

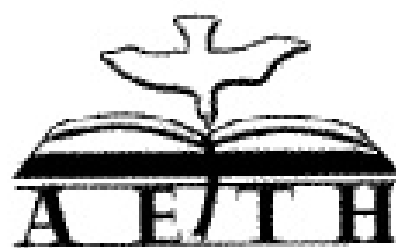
*Introducción a la
Teología*
CRISTIANA

*Justo L. González y
Zaida Maldonado Pérez*

Introducción a la Teología Cristiana



Justo L. González y
Zaida Maldonado Pérez



ABINGDON PRESS / Nashville

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA CRISTIANA

**Este material está disponible gratuitamente,
con la única finalidad de ofrecer lectura edificante
a tod@s aquell@s herman@s que no tienen
los medios económicos para adquirirlo.
Si usted es alguien financieramente privilegiado,
utilice este material para su evaluación,
y, si le gusta, bendiga al autor,
editores y librerías, con la compra del libro.**

adoradordejesucristo@hotmail.com

A menos que se indique de otra manera, las citas bíblicas en este libro son tomadas de la *Santa Biblia: Versión Reina-Valera 1960*, derechos de autor © 1960 Sociedades Bíblicas en América Latina. Otros textos son tomados de *La Biblia de Estudio: Dios Habla Hoy, con Deuterocanónicos*, Versión Popular, derechos de autor © 1994 Sociedades Bíblicas Unidas. Usados con permiso. Todos los derechos reservados.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

González, Justo L.

[Introduction to Christian theology. Spanish] Introducción a la teología cristiana / Justo L. González y Zaida Maldonado Pérez.

p. cm.

Includes bibliographical references.

ISBN 0-687-07427-4 (pbk. : alk. paper)

I. Theology, Doctrinal. I. Maldonado Pérez, Zaida, 1957- II. Title.

BT65.G6618 2003

230--dc21

2003000131

03 04 05 06 07 08 09 10 11 12—12 11 10 9 8 7 6 5 4 3

HECHO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA

Contenido

Prefacio	5
<i>I. ¿Qué es la teología?</i>	7
1.- La función de la teología	8
2.- La teología y la filosofía	15
3.- La teología y las ciencias físicas y naturales	18
4.- La teología y las ciencias sociales y humanas	19
5.- La teología como conocimiento, disciplina y sabiduría ..	22
6.- La teología y la comunidad de fe	24
7.- Los límites de la teología	26
<i>II. ¿Quién es Dios?</i>	29
1.- El conocimiento de Dios	29
2.- Las pruebas de la existencia de Dios	39
3.- La Palabra de Dios	43
4.- El Dios Trino	46
<i>III. ¿Qué es el mundo? ¿Quiénes somos?</i>	51
1.- La doctrina de la creación	51
2.- Creación y ciencia	56
3.- La criatura humana	60
4.- Es ser humano es pecador	65
5.- Nuestra responsabilidad como criaturas de Dios	70
<i>IV. ¿Quién es Jesucristo?</i>	75
1.- La persona de Jesucristo	75
2.- La obra de Jesucristo	81
3.- Dimensiones de la salvación	89

V.	<i>¿Qué es la iglesia?</i>	95
1.-	Imágenes de la iglesia en el Nuevo Testamento	97
2.-	Las marcas o señales de la iglesia	103
VI.	<i>¿Cómo vive la iglesia?</i>	119
1.-	La iglesia vive por la Palabra	120
2.-	La Palabra y los sacramentos	121
VII.	<i>¿Cuál es nuestra esperanza?</i>	139
1.-	La esperanza en busca de entendimiento	141
2.-	Jesucristo es nuestra esperanza	142
3.-	El reino de Dios	144
4.-	La vida eterna	153
	Autores citados	161

Prefacio

Este libro fue escrito a petición de la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH). Esta organización, que recoge en su seno a unas setecientas personas de habla hispana o de origen latino en los Estados Unidos, Canadá y Puerto Rico, se interesa entre otras cosas en proveer materiales para el estudio de las diversas disciplinas teológicas. Lo que se nos pidió fue que preparásemos un texto introductorio que la vez fuera sencillo y académicamente responsable. Este proyecto nos interesó de inmediato, pues en los años que llevamos enseñando teología en diversas instituciones y contextos, todavía no hemos encontrado un libro de texto de carácter introductorio que nos satisfaga.

Lo que nos propusimos, entonces, fue producir un libro que llenase ciertos requisitos que nos parecían necesarios.

1) En primer lugar, el libro debía ser relativamente fácil de entender. Hay muchas introducciones a la teología tan extensas y densas, que no son verdaderamente accesibles a quienes empiezan sus estudios de teología.

2) En segundo lugar, el libro debía estimular el pensamiento más que ofrecer respuestas que los estudiantes pudieran aprenderse de memoria. Ciertamente, uno de los problemas que hemos encontrado en muchos de los libros más sencillos que pretenden ser introducciones a la teología es que ofrecen respuestas ya hechas, tajantes, dogmáticas, sin advertirle al lector que existen otras alternativas.

3) En tercer lugar, el libro debía servir como introducción, no a una teología denominacional particular, sino a la teología que la iglesia universal ha ido forjando a través de los siglos. No era, por tanto, cuestión de expresar *nuestras* opiniones y respuestas, sino

más bien las de los cristianos en general, lo que ha venido a ser la ortodoxia cristiana a través de los siglos. Ciertamente, como nuestro que es, el libro reflejará algo de nuestras predilecciones e inclinaciones teológicas. Sin embargo, hemos tratado, hasta donde hemos podido, de ofrecer vistas amplias y equilibradas más bien que argumentos que prueben *nuestras* ideas.

4) En cuarto lugar, como introducción, el libro debía hacerle ver al estudiante que hay mucho más que estudiar, que apenas ha tocado la superficie. Pero debía hacer esto sin hacerle sentir que no entendía lo que leía, y sin aburrirle a fuerza de complicar las cuestiones.

Un modo en que hemos tratado de hacer esto es usando dos tamaños de letra. Hemos tratado de escribir de tal modo que quien así lo desee puede leer solamente lo que se encuentra en letra de tamaño grande sin perder el hilo del argumento; y quien quiera saber más, puede leer lo que está en letra menor, donde encontrará detalles que le ayudarán en la continuación de sus estudios. Además, hemos incluido al final del libro un «elenco» en el que se dice algo de cada uno de los teólogos mencionados, de modo que el lector o lectora pueda colocarlos en su contexto y saber algo más acerca de ellos.

El lector o lectora fácilmente comprenderá que no es fácil alcanzar en un solo libro todas las metas que nos hemos propuesto. Empero si logramos solamente despertar su apetito hacia los estudios teológicos, y mostrarle que la fe se enriquece y se define en el curso de tales estudios, daremos nuestros esfuerzos por bien compensados.

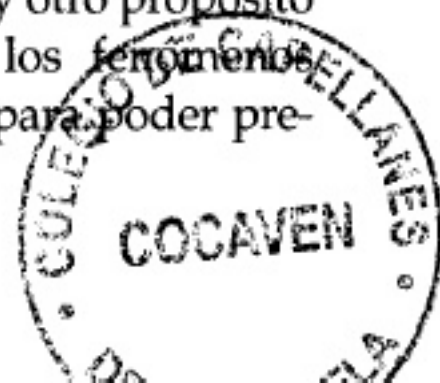
I. ¿Qué es la teología?

Cuando preguntamos «¿qué es la teología?», la respuesta más común e inmediata es ir a las raíces de la palabra. Decimos entonces que «teología» viene de dos raíces griegas: «theos», que significa «Dios», y «logos», que significa «estudio, razón o tratado». En conclusión, la teología es la disciplina que estudia a Dios. Eso es lo que dicen muchos manuales introductorios, y hasta cierto punto es correcto.

Empero la realidad es que cuando afirmamos que la teología es «la disciplina que estudia a Dios» no hemos dicho gran cosa. Cada disciplina define su método en base al objeto de su estudio. Así, por ejemplo, la física se basa en la observación del modo en que los cuerpos físicos se comportan, y la astronomía se basa en la observación de los movimientos de los cuerpos siderales. En cambio, la matemática es una disciplina abstracta, que no requiere la observación de cosa alguna, sino solamente de cantidades aritméticas, formas geométricas, etc. La historia no puede observar directamente los acontecimientos de que se ocupa, y por tanto estudia los documentos, restos arqueológicos y otros indicios que dan testimonio de esos acontecimientos. En resumen, cada disciplina tiene su método propio, y ese método tiene que concordar, en algún modo, con el tema u objeto de su estudio.

Llevando esto al campo de la teología, vemos entonces que no basta con decir que es «la disciplina que estudia a Dios», sino que es necesario tomar en cuenta quién es este Dios a quien la teología estudia, y cómo le conocemos. Sobre esto trataremos en el próximo capítulo, aunque podemos adelantar que a Dios le conocemos por su revelación, lo cual es de suma importancia para la teología.

Pero hay más. Los métodos que cada disciplina emplea tienen mucho que ver con sus propósitos. Muchas disciplinas tienen a la vez un propósito puramente intelectual o cognitivo, y otro propósito práctico. La meteorología, por ejemplo, estudia los fenómenos atmosféricos para entenderlos mejor, pero también para poder pre-



decirlos y así ayudarnos a prepararnos mejor frente a las tormentas, las sequías, etc. La historia, que frecuentemente se presenta a sí misma como el estudio desinteresado de los acontecimientos pasados, en realidad tiene también el propósito de entender e interpretar el presente, y de señalar pautas hacia el futuro. Hasta la astronomía, que se dedica a estudiar cuerpos lejanos, tiene también el propósito de ayudarnos a entender las mareas, la radiación, las tormentas solares y su impacto en las transmisiones radiales y otros fenómenos.

