

No es de interpretación privada

La Escritura y la tradición en el protestantismo
de la Reforma y de la temprana Edad Moderna

RICHARD A. MULLER



CATOLICISMO REFORMADO

Una Fe, un Señor, un Bautismo

Título original: «Not of Private Interpretation: Scripture and Tradition in Reformation and Early Modern Protestantism», *Christian Studies* 31 (2019), pp. 29-43.

Traducción: Nilton Pardo. Si encuentra algún error, escriba a nilton@catolicismoreformado.com.

Agradecemos al Dr. Richard A. Muller
su apoyo a nuestro proyecto y su permiso
para publicar este artículo en español.



ÍNDICE

I. Escritura y tradición: cuestiones fundamentales	5
II. La perspectiva de William Tyndale en la Reforma temprana	8
III. Tradiciones divinas y humanas en las confesiones y catecismos de la época de la Reforma	12
IV. Jacobo Arminio y la perspectiva protestante de la temprana Edad Moderna	17
V. Conclusiones	21
Sobre el autor	24

No es de interpretación privada: la Escritura y la tradición en el protestantismo de la Reforma y de la temprana Edad Moderna

RICHARD A. MULLER



I. ESCRITURA Y TRADICIÓN: CUESTIONES FUNDAMENTALES

Algunos protestantes modernos han entendido *sola scriptura* como un llamado a excluir la tradición —en ocasiones, incluso los credos ecuménicos— de toda consideración al formular la doctrina cristiana. Sin embargo, el examen del pensamiento de los reformadores y de sus sucesores de finales del siglo XVI y del siglo XVII apunta en una dirección diferente.¹ Como indicó Heiko Oberman, es un error entender el conflicto de la Reforma como una batalla entre los defensores de la «Escritura sola» y los defensores de la «Escritura y la Tradición».² Parte de la dificultad para comprender las opiniones de los reformadores acerca de la Escritura y la tradición procede de una concepción equi-

¹ Obsérvese que *sola scriptura* no fue empleada como expresión usual por los reformadores y sus sucesores. Véase Anthony N. S. Lane, «*Sola Scriptura?* Making Sense of a Post-Reformation Slogan», en *A Pathway Into the Holy Scripture*, ed. P. E. Satterthwaite y D. F. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 297-327; véase también Henk van den Belt, «*Sola Scriptura*: An Inadequate Slogan for the Authority of Scripture», *Calvin Theological Journal* 51/2 (2016): 204-226.

² Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), 54; cf. ídem, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 365-375.

vocada del significado de la tradición en el pensamiento protestante temprano. Un análisis del lenguaje y de los argumentos de los reformadores y de sus sucesores demuestra que la «tradición», entendida negativamente, no es una simple referencia a la enseñanza de las generaciones cristianas precedentes, mientras que la tradición, entendida positivamente, puede referirse a las interpretaciones bíblicas y a las opiniones teológicas de épocas pasadas.

El término «tradición» tiene su raíz en el verbo latino *trado*: transmitir, entregar, legar, comunicar o confiar. Por consiguiente, una tradición, sea divina o humana, es algo que se entrega o transmite; de modo particular, dichos o enseñanzas legados por generaciones anteriores. El término «tradición», o *traditio*, tal como lo emplearon los reformadores y sus sucesores, es la traducción habitual de *paradosis*, derivado del verbo *paradidomi* (vertido al latín mediante el verbo *trado*), que se usa en el Nuevo Testamento griego para indicar la transmisión o entrega de enseñanzas. En las primeras traducciones inglesas del Nuevo Testamento, como las Biblias de Coverdale de 1535 y 1537, la Biblia de Taverner de 1559 o la Biblia de Ginebra de 1561, *paradosis* se traduce sistemáticamente por «tradición» y *paradidomi* por «entregar». Como reconocieron los exégetas y traductores protestantes, los usos bíblicos poseen connotaciones tanto positivas como negativas. En sentido positivo aparece el uso paulino, como en 1 Corintios 11:23: «Porque yo recibí del Señor lo que también os entregué [*paredideto*]»; y en 1 Corintios 15:3: «Porque os entregué, como cosa de primera importancia, lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras». El uso negativo queda ejemplificado en Marcos 7:8, 13: «Dejando el mandamiento de Dios, os aferráis a la tradición [*paradosin*] de los hombres [...] invalidando así la palabra de Dios mediante vuestra tradición, la cual transmitís». Ambos usos ejercieron una influencia considerable en el modo protestante de abordar la tradición.

