/OPNAC201407_01.pdf)

- DAYTON, Donald W.  
1996 *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Editorial Nueva Creación.
- Declaración Común Luterano-Católica sobre la Doctrina de la Justificación.  
1999 Disponible en internet en:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31\\_101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31_101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html)
- ÉGIDO, Teófanos Egido (compilador).  
2016 *Lutero. Obras*. Salamanca: Sígueme.
- ESCOBAR, Samuel  
1994 *The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism*. In: Miller, Daniel R. (ed.) (1994) *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Maryland: University Press of America.
- FERRARIS, Maurizio  
2000 *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- FRESTON, Paul  
2008 *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- GALINDO, Florencio.  
1992 *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Navarra: Verbo divino.
- GUTIERREZ NEYRA, Javier  
1992 *“Los que llegaron después...”*. Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos. Iquitos: Ceta.
- HEANEY, Sharon  
2008 *Contextual theology for Latin America: liberation themes in evangelical perspective*. Colorado Springs: Paternoster.
- ILLANES, Jose Luis y SARANYANA, Josep  
1995 *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- JAMES, William  
1994 *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.
- JÜNGEL, Eberhard.  
2004 *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana: estudio teológico en perspectiva ecuménica*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- KESSLER, Juan B. A.  
2010 *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Editorial Puma.
- KÜNG, Hans.  
1967 *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Editorial Estela.
- LECAROS, Véronique  
2016 *La conversión al evangelismo*. Lima: PUCP.
- MANSILLA, Miguel  
2007 *El neopentecostalismo chileno*. En: Revista Ciencias Sociales, No. 18: 87-102.
- MARZAL, Manuel  
2002 *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.
- MIGUEZ BONINO, José

- 1995 *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- MOTTE, Dominique.  
2001 *¿Una revolución silenciosa? : el impacto social de las nuevas iglesias no católicas del Perú*. Cusco: Centro Regional de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas"
- PESCH, Otto-Hermann.  
2002 *La respuesta del Concilio de Trento (1545-1563). Las decisiones doctrinales antireformistas y sus consecuencias*. En: *Selecciones de Teología*, Vol. 41, Nº 164.
- PEW RESEARCH CENTER  
2014 *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Disponible en internet en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Santa Biblia.  
1960 Versión Reina-Valera.
- SIMBAÑA, Wilmer  
2013 *Neopentecostalismo: ¿una nueva ola religiosa recorre América Latina?*  
Disponible en internet en: <http://www.lupaprotestante.com/lp/blog/neopentecostalismo-una-nueva-ola-religiosa-recorre-america-latina>
- STOLL, David  
1990 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Cayambe: Abya Yala.
- TAMEZ, Elsa  
1993 *La Justificación por la fe desde los excluidos*. Revista Pasos, Nº 47, San José de Costa Rica Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Disponible en internet en: <http://deicr.org/IMG/pdf/pasos47.pdf>
- TAYLOR, Charles  
2003 *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- R.A. Torrey, R.A., Dixon, A.C, and Others.  
2000 *The fundamentals. A testimony to the truth*. Vol 1 y 2. AGES Digital Library, USA.
- VALENZUELA, Eduardo  
2007 *Encuesta latinoamericana de cohesión social. Informe de principales resultados*.  
Disponible en internet en: [http://www.schwartzman.org.br/simon/ecosocial\\_geral.pdf](http://www.schwartzman.org.br/simon/ecosocial_geral.pdf)
- VILLAR, José R.  
2000 *La Declaración Común Luterano-Católica sobre la doctrina de la justificación*.  
En *Scripta Teológica*. Vol. 32, Fasc. Nº 1, Ene.-Abr.