De igual modo, cuando nos preguntamos «¿qué es la teología?», nos estamos preguntando para qué sirve, cuál o cuáles han de ser sus propósitos.

Por todo esto, en el resto de este capítulo empezaremos preguntándonos cuál es el propósito de la teología, para luego pasar a otros temas que nos ayudarán a entender qué es la teología, y cómo se hace teología.

1. La función de la teología

A través de la historia quienes se han dedicado a las labores teológicas han concebido su tarea de muchas maneras diferentes.

a) La teología como explicación de la realidad

Entre paganos fue en este sentido que primero se utilizó el término «teología», siglos antes del advenimiento de Jesucristo. Así, los antiguos griegos llamaban «teólogos» a los poetas y otros autores que explicaban el origen de las cosas mediante mitos acerca de los dioses. En la iglesia cristiana, a veces la teología se ha entendido como explicación de la realidad, frecuentemente con funestas consecuencias. Así, por ejemplo, cuando Galileo primero sugirió que el Sol no daba vueltas alrededor de la Tierra, como se pensaba entonces, sino al contrario, las autoridades eclesiásticas lo condenaron, porque su explicación de la realidad no coincidía con la que daban los «teólogos».

Aunque en cierto sentido la fe cristiana —y por tanto también la teología— sí nos ofrece una explicación de la realidad, lo que nos da no es tanto una explicación de cómo las cosas funcionan, o de cómo se formaron, sino más bien de su lugar en los propósitos de Dios. Como veremos más adelante, confundir estas dos cosas es

confundir la teología con las ciencias físicas. Cuando hacemos tal cosa, corremos el riesgo de supeditar la fe cristiana a las vicisitudes y nuevos descubrimientos de esas ciencias.

El ejemplo de Galileo nos alerta acerca de los peligros que conlleva este modo de entender la teología. Si la teología es la explicación de cómo funciona la realidad, toda otra disciplina tiene que sujetarse a ella. Por eso se decía en la Edad Media que la teología era «la reina de las ciencias». Algunos teólogos insistían en que la Tierra era el centro físico del universo, porque Josué 10:13 dice que «el sol se detuvo, y la luna se paró». Luego, ningún astrónomo tenía derecho a afirmar lo contrario, y Galileo fue condenado por ello. Hoy sabemos que Galileo tenía razón. Por tanto, hay que cuidarse de cualquier teología o interpretación de la Biblia que pretendan explicar cómo son las cosas, cómo funcionan, etc. La teología sí afirma que todo cuanto existe es creación de Dios, y que todo tiene un lugar en el plan de Dios. Empero, cómo funcionan esas cosas es de la incumbencia de otras disciplinas, y no de la teología.

Quizá el punto en que más se ve este peligro en el día de hoy está en leer las historias del Génesis, como una explicación científica del origen de las cosas. Esa lectura del Génesis, como una historia literal del origen de las cosas, choca no solamente con las teorías científicas de hoy —que a fin de cuentas no son más que teorías— sino con el mismo Génesis. Así, por ejemplo, en Génesis 1 Dios primero crea a los animales y por último al ser humano, mientras que en Génesis 2 el orden es todo lo contrario. Si tomamos las historias del Génesis como descripción científica, nos veremos abocados a la necesidad de decir que el Génesis se contradice.

b) La teología como sistematización de la doctrina cristiana

Desde fecha muy temprana en la historia de la iglesia, se vio la necesidad de sistematizar la fe cristiana, o al menos sus puntos esenciales. Ya a mediados del siglo segundo, había lo que se llamaba la «regla de la fe», que era una breve lista de esos puntos esenciales, con especial énfasis en los que algunos negaban.

Hacia fines de ese mismo siglo, y principios del tercero, el gran sistematizador de la fe cristiana fue Orígenes, cuya obra *Acerca de los primeros principios* cubre todos los puntos esenciales de la fe cristiana, desde las doctrinas de Dios y de la creación, hasta la escatología. A partir de entonces, se han escrito cientos de obras de «teología sistemática», cuyo propósito es precisamente presentar la doctrina cristiana como un todo ordenado y coherente.

Esta función de la teología es importante, aunque no deja de tener sus peligros. Como sistematización de la doctrina cristiana, puede servir de punto de referencia sobre la cual juzgar cualquier doctrina o idea que alguien sugiera. Era así que la iglesia antigua usaba la «regla de fe». Así, por ejemplo, si alguien sugería que alguna cosa no era creación de Dios, sino del Diablo, era fácil responderle de inmediato que la regla de fe afirmaba que Dios es «creador del cielo y de la tierra», o «creador de todas las cosas, visibles e invisibles». Lo mismo si alguien negaba la vida eterna, la encarnación de Jesucristo u otras doctrinas.

La misma función puede tener la teología para nosotros hoy. Si en medio de un estudio bíblico alguien sugiere la interpretación de un texto que contradice el mensaje de todo el resto de la Biblia, y de antemano nos hemos preparado estudiando la teología, ese conocimiento teológico nos ayudará a reconocer el error de lo que se propone, y a ver si es posible interpretar el texto de otra manera.

Este modo de entender y de emplear la teología tiene también sus peligros. El más importante de ellos está en que al querer sistematizarlo todo y clasificarlo todo, le demos a nuestro sistema una autoridad que no debe tener.

Este fue el gran peligro de la teología en el siglo 19, contra el cual el teólogo luterano danés Søren Kierkegaard dijo que el ser humano existente, por el hecho mismo de existir, es decir, de estar en el tiempo y en el espacio, no puede jamás sistematizar toda la realidad. Dice él: «¿Quiere decir esto que no haya tal sistema? En modo alguno. Toda la realidad es un sistema para Dios; pero nunca para nosotros.»

Un ejemplo de esto lo vemos en el modo en que el teólogo calvinista Jerónimo Zanchi, a fines del siglo 16, intentó probar la doctrina de la predestinación. Según Zanchi, puesto que Dios es omnipotente y omnisciente — es decir, lo puede todo y lo sabe todo — Dios sabe y determina todo lo que ha de acontecer, y no hay tal cosa como libertad humana. Lo que Zanchi ha hecho con tal argumento es pretender que Dios tiene que ajustarse a nuestra comprensión de la omnisciencia y de la omnipotencia. Pero lo cierto es que, si Dios es de veras omnipotente, Dios no tiene por qué ajustarse a los argumentos de Zanchi ni de cualquier otro teólogo. Si Dios es verdaderamente omnisciente, bien sabrá cómo permitir que exista la libertad humana, aun cuando el «sistema» de Zanchi no dé lugar a ella.

Otro peligro de la excesiva sistematización de la teología es que el mensaje y la obra de Dios parezcan reducirse a los tres o cuatro puntos del sis-

tema. Esto sucede, por ejemplo, cuando reducimos el mensaje de la Biblia a un «plan de salvación» en tres, cuatro, o doce puntos, y tal parece que basta con conocer esos puntos, de tal modo que la Biblia sale sobrando.

*c) La teología como defensa de la fe
y como puente hacia los no creyentes*

Desde fecha muy temprana se vio la necesidad de defender la fe frente a quienes la criticaban, así como de preparar el camino para que los no creyentes pudiesen acercarse al evangelio. Así, por ejemplo, cuando la iglesia cristiana comenzó su predicación en medio del Imperio Romano y de su cultura grecorromana, había quienes se burlaban de los cristianos porque no tenían dioses visibles. Algunos hasta les llamaban «ateos» por esa misma razón. Frente a tales críticas y acusaciones, algunos líderes intelectuales del cristianismo comenzaron a buscar puentes entre su fe y la cultura circundante. Uno de esos puentes lo encontraron en lo que algunos de los más distinguidos filósofos de la antigüedad —especialmente Platón— habían dicho acerca del Ser Supremo. Según esos filósofos, por encima de todos los seres visibles ha de haber un primer Ser, infinito e inmutable, del cual todos los demás seres derivan la existencia. Uniendo esa antigua aseveración filosófica a la doctrina cristiana, esos antiguos teólogos cristianos —personajes como Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes— afirmaron que el mismo Ser a quien los cristianos llamaban «Dios» o «Padre» era el que los antiguos filósofos habían llamado Ser Supremo, Belleza Suprema, Bondad Suprema, Primer Motor, etc. De ese modo mostraban que la fe cristiana no era tan irracional como se decía, y que los cristianos, lejos de ser «ateos», adoraban a un Ser por encima de todos los supuestos dioses de los paganos.

Esto es lo que se conoce como la «función apologética» de la teología. En este contexto, «apología» quiere decir «defensa». Por eso, aquellos primeros autores que escribieron obras de este tipo reciben el nombre de «Apologistas» o «Apologetas». Y por ello la teología que se dedica a este tipo de tarea recibe el nombre de «Teología Apologética», o sencillamente «Apologética».

Indudablemente, esta tarea es importante y valiosa. Por ejemplo, de no haber sido por aquellos primeros apologistas del siglo segundo, y por quie-

nes continuaron su tarea en los siglos tercero y cuarto, el cristianismo no hubiera podido entrar en diálogo con la cultura circundante. Ciertamente, en el libro de Hechos vemos primero a Pedro, luego a Esteban, y por último a Pablo, todos judíos, defendiendo la fe cristiana frente a otros judíos que no la aceptaban. En el día de hoy, puesto que hay tantos argumentos contra la fe cristiana, es necesario refutarlos, si no necesariamente para probar la verdad de esa fe, al menos para quitar los obstáculos falsos que se colocan en el camino a ella. Así, por ejemplo, la teología en su función apologética puede ayudarnos a refutar los argumentos de los ateos, que pretenden que es imposible creer en Dios.