Al señalar que los debates de la Reforma no versaban exactamente sobre «la Escritura sola» frente a «la Escritura y la Tradición», Oberman identificó asimismo dos modos fundamentales, característicos del pensamiento bajomedieval, de entender la relación entre Escritura y tradición. Uno de ellos, al que Oberman denominó «Tradición I», era una «teoría de fuente única de la Escritura interpretada»; el otro, denominado «Tradición II», era una «teoría de dos fuentes, que admite una tradición oral extrabíblica».³ La Tradición I, por tanto, daba por sentada la autoridad última de la Escritura como norma de la enseñanza cristiana, pero también suponía que existía una tradición interpretativa eclesial en la que las enseñanzas de la Escritura eran explicadas y transmitidas. Esta afirmación quedaba matizada, según lo expresó uno de los autores citados por Oberman, por la regla de que se debe «más respeto a la Escritura canónica que a las afirmaciones humanas, quienquiera que las sostenga».⁴ De igual manera, Tomás de Aquino enseñó que solo la Escritura ofrece una «prueba incontrovertible», puesto que «nuestra fe descansa en la revelación hecha a los apóstoles y profetas», mientras que la autoridad de los doctores de la Iglesia —representantes de la tradición interpretativa— «puede usarse legítimamente, aunque solo como probable».⁵

Lo que el protestantismo añadió a esta noción de Tradición I —con el refuerzo del doble uso neotestamentario— fue un relato de decadencia: desde las interpretaciones más puras de la Iglesia antigua hasta una mezcla cada vez más problemática de interpretación tradicional de la Escritura con tradiciones humanas extrabíblicas, que culminó en lo que Calvino y otros llamarían las «supersticiones papales» de la Baja Edad Media.⁶ La eliminación protestante de

³ Oberman, *Forerunners*, 58.

⁴ Wessel Gansfort, citado en Oberman, *Forerunners*, 100.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, trad. de los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa (Westminster: Christian Classics, 1981), Ia, q. 1, art. 8, ad 2.

⁶ Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker,

las tradiciones humanas —en particular, de las supersticiones— no pretendía suprimir por completo la tradición interpretativa, sino purgarla de sus adherencias: se acudía a la propia Escritura como norma última de la doctrina, pero también se atendía a lo que la Iglesia —en especial la Iglesia antigua y los maestros más dignos de confianza de épocas posteriores— había dicho acerca del sentido del texto. Desde la perspectiva protestante, algunos aspectos de la tradición eran claramente sospechosos, sobre todo los pertenecientes a la Baja Edad Media. La distinción ya existente entre una tradición interpretativa de verdades bíblicas y una tradición oral extrabíblica fue modificada para distinguir entre las tradiciones divinas procedentes de la Escritura, ya directamente, ya por inferencia interpretativa, y las tradiciones humanas, a menudo inmersas en el error, muchas de las cuales se habían mezclado con la tradición de interpretación. Esta modificación puede reconocerse tanto en los escritos de protestantes tempranos como Tyndale, Bullinger y Calvino, cuanto —a menudo con matices más precisos— en los de protestantes posteriores como Whitaker, Junius, Polanus y Arminio.

II. LA PERSPECTIVA DE WILLIAM TYNDALE EN LA REFORMA TEMPRANA

El texto de 2 Pedro 1:20 —«ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada»—, leído junto con la célebre afirmación de Agustín: «Por mi parte, no creería en el Evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia católica»,⁷ fue objeto de amplios debates

2003), 1:194-196; junto con Jordan J. Ballor, «Deformation and Reformation: Thomas Aquinas and the Rise of Protestant Scholasticism», en *Aquinas Among the Protestants*, ed. Manfred Svensson y David VanDrunen (Hoboken: Wiley Blackwell, 2018), 27-48, especialmente 29-33.

⁷ Agustín, *Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental*, V, en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, serie 1, IV:131.

durante la Reforma. Desde el lado católico romano, el texto petrino se interpretaba como una declaración de la autoridad de la Iglesia y de su tradición contra las interpretaciones del texto propuestas por reformadores particulares; la afirmación de Agustín se entendía como un poderoso refuerzo de la norma eclesial y tradicional, procedente del Padre de la Iglesia más estimado por los protestantes.

Las respuestas protestantes refutaron la lectura romana tanto de «privada» como de la dependencia de Agustín respecto de la Iglesia. William Tyndale parafraseó y desarrolló el texto de este modo: «Ningún pasaje de la Escritura puede tener una exposición privada; es decir, no puede exponerse según la voluntad del hombre o la voluntad de la carne, ni desviarse hacia un fin mundano contrario a los textos manifiestos, a los artículos generales de la fe y al curso entero de la Escritura, ni contrario a la vida y la práctica de Cristo, de los apóstoles y de los santos profetas».⁸ Tyndale ofreció también una explicación sencilla de la afirmación agustiniana. Agustín se había convertido del paganismo al cristianismo movido por la vida y las enseñanzas de los cristianos, y de ellos había recibido las verdades de la Escritura: «Los que vienen después reciben la Escritura de quienes los preceden».⁹

Por consiguiente, aunque Tyndale negó que la Iglesia y la tradición poseyeran autoridad última para establecer la fe, sí les reconoció una función en la transmisión de la fe de una generación a otra. En el caso particular de Agustín, Tyndale reconocía que este había llegado al cristianismo desde el paganismo y que, al principio, había «disputado contra el cristiano con razones ciegas y sabiduría mundana».¹⁰ Según

⁸ William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, en *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1848), 317.