Por otra parte, sin embargo, la teología como apologética presenta también sus peligros. Sobre esto volveremos en otro capítulo al tratar sobre las «pruebas» de la existencia de Dios. En todo caso, parte del peligro está en que el argumento apologético es como un puente en que el tráfico fluye en ambas direcciones: no solamente sirve para convencer a los no creyentes, sino que también puede convencer a los creyentes, torciendo el contenido de su fe.

El ejemplo más claro de esto lo vemos en los argumentos de los «apologistas» del siglo segundo a quienes ya nos hemos referido, y el modo en que su pensamiento ha impactado la doctrina de Dios. Cuando esos apologistas se enfrentaron a la cultura grecorromana, se vieron en la necesidad de defender su fe en un Dios único e invisible, cuando en esa cultura los dioses eran muchos, y se les veía en las estatuas que se colocaban en los templos. Para responder a esas críticas, los apologistas acudieron a los escritos de Platón en que se hablaba de un Ser Supremo, y dijeron que ése era el Dios de los cristianos. El gran valor de tal argumento estaba en que lograba, para la proclamación de la fe, el apoyo de uno de los más respetados pensadores de la antigüedad, Platón. El gran peligro estaba en que los cristianos llegasen a pensar —como en efecto lo hicieron— que el modo en que Platón habla del Ser Supremo es mejor o más exacto que el modo en que la Biblia habla de Dios. A consecuencia de esto, buena parte de la teología cristiana comenzó a concebir a Dios como un ser impersonal, impasible, apartado de las realidades humanas, y por tanto muy distinto del Dios de Israel y de Jesucristo, quien se involucra en la historia humana, sufre con quienes sufren, y responde a las oraciones.

d) La teología como crítica de la vida y de la proclamación de la iglesia

Otro modo de entender la función de la teología es verla como una crítica de la vida y de la proclamación de la iglesia a la luz del

Evangelio. La iglesia tiene la encomienda de proclamar el Evangelio, y de vivirlo. Es una tarea a la que nos enfrentamos conociendo nuestra incapacidad para ella. Como seres humanos y pecadores, nuestras palabras siempre distan mucho de ser Palabra de Dios. Como institución humana, la iglesia lleva también el sello de la falibilidad y del pecado humanos. Es sólo por la gracia de Dios que nuestras palabras pueden llevar Palabra de Dios. Es sólo por la gracia de Dios que nuestras acciones pueden señalar hacia los propósitos de Dios. Es sólo por la gracia de Dios que la proclamación de la iglesia puede ser proclamación de la Palabra de Dios, y que la organización y las acciones de la iglesia pueden ser señal del Reino.

No obstante nuestra falibilidad y nuestra constante dependencia de la gracia de Dios, tenemos la obligación de hacer todo cuanto esté a nuestro alcance para que nuestras palabras y nuestras acciones sean reflejo de la Palabra y de los propósitos de Dios. Esa es la función de la teología como crítica de la proclamación y de la vida de la iglesia.

Como crítica de la proclamación de la iglesia, la teología examina lo que la iglesia dice, y lo juzga y corrige a la luz del evangelio, no para criticarlo en el sentido negativo de la palabra, sino para que se ajuste mejor a ese evangelio. Así, por ejemplo, la teología puede ser uno de los criterios que le aplicamos a nuestros sermones, a nuestras lecciones y a nuestros escritos, para asegurarnos de que —en la medida en que nos es dado a los humanos— nuestras palabras sean fieles al evangelio.

Como crítica de la vida de la iglesia, la teología examina lo que la iglesia hace y cómo se organiza, y lo juzga a la luz del evangelio, no para criticarlo, sino para que se ajuste mejor a lo que la iglesia misma proclama. Por ejemplo, al preparar el presupuesto de la iglesia, o al determinar sus estructuras y sistemas de gobierno, es importante que nos preguntemos, «¿Cómo refleja esto el evangelio de Jesucristo?» La función de la teología como crítica de la vida de la iglesia es precisamente esa.

El teólogo del siglo 20 que más se destacó por este entendimiento de la teología fue el alemán Karl Barth. Barth vivió en un momento en que la teología se había vuelto una serie de sistemas intelectuales y doctrinales con gran valor apologético, y que hacían que el cristianismo apareciese como algo muy aceptable, pero que decían poco acerca de la vida y misión de la iglesia. Especialmente cuando el nazismo comenzó a cobrar fuerza, y

muchos cristianos se dejaron llevar por él y comenzaron a predicarlo desde el púlpito, y cuando la mayor parte de la iglesia alemana se mostró incapaz de resistirlo, Barth vio la necesidad de insistir en la función de la teología como crítica de la vida y proclamación de la iglesia. La iglesia que proclamaba y sostenía las doctrinas nazis debía someterse a la crítica de la teología, que le mostraba que no era fiel al evangelio que decía proclamar.

En nuestros días, esta función crítica de la teología sigue siendo necesaria. Por ejemplo, cuando la iglesia y los cristianos parecen desentenderse de los pobres, o cuando parecen decir que todo lo que importa es el «éxito» que logremos en esta vida, o que la fe cristiana lleva a la «prosperidad», o cuando parecen capitular ante las doctrinas de moda, la teología ha de llamarles a una nueva obediencia al evangelio.

El punto débil de la teología así entendida es que corre el peligro de volverse demasiado eclesiocéntrica. Si la función de la teología está en criticar la vida y proclamación de la iglesia, ¿no tiene nada que decirles a quienes no son parte de esa iglesia? En sus peores manifestaciones, este tipo de teología se vuelve un diálogo entre teólogos, o si no, entre cristianos, y como si el resto del mundo no existiera. Naturalmente, en tales casos lo que sucede es que nos hemos olvidado de que aquello que la teología ha de criticar es la *proclamación* de la iglesia; es decir, su encuentro con el resto del mundo. Si la teología no llama a la iglesia a ese encuentro, posiblemente ella misma necesita de la misma crítica que se supone sea su propia función.

e) La teología como contemplación

Un modo de entender la función de la teología, que fue muy común en la antigüedad pero que la modernidad parece haber olvidado, es la teología como contemplación. Cuando se decía que alguien era «teólogo», frecuentemente lo que se quería decir era lo que hoy entendemos por «místico». Por eso, desde fecha bien temprana, se dio en llamar al autor del Apocalipsis «Juan el teólogo». Por eso el título de «teólogo» se reservó en la antigüedad para aquellos autores que se destacaban por su espíritu contemplativo.

El valor de este énfasis en la «contemplación», como parte esencial de la teología, está en que contrarresta la tendencia moderna a pensar que la teología es una disciplina como otra cualquiera, y que para dedicarse a ella basta con estudiarla. Al hablar de teología como «contemplación», se subraya el carácter devocional de la teología, de una disciplina que, por así decir, no se ha de hacer solamente sentado ante un escritorio, sino también de rodillas ante un altar. Es por esto que en el siglo 4 Gregorio Nacianceno, uno de los primeros autores en discutir qué es la teología, dice que uno de

¿Qué es la teología?

los primeros pasos del teólogo ha de ser «pulir su propio ser teológico hasta que brille como una estatua».

Por otra parte, el peligro de este modo de entender la teología, sobre todo en nuestros tiempos tan individualistas, es que caigamos presa de las visiones privadas. En tal caso, basta con que alguien diga que tuvo una visión para que se le dé autoridad teológica. Aunque no cabe duda del valor y la veracidad de ciertas visiones, también es cierto que a través de toda su historia la iglesia se ha visto en la necesidad de cuidarse de las supuestas «visiones» de individuos que pretenden tener revelaciones privadas, y que a la postre contradicen buena parte del evangelio. Posiblemente aquí, como en otros casos, sea bueno recordar lo que decimos más adelante acerca de la relación entre la teología y la comunidad de fe.

En resumen, la teología y su función pueden entenderse de varios modos. La mayoría de éstos no se contradicen entre sí, sino que se complementan. Posiblemente, dada la situación en nuestras iglesias, deberíamos darle prioridad a la teología como crítica de la vida y de la proclamación de la iglesia, aunque dándole también lugar a la teología como sistematización de la doctrina, como puente hacia los no creyentes, y como contemplación. Lo que todo esto implica irá viéndose en el curso de las páginas que siguen.

2. La teología y la filosofía

Por toda una serie de razones, a través de la historia de la iglesia ha existido una relación estrecha entre la teología y la filosofía. Tanto es así, que en algunas tradiciones cristianas se exige el estudio de la filosofía como requisito previo a los estudios teológicos. Esa relación tradicional entre ambas disciplinas se debe a varias razones: (1) El tema de estudio de ambas parece ser el mismo. Tanto la teología como algunas escuelas filosóficas tratan acerca del sentido de la vida, los valores éticos, las realidades últimas, etc. (2) Ambas parecen ser disciplinas relativamente abstractas. (3) La filosofía parece ser una introducción ideal a la teología. Por otra parte, hay razones para pensar que la filosofía puede llevar a la teología por caminos errados, y que por tanto es mejor separar las dos disciplinas.

El modo en que veamos la relación entre la filosofía y la teología es en sí mismo una cuestión teológica, pues depende de nuestra teología. Por ello, a través de la historia de la iglesia han existido diversas posturas respecto a la filosofía y su lugar en la teología:

desde quienes ven las dos disciplinas como enemigas hasta quienes las ven como aliadas.

a) La oposición entre ambas disciplinas

En la antigüedad hubo —como los hay hoy— muchos que pensaban que lo único que la filosofía podía aportar a la vida de la iglesia era el error.

El más notable de quienes sostuvieron esa posición fue Tertuliano, quien vivió en el norte de África a fines del siglo 2 y principios del 3. Tertuliano estaba preocupado por las muchas doctrinas que circulaban en su tiempo, particularmente las de los gnósticos y las de Marción, que contradecían aspectos esenciales del evangelio. Había quien sostenía que solamente la realidad espiritual era buena, y que por tanto Dios no era el creador del mundo físico. Había quien negaba la realidad del cuerpo físico de Jesús. Había quien decía que el amor de Dios era tal que Dios nunca juzga ni castiga. Tertuliano estaba convencido de que el origen de todos estos errores estaba en la filosofía. Por tanto, refiriéndose a Atenas y a su Academia como símbolos de la filosofía, Tertuliano declaraba: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué la Academia con la Iglesia?»

En otras épocas, otros teólogos han sostenido posiciones semejantes. En el siglo 20, Karl Barth, a quien ya hemos mencionado, rechazó el uso de la filosofía en la teología. Esto se debió en parte a que, en las generaciones inmediatamente anteriores, varios pensadores alemanes habían producido sistemas en los que la teología y la filosofía se confundían. Y se debió también a que, en vista de su entendimiento de la teología y su función, Barth pensaba que la teología debía ser una disciplina autónoma, que en nada dependiera de la filosofía o de cualquier otra disciplina.

b) La coincidencia entre ambas disciplinas

Repetidamente ha habido teólogos que han insistido en que, puesto que la verdad es una, la filosofía y la teología a fin de cuentas dicen lo mismo (o casi lo mismo). Típicamente, tales teólogos toman la filosofía del momento y tratan de mostrar que coincide con la fe cristiana.

Tal fue, por ejemplo, la postura de Orígenes en el siglo 3 respecto al platonismo, la de Juan Escoto Erigena en el siglo 9 respecto al neoplatonismo, la de Hegel y los hegelianos en el 19, y en el siglo 20 la de Rudolf Bultmann respecto al existencialismo.

c) El escalonamiento entre ambas disciplinas

La tercera postura que ha sido común entre teólogos cristianos se coloca entre los dos extremos que acabamos de ver. Esta tercera opción es la de escalonar la filosofía y la teología, de modo que la primera parece servir de introducción a la última.

Como ejemplos de dos modos en los que tal escalonamiento se entiende y justifica, podemos tomar a Justino Mártir y a Tomás de Aquino.

Justino Mártir fue el principal de los apologistas del siglo 2. En su *Apología*, se impuso la tarea de mostrar cómo y por qué el cristianismo podía reclamar para sí lo mejor de la filosofía antigua. Esto lo hizo en base a la doctrina del «logos» o «Verbo». Los filósofos griegos explicaban que si la mente humana puede entender el universo, esto se debe a que hay un principio común de racionalidad, el «logos». Todo cuanto los humanos saben, lo saben por este logos, que les inspira ese conocimiento. Pues bien, puesto que el cuarto Evangelio dice que en Jesús el logos o Verbo de Dios se hizo carne, Justino argumenta que todo cuanto cualquier ser humano ha sabido, lo ha sabido por inspiración del mismo Verbo que se encarnó en Jesús. Luego, los cristianos pueden apropiarse de todo lo que los filósofos supieron, que no es sino revelación del mismo logos o Verbo. Empero, puesto que los cristianos han visto al Verbo encarnado, su conocimiento es superior al de los filósofos.

Este uso de la doctrina del logos o Verbo ha sido frecuente entre teólogos de todas las épocas. En los siglos cuarto y quinto, Agustín empleó la doctrina del Verbo para explicar todo el conocimiento humano. Y en el 13, Buenaventura escribió un tratado bajo el título de *Cristo, maestro único de todos*, en el que declara que «la luz de la mente creada [es decir, humana] no basta para entender cosa alguna sin la luz del Verbo eterno».

Tomás de Aquino vivió en el siglo 13, cuando la filosofía aristotélica empezaba a abrirse paso en Europa occidental. Tomás insiste en que la verdad es una, y que por tanto el conocimiento adquirido por la filosofía no puede contradecir al de la teología. Su postura podría diagramarse diciendo que la filosofía, por medio de la razón, asciende hacia la verdad, mientras que en la teología la verdad descende por medio de la revelación. Esto quiere decir que la verdad teológica es más segura que la filosófica, y que por tanto, cuando ambas parezcan contradecirse, hay que concluir que la razón filosófica ha errado. Pero también quiere decir que la filosofía, por cuanto procede en base a la razón, produce un entendimiento de la verdad más profundo que el de la teología. Hay ciertas verdades, como la doctrina de la Trinidad, que sólo pueden conocerse por revelación, y que por tanto son de incumbencia exclusiva de la teología. Hay otras que no son necesarias para la salvación, que por tanto no son reveladas. Empero hay otras, como la exis-

tencia de Dios, que aunque pueden conocerse por la razón son necesarias para la salvación. Tales verdades Dios las ha revelado, para que la salvación de las personas no dependa de su inteligencia.

En cierta medida, el modo en que concebamos la función de la teología determina el modo en que concebamos su relación con la filosofía. Si la teología es ante todo explicación de la realidad, es fácil confundirla con la filosofía, que es una de esas explicaciones. Esto fue lo que sucedió, por ejemplo, cuando la filosofía de Hegel pareció haber desarrollado un sistema que explicaba toda la realidad, y los teólogos que la siguieron difícilmente lograron distinguir entre ese sistema y la teología cristiana. Si la teología es ante todo apología, la filosofía cobra especial importancia, pues se vuelve el puente para convencer a los no creyentes de la verdad de la fe cristiana. Si la teología es ante todo crítica de la vida y de la proclamación de la iglesia, la filosofía no es más que uno de los muchos elementos del mundo en el cual la iglesia vive y donde tiene lugar su proclamación.

3. La teología y las ciencias físicas y naturales

A partir del siglo 15, hubo en el mundo occidental toda una serie de descubrimientos que revolucionaron el modo en que se concebía el universo. Ya no era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra. Ya el mundo no se limitaba a tres partes, que antes se habían visto como un reflejo de la Trinidad: Europa, Asia y África. Ahora se comenzó a entender la enfermedad de un modo diferente, con el descubrimiento de microbios, hormonas y genes. Desde los espacios interatómicos a los espacios interestelares, las ciencias naturales —la zoología, la biología, la física, la astronomía, y otras— nos abrieron el horizonte y revolucionaron nuestro universo.

Esto frecuentemente trajo conflictos con la teología, sobre todo con aquella teología que se veía a sí misma como interpretación de la realidad. Si, por ejemplo, la teología «sabe» que el Sol y todos los astros giran alrededor de la Tierra, tendrá que oponerse a las nuevas concepciones astronómicas. Si «sabe» que las enfermedades se deben únicamente a demonios, no podrá aceptar la medicina moderna. Si «sabe» que Dios hizo al mundo en exactamente seis

días, no podrá entender ni aceptar los descubrimientos de la paleontología.

Luego, el modo en que veamos la relación entre la teología y las ciencias naturales dependerá del modo en que veamos la función de la teología. Si es descripción de la realidad, el conflicto con las ciencias naturales será inevitable. Si es sistematización de la doctrina cristiana, defensa de la fe, o crítica de la proclamación de la iglesia, tal conflicto será diferente, o no existirá del todo.

Es importante señalar, sin embargo, que la teología sí se interesa en las realidades físicas que las ciencias naturales estudian. Doctrinas tales como la creación, la encarnación y otras indican que Dios sí se interesa en el universo físico y en el cuerpo humano. Por tanto, la teología también ha de interesarse en ese universo, y de tomar en cuenta lo que las ciencias físicas y naturales nos dicen acerca de él.

Una frase tradicional que se usó por largo tiempo para expresar la relación entre la teología y las demás disciplinas es que *la teología es la reina de las ciencias*. Esto se justificaba afirmando que, puesto que la teología se ocupa de Dios, quien reina sobre el universo, la teología ha de reinar sobre todas las ciencias que se ocupan de las criaturas. Naturalmente, tal entendimiento de la teología ha sido parte de los conflictos mencionados arriba. Empero si recordamos que Dios reina sobre las criaturas, no como un tirano, sino como Dios de amor, y que su reinado se manifiesta sobre todo en la cruz, tenemos que decir que, si en efecto la teología tiene algún reinado, lo tendrá sola y únicamente en cuanto se ponga al servicio de todas las demás ciencias.

4. La teología y las ciencias sociales y humanas

Durante el siglo 19, y especialmente durante el 20, se desarrollaron varias disciplinas relativamente nuevas, o que al menos no habían alcanzado antes la categoría de ciencias. La antropología, la psicología, la sociología y la economía, por ejemplo, aunque tienen antecedentes en épocas anteriores, han cobrado impulso en tiempos más recientes. Esto a su vez plantea la pregunta de la relación entre tales disciplinas y la teología.

Por algún tiempo se pensó que esas disciplinas no eran en modo alguno de la incumbencia de la teología. Después de todo, la teología —al igual que la filosofía— trata acerca de verdades eternas, y

las verdades de estas otras disciplinas son, en el mejor de los casos, pasajeras y circunstanciales.