⁹ William Tyndale, *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, en *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, The Supper of the Lord after the True Meaning of John VI. and 1 Cor. XI. and Wm. Tracy's Testament Expounded* (Cambridge: Cambridge University Press, 1850), 50.

¹⁰ Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 50.

Tyndale, lo que finalmente condujo a Agustín a respetar el cristianismo fue la vida de los cristianos que habían padecido persecución por causa de sus creencias, hasta el punto de convencerlo de que el poder de aquella doctrina para gobernar sus vidas debía de proceder de Dios. Este respeto por la vida cristiana, tanto en la enseñanza como en la práctica, dispuso a Agustín a recibir la Escritura de quienes habían abrazado la fe antes que él. Sin embargo, esta recepción elemental de la Escritura de manos de la Iglesia produce únicamente una fe histórica basada en el testimonio, es decir, en la opinión de seres humanos. Para ser verdaderamente cristiano se requiere una fe viva y «sentida», que no descansa en el testimonio humano —susceptible de errar—, sino en «el poder de Dios».¹¹

La intención de Tyndale no era desechar las enseñanzas de la Iglesia, sino, según su interpretación del proceder de Agustín, someter la Iglesia y su enseñanza a la autoridad de la Escritura:

Pues la Iglesia primera no enseñó nada que no confirmara con milagros —los cuales no podían proceder sino de Dios—, hasta que la Escritura fue recibida auténticamente. Y la Iglesia posterior no enseña nada que quiera que se crea como artículo de fe, salvo aquello que la Escritura prueba y sostiene; tal como san Agustín declara acerca de sus obras: que los hombres deben compararlas con la Escritura y juzgarlas por ella, y pueden desechar cuanto la Escritura no apruebe.¹²

En último término, la Escritura es la causa de la fe; y la Escritura recibe su autoridad, en última instancia, de quien la envió, es decir, de Dios.¹³

Puede sostenerse que la presuposición de Tyndale —a saber, que Agustín recibió la Escritura de la Iglesia, entendida como comunidad de fe, porque reconoció el valor de la enseñanza y la práctica cristianas—, junto con el reconocimiento, por parte de Tyndale, del valor de los propios escritos de Agustín en cuanto fueran juzgados

¹¹ Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 51.

¹² Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 135-136.

¹³ Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 136.

verdaderos por la regla de la Escritura, apunta hacia una apreciación positiva, aunque cautelosa, de lo que ha precedido: la tradición. Esta conclusión queda reforzada por lo que Tyndale afirma, tanto positiva como negativamente, acerca de la tradición. El capítulo final de la Epístola a los Romanos incluye una exhortación a «guardarse de las tradiciones y doctrinas de los hombres» y a «comparar [...] toda clase de doctrinas de los hombres con la Escritura, y ver si concuerdan o no».¹⁴ Las tradiciones perversas y falsas son ceremonias eclesiásticas impuestas arbitrariamente y carentes de justificación bíblica. A diferencia de las «tradiciones perversas y ceremonias falsas», el apóstol Pablo y los autores posteriores de la Iglesia antigua enseñaron «tradiciones» que consistían en «el evangelio de Cristo, costumbres y una vida honradas, y aquel buen orden que conviene a la doctrina de Cristo».¹⁵ Tyndale no se opone a ceremonias o sacramentos que estén fundados bíblicamente, sean «comprendidos por el pueblo [...], sirvan al pueblo y le prediquen una u otra cosa».¹⁶ El problema surge cuando los cristianos son «llevados violentamente al cautiverio bajo la servidumbre de las tradiciones de los hombres» o se les obliga a recitar fórmulas —incluido el credo— en una lengua que no pueden entender.¹⁷

Los argumentos de Tyndale contra la tradición se dirigen específicamente contra las tradiciones humanas impuestas a la fe y la práctica cristianas sin el debido fundamento bíblico. Su postura no se opone a la lectura de materiales de la tradición; antes bien, la aprueba para la edificación, en particular cuando se trata de los escritos de Padres de la Iglesia como Agustín. Esto vincula claramente su postura con lo que hemos denominado «Tradición I».

¹⁴ Tyndale, *Prologue Upon the Epistle of St. Paul to the Romans*, en *Doctrinal Treatises*, 508.

¹⁵ Tyndale, *Obedience of a Christian Man*, 218-219.

¹⁶ Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 74.

¹⁷ Tyndale, *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, 72, 74.