Empero estas disciplinas y sus estudios sí tienen que ver con la teología, al menos por dos razones:

a) A la teología le interesa la realidad humana

Si la teología se interesase solamente en la naturaleza de Dios, posiblemente podría desentenderse de las ciencias sociales. Empero si la teología tiene que ver con la vida y con la proclamación de la iglesia, y si ésta tiene que llevar a cabo su proclamación en un contexto humano, estas ciencias se vuelven en extremo importantes. Para entender el contexto en el cual la iglesia vive y proclama, así como para entender a la iglesia misma, las ciencias sociales y humanas son imprescindibles.

Pero hay más. En su tarea de juzgar la proclamación y la vida de la iglesia a la luz del evangelio, la teología ha señalado repetidamente que la iglesia no puede olvidarse de las dimensiones humanas, económicas y sociales del mensaje bíblico. En la Biblia, por ejemplo, se le ordena repetidamente al pueblo de Dios que se ocupe de personas desamparadas tales como las viudas, los huérfanos, los extranjeros y los pobres (Ex. 22:21-23; 23:9; Lv. 19:9-10; 23:22; Dt. 14:29; 24:17-22; 27:19; Is. 1:17; Jer. 7:6; 22:3; Ez. 22:7, 29; Zac. 7:10; Mal. 3:5; Mc. 12:40; Lc. 20:47; Stg. 1:17). Lo que es más, esto no es únicamente cuestión de ética, sino que refleja el carácter mismo de Dios, quien se ocupa de los desamparados (Dt. 11:17-19; Sal. 10:14, 18; 68:5-6). Lo que todo esto quiere decir es que si la teología ha de llamar a la iglesia a la obediencia tiene que entender todo cuanto le sea posible en cuanto a la realidad humana de que la iglesia participa y a la cual tiene que responder.

b) Las condiciones sociales y humanas afectan a la teología

Uno de los resultados del desarrollo de todas estas ciencias es que hoy comprendemos mucho más que antes hasta qué punto nuestra perspectiva y condición afectan lo que vemos y cómo lo vemos. Por ejemplo, gracias a la sicología ahora sabemos algo del modo en que realidades inconscientes y subconscientes afectan el modo en que pensamos y sentimos. La sociología nos dice así-

mismo que el modo en que vemos las cosas depende en mucho de nuestras circunstancias sociales.

Lo que todo esto implica es que los teólogos no pueden ya hablar como si fuesen espíritus desencarnados, sino que tienen que tomar en cuenta sus circunstancias sociales, así como las de la iglesia y las de la humanidad en general. Las ciencias sociales y humanas nos ayudan a alcanzar esa comprensión.

La modernidad se caracteriza por su énfasis en la objetividad científica. Su ideal es el experimento en el que el científico no interviene sino para observar lo que ocurre. En la postmodernidad se afirma que ese mismo científico, al diseñar su experimento y al decidir qué ha de investigar y qué no, está interviniendo en el resultado. No hay tal cosa como un experimento totalmente objetivo.

Lo que esto implica para la teología es que el teólogo también interviene en lo que ve y dice, y que esa intervención tiene mucho que ver con sus circunstancias sociales, culturales y demás. Toda lectura de la Biblia es necesariamente una interpretación. El texto bíblico mismo es una interpretación de la experiencia del autor y del pueblo de Dios. Si su propia interpretación refleja las circunstancias del teólogo, lo menos que éste puede hacer es conocer y comprender esas circunstancias. Además, puesto que quienes le escuchan o lean también lo harán desde sus propias perspectivas, el teólogo tiene que comprender esas perspectivas. Luego, precisamente a fin de ser lo más fiel que le sea posible, el teólogo tiene que tomar en cuenta lo que las ciencias sociales y humanas le dicen acerca de sí mismo, de la iglesia, y de la sociedad.

Hablar de «perspectivas» no implica caer en un relativismo absoluto. Para entender esto podemos pensar en un paisaje. El paisaje está ahí, es objetivo. Pero cada observador lo ve desde su propia perspectiva. Quien pretenda ver el paisaje y describirlo sin perspectiva alguna, o con una perspectiva universal, se engaña a sí mismo y engaña a los demás. ¿Quiere esto decir que el paisaje no es real? Ciertamente no. Lo que sí quiere decir es que el paisaje se nos da siempre desde una perspectiva. De igual modo, la revelación de Dios es real y firme; pero siempre la recibimos desde donde estamos, y la interpretamos desde donde estamos.

En tal situación, para entender el paisaje lo mejor posible, lo que tenemos que hacer es compartir nuestras perspectivas y experiencias con otros observadores. Esto se relaciona con el carácter comunitario de la teología, sobre el que volveremos más adelante.

5. La teología como conocimiento, disciplina y sabiduría

Sin lugar a dudas, la teología requiere conocimiento. Aun en sus niveles más rudimentarios, requiere conocimiento de la Biblia, de la iglesia y de la realidad humana. Naturalmente, cada uno de estos conocimientos puede profundizarse. Por ejemplo, el conocimiento de la Biblia se profundiza mediante el estudio de los idiomas en que fue escrita originalmente, para así no tener que depender de traducciones. Se profundiza también mediante el conocimiento de la geografía de las tierras bíblicas, de la historia de Israel, y de las costumbres y tradiciones de las culturas semíticas y grecorromanas; y se profundiza mediante el conocimiento de los géneros literarios y las formas en que se producía la literatura en la antigüedad. El conocimiento de la iglesia, aunque es parte natural de la experiencia de todo creyente, puede también profundizarse mediante el estudio de la historia de la iglesia, de la sociología de la religión, etc. El conocimiento de la sociedad, que también todos tenemos por cuanto somos parte de ella, se profundiza mediante las ciencias sociales que acabamos de discutir. Esas ciencias, además, nos ayudan a entender la perspectiva desde la cual leemos el texto; si, por ejemplo, lo leemos desde una posición de poder o de dependencia.

Por todas estas razones, la teología requiere conocimiento; pero no se limita a eso. Es importante recalcarlo, porque la modernidad ha subrayado tanto la importancia del conocimiento, que ha perdido de vista las otras dimensiones de la teología, como disciplina y como sabiduría.

La teología es una disciplina. Esta palabra se usa en dos sentidos, y ambos se aplican a la teología. En uno de esos sentidos, una «disciplina» es un campo de investigación. Así decimos, por ejemplo, que la geografía es una disciplina, o que las matemáticas son una disciplina. La teología es una disciplina en este sentido, pues es un campo de investigación con su propia metodología.

Pero la teología es «disciplina» particularmente en un segundo sentido. En este sentido, una disciplina es un régimen de vida a que nos sometemos para alcanzar alguna meta. Tal es la disciplina de quien se prepara para competir en los juegos olímpicos. En este sentido, la teología es disciplina porque requiere que quien se dedi-

que a ella se someta a un régimen. Éste va más allá de un régimen de estudio, aunque ciertamente lo requiere. La teología es todo un proceso y quien lo practica no solamente busca entender e interpretar las Escrituras y la doctrina cristiana, sino que busca también que esas Escrituras y esa doctrina le formen. No es entonces cuestión de meramente leer la Biblia, por ejemplo, como quien quiere enterarse de algo; sino que es, sobre todo, cuestión de leerla para que la Biblia le dé forma a la vida y al pensamiento.

Esto es lo que queremos decir al afirmar que la teología es también una forma de sabiduría. Hay una enorme diferencia entre el conocimiento y la sabiduría. El conocimiento nos dice cómo son las cosas, la sabiduría nos enseña cómo relacionarnos con ellas. Tristemente, muchas veces la teología ha subrayado tanto su carácter de conocimiento que se ha olvidado de que, sobre todo, ha de ser sabiduría.

Es por ello que hacia fines de la Edad Media Tomás à Kempis dijo que «en las Escrituras, más que argumentos sutiles, hemos de buscar nuestro provecho», y en el siglo 16 el reformador Ulrico Zwinglio dijo que «sabrás que Dios está actuando dentro de ti cuando veas que su Palabra te renueva, y que se te vuelve más preciosa que antes, cuando solamente escuchabas doctrinas humanas». Lo que estos dos autores, y muchísimos otros, quieren decir es que lo que se ha de buscar en las Escrituras, y por tanto en la teología, más que conocimiento —los antiguos dirían «ciencia»—, es sabiduría.

Gregorio Nacianceno, a quien citamos antes, declara que la teología no ha de ser ocupación de cualquiera, sino solamente de quienes están verdaderamente comprometidos con ella y con el Dios de la teología, para quienes «no hacen de ella un tema de charla agradable, como quien comenta después de las carreras, o del teatro, o de un concierto». Al contrario, la teología ha de ser ocupación de quienes «han sido purificados en cuerpo y alma, o al menos están siendo purificados». Esto no quiere decir que la teología esté únicamente al alcance de cristianos perfectos; pero sí quiere decir que no ha de ser mero entretenimiento intelectual, ni tarea de quienes no estén convencidos de que les va en ello la vida misma. Con palabras que bien podrían aplicarse a mucho de lo que hoy se llama teología, Gregorio continúa: «¿Por qué tanto afán y rivalidad en el hablar sin cesar? . . . ¿Por qué hemos atado nuestras manos y armado nuestras lenguas? No alabamos la hospitalidad, ni el amor fraterno, . . . ni admiramos la liberalidad hacia los pobres, ni las vigiliias nocturnas, ni las lágrimas de arrepentimiento. . . . ¿Ha de gobernar tu lengua sin importarle el precio? ¿No puedes abortar tus discursos insaciables?» Parte de la sabiduría está en saber cuándo hablar y

cuándo callar, o, como diremos más adelante, en reconocer los límites de nuestra propia labor teológica.