III. TRADICIONES DIVINAS Y HUMANAS EN LAS CONFESIONES Y CATECISMOS DE LA ÉPOCA DE LA REFORMA

La distinción entre las tradiciones humanas impuestas indebidamente y las tradiciones de enseñanza cristiana —incluidos los escritos de los Padres de la Iglesia y los credos— aparece asimismo en las primeras confesiones y catecismos protestantes. La Confesión Tetrapolitana, presentada en la Dieta de Augsburgo de 1530, incluyó un capítulo sobre el problema de las «tradiciones humanas», en el que se distinguían dos clases de tradiciones: las humanas y las divinas. Las primeras son aquellas que «entran en conflicto con la ley de Dios»; las segundas, en cambio, «concuerdan con la Escritura y fueron instituidas para las buenas costumbres y la utilidad de los hombres, aunque no estén expresadas verbalmente en la Escritura», y se reconoce que emanan «del mandamiento de amar».¹⁸ De modo semejante, la Primera Confesión Helvética de 1536 ofreció dos artículos —uno sobre «los antiguos Padres» y otro sobre «las tradiciones humanas»— inmediatamente después de sus artículos acerca de la Escritura. La Escritura es identificada como «su propio intérprete, guiada por la regla del amor y de la fe». En cuanto a los Padres de la Iglesia, en la medida en que hayan seguido esta recta interpretación de la Escritura, los autores de la confesión declaran: «No solo los recibimos como intérpretes de la Escritura, sino que los honramos como instrumentos escogidos de Dios».¹⁹ Las tradiciones humanas, en cambio, son las que no siguen la Escritura.²⁰

¹⁸ Tetrapolitan Confession, en *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation*, ed. James T. Dennison, Jr., 4 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008-2014), 1:156-157. En adelante, los volúmenes de Dennison se citarán como *RC 16-17*.

¹⁹ First Helvetic Confession, arts. 2-3, en *RC 16-17*, 1:344.

²⁰ First Helvetic Confession, art. 4, en *RC 16-17*, 1:344.

Los catecismos de la época de la Reforma, como los de Tomás Cranmer, Juan Calvino y Juan à Lasco, toman sistemáticamente el Símbolo de los Apóstoles como punto de referencia fundamental para exponer la fe cristiana,²¹ bajo la presuposición de que no solo era un producto de la Iglesia antigua, sino que también presentaba las verdades fundamentales de la Escritura en materias directamente relacionadas con la salvación. En sus *Décadas*, Enrique Bullinger dedicó tres sermones al Símbolo de los Apóstoles, después de los seis iniciales sobre la Escritura y su interpretación.²² Además, cuando publicó las *Décadas*, insertó un capítulo preliminar sobre los cuatro concilios generales de la Iglesia antigua —Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia—, y los identificó como ampliaciones del símbolo más elemental que las herejías habían hecho necesarias. Bullinger reprodujo también íntegramente los símbolos conciliares, acompañados de varias de las antiguas reglas de fe y del Símbolo Atanasiano. Según observó, los concilios se habían reunido «para conservar la integridad de la fe, la unidad de la doctrina, y la disciplina y la paz de las iglesias».²³ Bullinger exhortó a sus oyentes a comparar las tradiciones no escritas «con los escritos manifiestos de los apóstoles», y añadió: «Si en algún lugar percibís que esas tradiciones discrepan de las Escrituras, concluid [...] que se trata de una invención espuria del hombre y no de la tradición de los apóstoles».²⁴

Bullinger identificó asimismo las obras catequéticas de la Iglesia antigua como ejemplos de enseñanza correcta, por cuanto interpretaban fielmente la Escritura, a diferencia de la «interpretación privada»

²¹ Juan Calvino, *Catechism*, en *RC 16-17*, 1:371-378; Tomás Cranmer, *Catechism*, ibíd., 1:547-548; Juan à Lasco, *Catechism Used for the Teaching of Children*, ibíd., 1:614-629.

²² Enrique Bullinger, *The Decades of Henry Bullinger*, trad. H. I., ed. Thomas Harding, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1849-1852), 1:122-180.

²³ Bullinger, *Decades*, 1:12.

²⁴ Bullinger, *Decades*, 1:64; cf. ibíd., 74-76.

fundada en la invención humana.²⁵ Como en Tyndale, la «interpretación privada» no es meramente la interpretación problemática de una sola persona, sino cualquier interpretación humana que no se funde en una lectura correcta del texto, la cual —según argumenta el propio Bullinger— concuerda con la intención del Espíritu y se conforma a la regla de la fe y del amor.²⁶

Esta manera tan específica de identificar las falsas «tradiciones humanas» está también incorporada en los primeros escritos confesionales y catequéticos de Juan Calvino, quien más tarde describió su conversión a la Reforma como un abandono de las «supersticiones papales»,²⁷ aunque recurrió frecuentemente a la teología patristica.²⁸ Al tratar el oficio pastoral, el *Catecismo* temprano de Calvino advierte contra los «lobos pestilentes» que enseñan algo distinto de la Palabra de Dios.²⁹ A continuación aborda las tradiciones humanas, comenzando con una valoración positiva de las reglas de decencia y orden en la asamblea cristiana. Tales reglas no han de identificarse como «tradiciones humanas», sino clasificarse como enseñanzas útiles que no pretenden ser necesarias para la salvación, atar la conciencia ni constituir un fundamento de la piedad. Las tradiciones humanas en sentido negativo —en consonancia ahora con la advertencia contra los lobos que se apartan de la Palabra— son reglas inventadas que, por sí mismas, se presentan como vinculantes para la conciencia.³⁰

²⁵ Bullinger, *Decades*, IV:154-155, citando 2 P 1:20.

²⁶ Enrique Bullinger, *In omnes apostolicas epistolas, divi videlicet Pauli XIII. Et VII. canonicas, commentarii* (Zúrich: Froschauer, 1549), sobre 2 P 1:20 (62).

²⁷ Juan Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, trad. James Anderson, 5 vols. (Edimburgo: para la Calvin Translation Society, 1845-1849), I:xl-xli.

²⁸ Véase Anthony N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999).

²⁹ Juan Calvino, *Catechism or Institution of the Christian Religion*, trad. e introd. Ford Lewis Battles (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1972; rev. 1976), XXX (48).

³⁰ Calvino, *Catechism*, XXX (48); cf. ídem, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. (Filadelfia: Westminster, 1960), IV:x; IV.xi.8.

Con todo, Pedro no condenó como interpretación privada la interpretación «de cada individuo», como si quisiera «prohibir que cada uno interprete», sino que quiso mostrar que «todo cuanto los hombres aportan de sí mismos es profano».³¹

En la *Confesión* de la Iglesia de Ginebra, el breve capítulo sobre la «Santa Cena» concluye con una advertencia contra las «blasfemias y supersticiones» que conduce a la cuestión de las tradiciones humanas. El mensaje es idéntico al del *Catecismo*: existen leyes (*leges*) necesarias para el gobierno externo de la Iglesia, las cuales no deben considerarse ni condenarse como tradiciones humanas. Las tradiciones humanas se entienden de manera muy específica como pretensiones sobre la conciencia y exigencias de que ciertos ritos se observen como necesarios para la salvación, aun cuando Dios no los haya mandado explícitamente en la Escritura.³²

Este tratamiento de las tradiciones humanas en el contexto del orden eclesiástico es significativo por varias razones. Calvino distingue expresamente las prácticas eclesiales legítimas de las tradiciones humanas: existe una práctica externa que debe conducirse «decentemente y con orden [*decenter et ordine*]» o con «orden y decoro [*ordo et decorum*]», en aras de la paz de la Iglesia. La frase «decentemente y con orden», tan estrechamente asociada con el culto reformado y presbiteriano, así como el binomio «orden» y «decoro», aparece tanto en el *Catecismo* como en la *Confesión* y, en ambos casos, remite a las palabras del apóstol Pablo (1 Co 14:40).³³ Tales reglas, aunque no estén enunciadas específicamente en la Escritura, están «comprendidas bajo el precepto general del Apóstol», siempre que no se las identifique como necesarias para la salvación, no determinen específicamente el

³¹ Juan Calvino, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trad. John Owen (Edimburgo: para la Calvin Translation Society, 1855), sobre 2 P 1:20 (389-390).

³² Juan Calvino, *Confession*, XVII, en Battles, trad., *Catechism or Institution of the Christian Religion*, 58.

³³ Calvino, *Catechism*, XXXI (48); cf. *Confession*, XVII (58).

culto, no se consideren en sí mismas expresiones de piedad y no «trastornen la libertad que Cristo adquirió para nosotros». Estas reglas no quedan condenadas como tradiciones humanas.³⁴ No deben seguirse, en cambio, las «enseñanzas» y los «preceptos» humanos.³⁵ Mientras que el *Catecismo* de Calvino no ofrece una enumeración concreta, la *Confesión* de 1538 detalla las tradiciones humanas: «peregrinaciones votivas, monacato, distinciones entre alimentos, prohibición del matrimonio, confesión auricular y otras cosas semejantes».³⁶ Su polémica contra las tradiciones humanas no contrapone globalmente la autoridad exclusiva de la Escritura al testimonio escrito de la formación doctrinal de la Iglesia. Se concentra, más bien, de manera muy específica, en ritos, ceremonias y prácticas que, a juicio de Calvino, reemplazan la Palabra de Dios por invenciones humanas, en plena consonancia con su descripción de la conversión como liberación del cieno de la «superstición papal».

También aquí, como en el caso temprano del debate de William Tyndale con Tomás Moro, ni Calvino, ni Bullinger, ni las primeras confesiones protestantes adoptan la posición de «la Escritura sola» o *sola scriptura* con exclusión de la tradición, entendida en sentido amplio como la tradición eclesial de meditación e interpretación de la Escritura. La polémica se dirige a excluir las «tradiciones humanas» que carecen de fundamento bíblico. Además, estas tradiciones humanas son identificadas de manera muy concreta como prácticas y creencias impuestas a los cristianos y consideradas vinculantes sobre la base de una autoridad puramente humana.

³⁴ *Confession*, XVII (58); cf. Calvino, *Catechism*, XXXI (48).

³⁵ Calvino, *Catechism*, XXXI (48).

³⁶ Calvino, *Confession*, XVII (59).