6. La teología y la comunidad de fe

Aunque frecuentemente nos olvidamos de ello, la teología es función de la iglesia, y no únicamente de teólogos especializados o de cristianos individuales. La fe cristiana se vive en la comunidad de los creyentes, la iglesia. De igual modo, la teología ha de hacerse en el seno de esa comunidad.

Naturalmente, quien se dedique al estudio de la teología tendrá que apartar ratos de soledad para el estudio, la reflexión y la escritura. Empero aun en esos ratos de soledad deberá considerarse a sí mismo como parte de la comunidad de fe. La teología no es cuestión de hacer descubrimientos individuales como los «científicos locos» de las películas de terror. Su crítica sobre la vida y proclamación de la iglesia ha de hacerse, no desde fuera, sino desde dentro, como parte de la misma comunidad cuya fe y vida se ponen bajo el juicio de la Palabra de Dios.

Ciertamente, quienes se dedican al estudio de la teología encontrarán puntos en los cuales es necesario hacer un llamado a la reforma de la vida y proclamación de la iglesia. Empero ese llamado sólo tiene valor no cuando se hace individualmente, sino cuando encuentra eco en la fe de la iglesia misma, o al menos en un sector de ella.

Es importante subrayar esto, porque el individualismo de los tiempos modernos frecuentemente nos hace imaginar que los grandes teólogos han sido quienes se han opuesto a toda la iglesia, como héroes solitarios. Empero lo cierto es que los grandes teólogos han sido aquellos cuya obra ha encontrado eco en la fe y vida de la iglesia.

El caso típico es el modo en que nos imaginamos a Lutero y su obra. Es cierto que en el Debate de Leipzig, acosado por sus enemigos que citaban la autoridad del Concilio de Constanza, Lutero declaró que un cristiano cualquiera con su Biblia tiene más autoridad que todos los concilios, y que en la Dieta de Worms se enfrentó al Emperador y a las autoridades imperiales con su famoso «Estoy en lo firme». Empero esto no quiere decir que Lutero fuese el héroe solitario que nos hemos imaginado. Lo que Lutero quiso decir en

Leipzig fue que la autoridad de la Biblia era tal, que quien la tenga de su parte tiene más autoridad que cualquier concilio, no por estar solo, sino por estar con la Biblia. El propio Lutero se opuso tenazmente a los «falsos profetas» que pronto surgieron, cada cual con su propia idea acerca de lo que la Biblia decía. Y lo que le dio fuerzas para continuar con su doctrina de la justificación por la fe fue el hecho de que esa doctrina encontró eco en buena parte de la comunidad de fe, que la reconoció como bíblica.

Al igual que Lutero, Calvino y los demás reformadores insistieron siempre en el carácter comunitario de la fe cristiana, y por tanto en el carácter comunitario de la teología. Tanto Calvino como Lutero fueron asiduos estudiosos de la tradición cristiana, y no se apartaron de ella sino cuando sus estudios de la Biblia lo hicieron inevitable. Más tarde, lo mismo puede decirse de Juan Wesley, quien declaró que «no hay santidad que no sea social». Lo que Wesley quería decir con esto es que la vida cristiana es vida en comunidad. De igual modo, la verdadera teología cristiana es teología en comunidad.

Por otra parte, el hecho de que se haga teología dentro de la comunidad de la iglesia puede llevarse a tal punto que la teología pierda su libertad, y por tanto su función crítica. Si la teología no puede decir sino lo que la iglesia ya dice, no tiene por qué decírselo. Tal teología podría tener una función apologetica, como presentación de la fe a quienes están fuera de la comunidad; pero no podría tener una función crítica ante la vida y proclamación de la iglesia.

El caso extremo de esto lo vemos en la tendencia a prestarles tal autoridad a la tradición y las enseñanzas de la iglesia, que la teología no puede sino repetir lo que siempre se ha dicho, y no puede usar de las Escrituras para corregir a la iglesia. Ya en el siglo 5 Vicente de Lerins declaró que solamente ha de creerse o de enseñarse lo que ha sido creído «siempre, en todo lugar y por todos»: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Aparte el hecho de que bien poco ha sido jamás creído tan universalmente, esta fórmula limita a la teología a la repetición del pasado, sacraliza lo que la iglesia declare ser su tradición, y por tanto hace muy difícil la crítica de la vida y de la proclamación de la iglesia a la luz del evangelio.

Algo parecido declaró en el siglo 16 el Concilio de Trento, en su esfuerzo por refutar la insistencia del protestantismo en la autoridad única de las Escrituras.

Empero no es sólo entre católicos que encontramos esta actitud. También en algunos círculos protestantes, aunque se insiste en la autoridad de las Escrituras, solamente se admite un modo de interpretarlas, y quien difiera en lo más mínimo de tal interpretación se vuelve persona no grata. En tal caso, aun sin percatarnos de ello, hemos caído en una posición muy semejante a la de Vicente de Lerins, aunque sin la amplitud y universalidad de este último.

En resumen, que en la labor teológica la relación entre el individuo y la comunidad es dialéctica o circular: El individuo ofrece un juicio sobre la proclamación y la vida de la iglesia, en base a su lectura del evangelio, pero siempre como miembro y partícipe de esa misma comunidad de fe; la comunidad reconoce la justicia o falta de justicia de lo que se dice. En base a ese reconocimiento, el individuo continúa o corrige lo que dice y piensa. Y el círculo continúa. . .

En cierto modo, tras todos los viejos debates acerca de la Escritura y la tradición entre católicos y protestantes, tenemos que decir que también la relación entre Escritura y tradición es dialéctica o circular. Ciertamente, el evangelio le dio origen a la iglesia. Pero fue la iglesia la que reconoció el evangelio en los libros que hoy forman el Nuevo Testamento, y por tanto los incluyó en el canon o lista de libros sagrados. Después, y a partir de entonces, la iglesia ha tenido que ajustarse a ese canon como su regla de fe y de acción. Pero esas Escrituras siempre las interpretamos desde una tradición. Y así el círculo continúa. . .

7. Los límites de la teología

En las páginas anteriores hemos señalado algunos de los peligros de ciertos modos de entender o de hacer teología. Empero, el más grave de todos los peligros a que la teología se enfrenta es el de no reconocer sus propios límites. Veamos algunos ejemplos.

a) Teología y contexto

El modo en que la teología más frecuentemente se olvida de sus propios límites es descuidar que siempre existe dentro de un contexto, y que ese contexto le da una perspectiva que es siempre parcial, concreta y provisional. Con demasiada frecuencia los teólogos se han hecho la ilusión de que lo que dicen no refleja en modo alguno sus propias circunstancias, y que por tanto es la pura verdad de Dios. Cuando alguien entonces ve o interpreta algo desde una perspectiva diferente, les parece que lo que se está cuestionando no es lo que esos teólogos han dicho, sino la misma verdad de Dios. Pero lo cierto es que toda teología se hace desde una perspectiva, dentro de una situación histórica, con ciertas preguntas en

mente, y que por tanto ninguna teología es univeral y perenne; es decir, igualmente válida en todos los lugares y todos los tiempos.

Ya antes hemos empleado la imagen del paisaje, que con todo y ser objetivo, siempre tiene que ser visto desde una perspectiva particular. De igual modo, quien hizo teología en el siglo trece la hizo desde la perspectiva del siglo trece, y quien la hizo en el veinte la hizo desde esa otra perspectiva. Ninguno de los dos puede pretender que su teología sea universal. Quien hace teología en el contexto de la iglesia latina la hace dentro de ese contexto, y quien hace teología en Europa la hace desde esa otra perspectiva. El europeo no puede pretender hablar para todos los lugares, los tiempos y las edades, como si su perspectiva no fue influida por lo que ve. El varón no puede pretender que su teología no refleje su perspectiva masculina, como tampoco la mujer puede pretender que su teología no refleje sus propias circunstancias.

Lo que esto quiere decir es que **toda teología es contextual**, y que la teología que pretenda no serlo, sencillamente se engaña, y hasta corre el peligro de volverse idolatría, al pretender tener una perspectiva universal que sólo Dios puede tener.

Por otra parte, esto no quiere decir que cada teólogo o teóloga puede afirmar lo que mejor le parezca. De igual modo que el paisajista, con todo y tener su propia perspectiva, pinta un paisaje que existe fuera de la mente y de los gustos del pintor, así el teólogo habla de una revelación de Dios que está ahí, como una realidad dada, y que el teólogo o la teóloga no pueden cambiar.

Aunque hayamos colocado la discusión sobre este tema bajo el encabezamiento de «los límites de la teología», lo cierto es que la variedad de perspectivas a que nos referimos también la enriquecen. Una vez que la teología reconoce los límites que le son impuestos por su contextualidad, puede comenzar a escuchar lo que otras personas dicen desde otras perspectivas; y eso a su vez la hace mejor.

También esto puede ilustrarse mediante lo que hemos dicho acerca de un paisaje. La mayoría de nosotros, al mirar un paisaje, lo hacemos con dos ojos. Cada uno de esos ojos ve algo ligeramente distinto. Nuestro cerebro, en base a esas dos perspectivas y a las diferencias entre ellas, nos hace entonces percibir las distancias y la profundidad de los objetos. Si miramos con un solo ojo, se nos hace mucho más difícil medir las distancias y la profundidad. Luego, el hecho de tener dos ojos, y de que cada cual vea algo

ligeramente distinto, lejos de ocultarnos la realidad del paisaje, o de crear confusión, nos ayuda a comprender el paisaje como nunca podríamos hacerlo con un solo ojo.

b) Palabra humana acerca de Dios

Si la teología trata acerca de Dios y sus propósitos, y sin embargo sigue siendo tarea humana, resulta claro que sus palabras son siempre provisionales, parciales, precarias. Quien hace teología, por mucho que procure ajustarse a la Palabra de Dios —y mientras más procure ajustarse a ella— tiene que reconocer el abismo que existe entre sus palabras y las de Dios.