IV. JACOBO ARMINIO Y LA PERSPECTIVA PROTESTANTE DE LA TEMPRANA EDAD MODERNA

La comprensión de la Escritura y la tradición propia de la época de la Reforma —con una distinción específica entre la tradición legítima de doctrina sana y fundada bíblicamente, y las tradiciones humanas que seguían una «interpretación privada»— continuó en las fórmulas cuidadosamente matizadas del protestantismo posterior a la Reforma. Los análisis del problema de la tradición eran habituales entre los pensadores de la época; con frecuencia admitían diversas distinciones entre clases de tradición y, por lo común, identificaban las tradiciones sanas como poseedoras de autoridad divina o como sólidamente fundadas en la enseñanza de los apóstoles.³⁷

Jacobo Arminio abordó la cuestión de la tradición en varios lugares, siguiendo la línea argumental presente entre sus predecesores y contemporáneos protestantes. Los tratamientos más extensos se encuentran en sus *Disputaciones públicas* sobre el tema.³⁸ También reflexiona sobre la Escritura y la tradición en sus *Ciertos artículos*,³⁹

³⁷ Cf., por ejemplo, William Whitaker, *A Disputation on Holy Scripture, against the Papists, especially Bellarmine and Stapleton*, trad. y ed. William Fitzgerald (Cambridge: Cambridge University Press, 1849), VI.iii-iv (500-511); Franciscus Junius, *Loci nonnulli theologici: de theologia, sacris scripturis, Deo ac creatione* (Heidelberg: Bibliopolis Commelianus, 1612), XI (30-31); Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanau: Wechel, 1615), 124-128; cf. Lucas Trelcatius hijo, *A Briefe Institution of the Commonplaces of Sacred Divinitie. Wherein, the truth of every place is proved, and the sophismes of Bellarmine are reprovved*, trad. John Gawen (Londres: T. P. para Francis Burton, 1610), 32-33, 480-481.

³⁸ Jacobo Arminio, *Public Disputation*, II, *On the Sufficiency and Perfection of the holy Scriptures in Opposition to Traditions*; *Public Disputation*, III, *On the Sufficiency and Perfection of Scripture, in Opposition to Human Traditions*; *Public Disputation*, XXI, *On the Roman Pontiff, and the Principal Titles which are Attributed to Him*, en *The Works of James Arminius*, trad. James Nichols y William Nichols, introd. Carl Bangs, 3 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), 1:92-111; con correcciones ocasionales a partir del latín de Jacobo Arminio, *Opera theologica* (Leiden: Godefridus Basson, 1629). En adelante se citarán por el número de las *Public Disputations*.

³⁹ Jacobo Arminio, *Certain Articles to be Diligently Examined and Weighed*, I, *On the Scripture and Human Traditions*, en *Works*, 2:706-707.

en su quinto *Discurso*⁴⁰ y en las *Disputaciones privadas*.⁴¹ El efecto conjunto de sus argumentos consiste en establecer la autoridad final de la Escritura en todas las materias de fe y práctica, pero también en admitir la formulación teológica en la Iglesia, incluido el recurso a los credos, los concilios y las obras de los autores teológicos a lo largo de la historia eclesiástica. En su propia obra, Arminio recurrió frecuentemente a los Padres de la Iglesia para respaldar su argumentación teológica y reconoció la autoridad relativa de los credos ecuménicos de la Iglesia.⁴²

Arminio no solo admitió que existen «tradiciones divinas», distintas de las «tradiciones humanas», sino que también formuló una distinción importante —paralela a la obra de su predecesor, Franciscus Junius— entre la tradición divina inmediata y la mediata:

Una [tradición] *inmediata* es la que procede de Dios sin intervención del hombre [...]. Una [tradición] *mediata* es la que Dios, como autor principal, realiza por manos de un hombre especialmente santificado para ejecutarla [...]. Según su dignidad y autoridad, puede dividirse en *primaria* y *secundaria*: la *primaria* puede realizarse por medio de un hombre, pero de uno instruido y gobernado de tal manera por la inspiración y dirección del Espíritu Santo que no sea él quien hable, sino el Espíritu del Padre que está en él [al margen: 2 S 23:2, 3; Mt 10:20; 2 Ti 3:16]; de modo que no sea él mismo el pregonero, sino la voz de Dios que clama; no el escriba, sino el amanuense del Espíritu Santo [al margen: 2 P 1:21; 1 P 4:11; 1 Co 10:11].⁴³

La referencia a 2 Pedro 1:21 identifica la tradición o transmisión primaria de la verdad divina con el proceso de inspiración mediante el cual queda establecido el texto de la Escritura, en particular el profé-

⁴⁰ Jacobo Arminio, *On the Reconciling of Religious Dissensions Among Christians*, en *Works*, 2:442-443.

⁴¹ Arminio, *Private Disputation*, LV, *On the Power of the Church in Delivering Doctrines*; también *Private Disputation*, LVI, *On the Power of the Church in Enacting Laws*, en *Works*, 2:421-423, 423-425; en adelante se citarán por el número de las *Private Disputations*.

⁴² Por ejemplo, *Works*, 1:620-621; 2:601-618, 694-696.

⁴³ Arminio, *Public Disputation*, III.3; cf. Junius, *Loci nonnulli theologici*, XI (30).

tico. Cabe sostener que la cita conlleva la implicación del versículo precedente: la interpretación de la profecía bíblica no puede ser de interpretación privada, puesto que la profecía misma es transmitida mediatamente por Dios.

Esta conclusión recibe apoyo de la cita que Arminio hace de 1 Pedro 4:11 —«si alguno habla, hable conforme a las palabras de Dios»—, pertinente a su definición de una tradición mediata secundaria: «La *secundaria*, ciertamente, se realiza según la ordenación de Dios, pero por voluntad del hombre que administra el acto de transmisión [*traditionis actum*] conforme a su propio juicio».⁴⁴ En este caso, la voluntad humana no indica arbitrariedad ni imposición de una opinión sobre el texto bíblico —y, por consiguiente, una tradición «humana»—, sino la disposición voluntaria a transmitir o presentar las enseñanzas cristianas. Por ello:

La tradición que llamamos secundaria perdurará en la Iglesia hasta el fin del mundo; pues mediante esa tradición, las doctrinas que, por medio de los profetas y apóstoles, le fueron confiadas son transmitidas por ella a sus hijos. Por esta razón, la Iglesia es llamada «el fundamento y columna de la verdad» [al margen: 1 Ti 3:15], pero secundariamente después de los apóstoles, quienes, a causa de la tradición primaria, son distinguidos con los títulos de «columnas» y «fundamentos» [al margen: Gá 2:9; Ap 21:14], antes de que esos apelativos fueran atribuidos a la Iglesia.⁴⁵

En un sentido muy semejante, Lucas Trelcatius hijo, quien durante algún tiempo fue colega de Arminio, señaló, a propósito de la continuidad de la tradición, que la «sucesión de la doctrina [...] coincide con las verdaderas y esenciales notas de la Iglesia».⁴⁶

Existe, por tanto, una distinción clara entre esta tradición secundaria válida y las tradiciones humanas del papado. El papa «manda [...] que sus propias interpretaciones de las Escrituras sean abrazadas con una fe exenta de toda duda, [y] que las tradiciones no escritas

⁴⁴ Arminio, *Public Disputation*, III.3.

⁴⁵ Arminio, *Public Disputation*, III.9.

⁴⁶ Trelcatius, *Briefe Institution*, 480.

sean veneradas con un afecto y una reverencia iguales a los debidos a la Palabra escrita de Dios». ⁴⁷ En particular:

Introdujo en la Iglesia muchos dogmas falsos [...] acerca de la insuficiencia de las Escrituras para probar y confirmar toda verdad necesaria y refutar todos los errores sin las tradiciones; que la sujeción de todo ser humano al pontífice romano es necesaria para la salvación; que el pan de la Cena del Señor se transustancia en el cuerpo de Cristo; que en la misa Cristo es ofrecido diariamente por el sacerdote como sacrificio propiciatorio por los pecados de vivos y muertos; que el hombre es justificado ante Dios en parte por la fe y en parte por las obras; que existe un purgatorio, al cual entran las almas de quienes aún no están suficientemente purificados, y del cual son liberadas mediante oraciones, intercesiones, vigiliass, limosnas, indulgencias, etc. ⁴⁸

El papa «es llamado también, con justicia, destructor y subversor de la Iglesia», porque ha añadido «los libros apócrifos y las tradiciones no escritas a las Escrituras proféticas y apostólicas». ⁴⁹

Las implicaciones de estos argumentos acerca de la naturaleza de la tradición quedan claras en la disputación de Arminio «Del poder de la Iglesia para transmitir doctrinas». La cuestión tratada es la tradición o transmisión de la doctrina, no su establecimiento ni su transmisión inicial: esto ya ha sido realizado por Dios y por Cristo. La tarea de la Iglesia es la «dispensación y administración» de lo que ha recibido. ⁵⁰ Como en el caso de la propia Escritura, la transmisión de las enseñanzas consiste tanto en las palabras mismas como en su significado o verdadero sentido. Por consiguiente, la Iglesia tiene dos tareas en la transmisión de la doctrina. Es responsabilidad de la Iglesia presentar las palabras que Dios le ha transmitido sin adición, disminución ni cambio. También es responsabilidad suya explicar, interpretar y aplicar esas enseñanzas, elaborar el significado de las palabras; es decir,

⁴⁷ Arminio, *Public Disputation*, XXI.9.

⁴⁸ Arminio, *Public Disputation*, XXI.10.

⁴⁹ Arminio, *Public Disputation*, XXI.11.