Hablar acerca de Dios es acercarse al Misterio mismo de las edades. Es como mirar al sol: corremos el peligro de abrasarnos los ojos. Hablar acerca de Dios es prorrumpir en alabanzas, y luego callar en sobrecogimiento. Un buen ejemplo de ello en nuestra literatura es la siguiente estrofa de Zorrilla:

*¡Señor, yo te conozco! Mi corazón te adora.
Mi espíritu de hinojos ante tus pies está.
Pero mi lengua calla, porque mi lengua ignora
los cánticos que llegan al grande Jehová.*

II. ¿Quién es Dios?

Al principio del capítulo anterior señalábamos que el carácter de cada disciplina o campo de estudio depende de su propósito, y de su objeto de estudio. Dedicamos, entonces, buena parte del capítulo a discutir el propósito o propósitos de la teología, y los diversos modos de entenderlos. En el presente capítulo pasamos al *objeto* o tema de la teología, que es, ante todo, Dios. Así, las dos preguntas que ahora nos planteamos son: ¿Quién es Dios? y ¿Cómo le conocemos?

Aunque estas dos preguntas son diferentes, se entrelazan de tal modo que es imposible responder a ellas por separado, primero una y luego la otra. En efecto, lo que podamos decir acerca de quién es Dios dependerá del modo en que podamos conocer a Dios; y lo que digamos acerca del conocimiento de Dios dependerá del modo en que concibamos a este Dios a quien nos referimos. Luego, aunque en las páginas que siguen concentremos nuestra atención unas veces en una de estas dos preguntas, y otras en la otra, lo cierto es que siempre estaremos tratando acerca de ambas.

1. El conocimiento de Dios

¿Cómo es que conocemos a Dios? Al tratar sobre esta cuestión lo primero que tenemos que decir es que a Dios sólo podemos conocerle cuando, donde y como se nos revela. El conocimiento de Dios que podamos tener viene de Dios mismo, y no de nosotros o de nuestra perspicacia. Esto es lo que en términos teológicos se llama la *revelación* de Dios.

Tradicionalmente, se ha distinguido entre la *revelación natural* y la *revelación especial* de Dios. Lo que esta distinción indica es que hay cierto conocimiento de Dios que se deriva de la naturaleza —tanto humana como física— y cierto conocimiento de Dios que nos viene

a través de la tradición bíblica, y en particular a través de Jesucristo.

a) Revelación natural

A través de las edades, y en diversas culturas y circunstancias, la humanidad ha sabido que por encima de ella hay otra realidad, y ha visto manifestaciones de esa realidad en las maravillas del mundo físico así como también en el orden moral. De esto dan testimonio las palabras del salmista: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Sal. 19:1). En otro contexto, completamente diferente, el Apóstol Pablo declara que «lo que de Dios se conoce les es manifiesto... porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas» (Ro. 1:19-20). Estos pasajes, y la experiencia toda de la humanidad, aseveran que es posible conocer algo de la gloria de Dios con sólo contemplar su creación.

Lo que es más, no es sólo la naturaleza física la que nos da al menos algún indicio de la existencia y carácter de Dios, sino también la naturaleza humana. El mismo apóstol Pablo continúa su argumento declarando esta realidad: «la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos» (Ro. 2:15). Es por esto que más arriba, al hablar acerca de la revelación de Dios en la naturaleza, decíamos que esto se refiere tanto a la naturaleza física como a la humana.

Por otra parte, también es necesario reconocer que esta revelación de Dios no es absolutamente manifiesta e innegable. Es posible observar la naturaleza y llegar a la conclusión de que es un orden cruel en el que el más fuerte destruye o explota al débil, las criaturas se cazan y comen unas a otras, y cada día aparecen microorganismos mortíferos. De igual modo, aunque nuestra conciencia parezca indicarnos un camino de virtud, lo cierto es que hay muchas personas cuya conciencia no parece molestarles o, peor aun, cuya conciencia parece justificar las más inhumanas acciones de opresión, explotación y crueldad.

No cabe duda de que las señales de Dios en la creación pueden interpretarse de diversos modos. Así, por ejemplo, muchos pueblos han basado sus creencias politeístas en los conflictos y tensiones que se observan en la crea-

ción. Si hay en la naturaleza pugna y conflicto, esto se debe a las pugnas y conflictos entre los muchos dioses, cada uno de los cuales rige una parte de la naturaleza, pero no toda. Un caso típico es el de las muchas religiones que tratan de explicar los ciclos de fertilidad mediante mitos acerca de los dioses. Así, por ejemplo, varios pueblos en distintas partes del mundo han pensado que la razón por la cual la naturaleza parece morir en el invierno, y resucitar en la primavera, es que el dios de la fertilidad es muerto por sus enemigos, y luego resucita cada año. En algunas antiguas religiones indoamericanas, se pensaba que el sol se desangraba al ocaso, víctima de sus enemigos, y que para darle nueva vida era necesario ofrecerle sacrificios de sangre —a veces humana— que le daban nueva vida.

En resumen, la observación de la naturaleza en sí misma puede llevar a conclusiones religiosas muy diversas, y esas conclusiones pueden tener funestas consecuencias para la vida humana. Es por esto que, desde tiempos antiquísimos, diversos pueblos —entre ellos Israel— insistieron en que para ver a Dios adecuadamente en la naturaleza hay que tener otra clave. Esta clave se encuentra, no en la naturaleza misma, sino en la historia.

b) La revelación en la historia

Al leer las Escrituras de Israel, vemos que este pueblo estaba convencido de que Dios se había revelado, y continuaba revelándose, en su historia. Esto quiere decir que el Dios de Israel es un Dios con propósito. El movimiento de la naturaleza es de carácter cíclico: los astros dan vueltas y vuelven a su lugar de origen; las estaciones del año se suceden siempre en el mismo orden; los animales y las personas nacen, crecen, se reproducen y mueren. En contraste, la historia lleva hacia algo nuevo. Ciertamente, hay ciclos en la historia, pues los imperios, como los animales y las personas, también nacen, crecen y mueren. Empero esos ciclos no son mera repetición de lo anterior, sino que llevan a un propósito. Al menos eso es lo que vemos en las Escrituras.

Cuando en las Escrituras se identifica al Dios de Israel, no se le identifica sólo por sus nombres —que son varios— sino también y sobre todo por sus acciones en la historia. Dios es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y su descendencia (Gn. 32:9; Ex. 3:6, 15-16; 4:5; Mt. 22:32; Mr. 12:26; Lc. 20:37; Hch. 3:13; 7:32). Pero Dios

se identifica a sí mismo diciendo: «Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre» (Ex. 20:2).

Son muchos los eruditos bíblicos que han señalado este contraste entre la religión de Israel y las de sus pueblos vecinos. Mientras en esos otros pueblos se adora a los baales (o señores) que gobiernan los campos y su fertilidad, en Israel se adora al Dios que trajo a Abraham y a Sara desde Ur, que sacó al pueblo de la esclavitud en Egipto, que le trajo a la Tierra Prometida, y que más tarde lo hizo volver del exilio en Babilonia.

Hay mucho de verdad en este contraste. Empero, debemos cuidarnos de no llevarlo a la exageración. Ciertamente, el Dios de Israel no es sólo quien lo sacó de Egipto, sino también quien hace que la tierra produzca hierba, y que los árboles den fruto (Gn. 1:11-12), y quien promete: «Si anduviereis en mis decretos y guardareis mis mandamientos, y los pusiereis por obra, yo daré vuestra lluvia en su tiempo, y la tierra rendirá sus productos, y el árbol del campo dará su fruto» (Lv. 26:3-4). Lo que todo esto indica es que el Dios de las Escrituras es soberano tanto de la naturaleza como de la historia, y que por tanto se revela en ambas.

La revelación de Dios en la historia le sirve a Israel —y nos sirve también a los cristianos— de clave para discernir su revelación en la naturaleza. Gracias a lo que conocemos del carácter de Dios por sus acciones en la historia, podemos juzgar los fenómenos de la naturaleza, y ver dónde y cómo se revela Dios en ellos.

(En la cita de Levítico 26, la lluvia y las cosechas se relacionan con el juicio de Dios sobre el pueblo. El pueblo que conoce a este Dios que le sacó de Egipto puede ver en la cosecha, por ejemplo, la mano de ese mismo Dios.)

Por otra parte, de igual modo que al observar la naturaleza podemos llegar a conclusiones contradictorias, así también la observación de la historia puede parecer revelarnos a otros dioses que no son el Dios de Israel y de Jesucristo. Es importante recordar esto, porque, si lo olvidamos, corremos el peligro de santificar y sancionar todo cuanto ocurre en la historia.

De esto podríamos dar muchos ejemplos. Posiblemente el más dramático sea la enorme matanza de judíos que tuvo lugar a mediados del siglo 20 a manos de Hitler y sus seguidores. ¿Hemos de decir que, puesto que Dios se revela en la historia, esa matanza fue manifestación del carácter y la voluntad de Dios? ¡Ciertamente que no! Otros muchos ejemplos podrían tomarse de la historia de los pueblos latinoamericanos. La llegada de los europeos

trajo nuevas epidemias y produjo injusticias y crímenes atroces. ¿Hemos de decir que, puesto que Dios se revela en la historia, tales cosas fueron obra de Dios? ¡Ciertamente que no! Esto tiene una importancia que va más allá de la teoría, pues hasta el día de hoy la historia humana está llena de injusticias, abusos y explotaciones. Si todo cuanto sucede en la historia es obra de Dios, entonces tendríamos que concluir que Dios apoya a los injustos, los abusadores y los explotadores.