⁵⁰ Arminio, *Private Disputation*, LV.2-3, 5.

crear y desarrollar formulaciones doctrinales fundadas en las palabras que Dios le comunicó originalmente.⁵¹

De manera semejante, haciéndose eco de los argumentos presentes en las obras de los primeros reformadores, Arminio afirma que la Iglesia posee el poder de promulgar leyes o reglas, aunque dentro de ciertos límites definidos.⁵² Existen leyes fundamentales o principales que establecen el reino de Dios, específicamente en materias de fe, esperanza y amor: estas son establecidas por Dios y por Cristo, no por la Iglesia. Existen también, sin embargo, leyes secundarias relativas a «personas, tiempos y lugares», promulgadas en aras del «buen orden» y de la adecuada administración de la Iglesia.⁵³ La Iglesia puede promulgar legítimamente tales leyes, siempre que no aten la conciencia ni «invadan la libertad cristiana».⁵⁴

V. CONCLUSIONES

Tanto en la Reforma temprana como en el desarrollo posterior del pensamiento protestante, la Escritura como norma última de la doctrina —principio que más tarde se resumiría a menudo bajo la rúbrica *sola scriptura*— no constituyó un mandato para separar el protestantismo de la tradición histórica del cristianismo. La doctrina sí suponía un retorno a las enseñanzas de la Escritura y la eliminación de adherencias que habían transformado y, a juicio de los reformadores, distorsionado tanto la doctrina como la práctica. Pero no implicaba perder el vínculo con las verdades del cristianismo tal como se habían expuesto en épocas anteriores de la Iglesia. Diversos autores protestantes —desde William Tyndale y quienes lo siguieron poco después hasta teólogos de finales del siglo xvi y comienzos del xvii, como

⁵¹ Arminio, *Private Disputation*, LV.5-6.

⁵² Cf. Calvino, *Institutes*, IV.viii.1, 8-9; IV.x.8.

⁵³ Arminio, *Private Disputations*, LVI.5-6.

⁵⁴ Arminio, *Private Disputations*, LVI.8.

Arminio y sus contemporáneos— insistieron en distinguir entre la tradición interpretativa válida de la Iglesia, fundada en la Escritura, y un conjunto de adherencias identificables como «tradiciones humanas». Estas tradiciones humanas eran presentadas con frecuencia como transgresiones de la regla petrina según la cual la Escritura no es de interpretación privada; «privada» no se entendía simplemente como la opinión de una sola persona, sino, de manera más amplia, como una opinión puramente humana impuesta a la Iglesia como normativa y vinculante, ya por un individuo como el papa, ya por la jerarquía o el ministerio colectivo de la Iglesia.

William Tyndale, en su controversia con Tomás Moro, formuló la tesis fundamental de que las tradiciones humanas podían errar y apartarse de la norma de la Escritura —y de hecho lo habían hecho—, sin excluir por ello el uso de los aspectos positivos de la tradición anterior. Esta comprensión quedó claramente codificada en diversas confesiones y catecismos tempranos, que reconocían el valor relativo de la tradición eclesial anterior, entendida en sentido amplio como normada por la Escritura e intérprete de ella. Implícitamente, las confesiones y los catecismos también relativizaban su propia autoridad: solo poseían autoridad en cuanto interpretaciones de la revelación bíblica.

Los protestantes que escribieron a finales del siglo xvi y comienzos del xvii llevaron adelante estas concepciones y, a la vez, precisaron sus definiciones. En suma, la *sola scriptura* protestante, correctamente entendida como la identificación de la Escritura con la norma última de la teología, se situaba en la línea de lo que hemos llamado «Tradición I», con la salvedad adicional de que ciertas tradiciones extrabíblicas debían excluirse porque la recta interpretación de la Escritura no las apoyaba e incluso las contradecía. La comprensión positiva de la tradición como labor continua de interpretación fiel y explicación de la enseñanza cristiana permitió a los teólogos protestantes afirmar su catolicidad de acuerdo con la ortodoxia histórica de la Iglesia, de

manera señalada con los Padres de la Iglesia, pero también mediante una recepción crítica del pensamiento medieval. Esta comprensión positiva de la tradición se hizo patente asimismo en el surgimiento y desarrollo, durante los siglos XVI y XVII, de tradiciones protestantes de interpretación bíblica y de teologías fundadas en la exégesis. Al mismo tiempo, las tradiciones humanas, entendidas negativamente como adherencias —incluidas prácticas como las indulgencias y doctrinas como el purgatorio y la transustanciación—, podían descartarse por razones escriturarias sin que ello implicara una repudiación indiscriminada de la tradición «divina» o positiva.

SOBRE EL AUTOR

Richard A. Muller se doctoró en la Universidad de Duke (1976). Es *senior fellow* del Junius Institute for Digital Reformation Research y *scholar in residence* en el Puritan Reformed Theological Seminary. Fue antes P. J. Zondervan Professor of Historical Theology en el Calvin Theological Seminary (1992-2015) y profesor de teología histórica en el Fuller Theological Seminary (1980-1992).

Ha publicado numerosos artículos y libros de referencia sobre la Reforma y la época posterior a la Reforma, entre ellos *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford University Press, 2003); *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Baker Academic, 2008); y, señaladamente, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Baker Academic, 2003).



CATOLICISMO REFORMADO

Una Fe, un Señor, un Bautismo