Es por esto que para ver a Dios en la historia, de igual modo que para verle en la naturaleza, necesitamos alguna clave que nos diga dónde y cómo hemos de ver a Dios actuando. En el Antiguo Testamento, esa clave es la liberación del pueblo, a quien Dios hace salir de la esclavitud en Egipto.

Los textos bíblicos que comprueban esta aseveración son tantos, que resulta imposible citarlos todos aquí. Cuando, al dar los Diez Mandamientos, Dios se identifica a sí mismo, lo hace en base a la salida de Egipto. En los Salmos, se canta repetidamente al Dios que «dividió el mar y los hizo pasar; detuvo las aguas como en un montón» (Sal. 78:13) y que «dividió el Mar Rojo en dos partes . . . e hizo pasar a Israel por en medio de él» (Sal. 136:13,14).

Israel utiliza esta clave repetidamente para discernir la acción de Dios en la historia. Así, por ejemplo, el regreso del exilio en Babilonia se interpreta a la luz de la salida de Egipto. Y las acciones del pueblo han de expresar la memoria de esa gran acción liberadora de Dios (Dt. 5:15; 16:12; 24:22).

Una pregunta que cabe plantearse al hablar de la acción y revelación de Dios en la historia es si esto es cierto solamente de la historia bíblica, o si Dios está también en la historia del resto de la humanidad. Antes que llegaran los españoles y los misioneros, ¿estaba Dios en la historia de los pueblos americanos? Aunque a veces pensamos que Israel era un pueblo exclusivista, lo cierto es que sus profetas reconocieron la acción de Dios en otros pueblos. Así, por ejemplo, Amós 9:7 registra las siguientes palabras en boca de Jehová: «¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y de Kir a los arameos?» Si hay un solo Dios, este Dios se ocupa, no solamente de la historia de Israel —o de la iglesia y los cristianos— sino de la historia de toda la humanidad.

Por otra parte, esto no quiere decir que los filisteos, los arameos, o cualquier otro pueblo hayan conocido al Dios en cuyas manos estaba su historia. El profeta de Israel puede declarar que Jehová trajo a los filisteos de Caftor; pero probablemente los filisteos dirían que fueron sus baales quienes los tra-

ieron. Israel sabe que Dios lo trajo de Egipto, y por eso puede ver la acción del mismo Dios en las migraciones de los filisteos y de los arameos.

Empero, el hecho de que en la salida de Egipto tengamos una clave que nos ayuda a ver la revelación y acción de Dios en la historia, no quiere decir que con eso se resuelvan todas las ambigüedades de la historia humana. Con todo y recordar la salida de Egipto, cuando Israel se enfrentó a la cuestión de si debía o no tener un rey, hubo quienes pensaron de un modo, y quienes pensaron de otro. Compárese, por ejemplo, 1 Samuel 8:5-22, y 10:19, donde se expresa un juicio negativo sobre el deseo por parte de Israel de tener un rey, con todo lo que se dice de positivo en el Antiguo Testamento sobre la institución de la monarquía.

Luego, es posible decir que Dios se revela en toda la historia humana, pero que para ver tal revelación hay que tener las claves necesarias; de igual modo que para entender su revelación en la naturaleza hay que tener una clave que la naturaleza misma no da. Al mismo tiempo hay que recordar que esa clave no nos libera de las ambigüedades inherentes a la condición humana, y que personas completamente fieles y sinceras pueden no concordar en su interpretación de la acción de Dios en sus tiempos.

En todo caso, así como la salida de Egipto le provee a Israel esa clave para discernir la acción de Dios —clave que sigue siendo de importancia vital para los cristianos— así también la iglesia cristiana tiene su clave central en la persona de Jesucristo.

c) La revelación en Jesucristo

Los cristianos afirmamos que Jesucristo es la máxima revelación de Dios. El Apóstol Pablo lo expresa declarando que Jesucristo es la imagen de Dios (2 Co. 4:4; Col. 1:15). En el Evangelio de Juan, Jesús dice que quien le ha visto ha visto al Padre (Jn. 14:9). Lo que todo esto indica es que, de igual modo que la historia es la clave para entender la revelación de Dios en la naturaleza, y en el Antiguo Testamento la salida de Egipto es la clave para entender la historia, Jesucristo es la clave para toda la revelación de Dios.

Esto a su vez indica que cualquier otra idea que tengamos de Dios ha de ajustarse a lo que vemos de Dios en Jesucristo. Si, por ejemplo, los argumentos filosóficos nos llevan a pensar en un Dios apartado, distante de las realidades humanas, mirar a Jesucristo, Dios hecho carne por amor de la humanidad, nos obliga a corregir

tales ideas. (Algo de esto vimos al tratar acerca de la filosofía como medio para entender a Dios.)

En Jesucristo vemos a Dios hecho carne por nosotros, caminando en los campos de Galilea junto a pescadores y pecadores; le vemos sanando a los enfermos, alimentando a los hambrientos, perdonando a los pecadores, afirmando la dignidad de mujeres, niños y extranjeros, condenando a quienes se creen mejores que los demás... ¡Ese es el Dios de los cristianos!

Un punto en el cual es necesario insistir es que si de veras creemos que Jesucristo es Dios y es humano —sobre lo cual volveremos en otro capítulo— entonces tenemos que declarar que no hay una incompatibilidad absoluta, un abismo insalvable, entre Dios y el ser humano.

Es importante recalcar esto, porque frecuentemente hay cristianos que piensan que el mejor modo de enaltecer a Dios es insistir en la distancia que le separa del ser humano. Ciertamente, hay una enorme distancia y diferencia entre ambos. Tiene razón el profeta al declarar: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos» (Is. 55:8-9). Pero esa distancia no es tal que el amor de Dios no pueda cruzarla. Quizá podríamos decir que, de igual modo que los caminos de Dios son más altos que nuestros caminos, así también su amor es más alto que nuestro amor, de tal modo que lo que para nosotros parece imposible, no lo es para el amor divino. Como veremos en el capítulo en que trataremos sobre Jesucristo, la excesiva insistencia en la distancia entre Dios y el ser humano ha hecho difícil para muchos cristianos aceptar la realidad de que en Jesucristo vemos a Dios hecho humano. Dios es muy diferente del ser humano, sí. Dios es infinitamente superior a lo que podamos imaginar, sí. Pero con todo y eso el mejor modo de conocer a Dios es verle en un carpintero de Galilea, crucificado por las autoridades romanas.

d) La revelación en las Escrituras

Los cristianos afirmamos que Dios se revela en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamentos. Esa autoridad de las Escrituras ha sido siempre fundamento de la vida de la iglesia, y especialmente de las iglesias evangélicas surgidas de la Reforma Protestante del

siglo 16. Nuestra teología ha de fundamentarse en la Biblia, y todo lo que la contradiga ha de ser desechado, o al menos corregido.

Como es de todos sabido, este principio de la autoridad de las Escrituras fue uno de los pilares de la Reforma Protestante. Puesto que mucho de lo que decían los protestantes contradecía lo que parecía ser la tradición de la iglesia, y los católicos defendían sus posiciones en base a esa tradición, pronto el debate se expresó en términos del contraste entre Escritura y tradición. Entre católicos, el Concilio de Trento, convocado unas pocas décadas después del comienzo de la Reforma, declaró que tanto la Biblia como la tradición han de utilizarse como fuente para las enseñanzas y prácticas de la iglesia.

Entre los protestantes, al tiempo que todos subrayaban la autoridad única de las Escrituras, no todos estaban de acuerdo respecto al uso debido de la tradición. Lutero, por ejemplo, no creía que fuese necesario desprenderse de las prácticas tradicionales de la iglesia, siempre y cuando éstas no contradijesen la clara enseñanza de las Escrituras. La postura de Calvino era parecida, aunque le parecía que era necesario rechazar algunas cosas que Lutero aceptó. En algunos grupos más extremos, se llegó a pensar que en el culto no era legítimo cantar himnos que no fuesen bíblicos, ni utilizar instrumentos que no se mencionasen en la Biblia. En tales círculos, lo único que se cantaba en el culto eran los Salmos, y casi siempre sin acompañamiento musical. Todo lo que fuese otros instrumentos, o himnos compuestos más recientemente, les parecía ser parte de esa tradición que había que rechazar.

En contraste, la Iglesia Católica, en su afán de proteger la tradición contra tales ataques, comenzó a limitar el acceso del pueblo a la Biblia. Era precisamente la época en que la imprenta empezaba a hacer posible la distribución masiva de libros que antes no eran accesibles a personas de medianos recursos. Por temor a los «excesos» de los protestantes, se siguió una política de dificultar el acceso a las Escrituras, hasta que en el siglo 20, y sobre todo a resultas del Concilio Vaticano II, se cambió esa política.

Hoy empezamos a percatarnos de que los contrastes entre católicos y protestantes sobre este punto no son tan tajantes. Entre los católicos, hoy se promueve el estudio bíblico como nunca antes, y hasta se invita a repensar la tradición en base a las Escrituras. Entre protestantes, empezamos a tomar en cuenta la relación indisoluble entre Escritura y tradición. Así tenemos que reconocer, primero, que fueron la iglesia y su tradición las que —guiadas por el Espíritu Santo— determinaron el canon o lista de los libros sagrados; y, segundo, que si la Biblia nos ha llegado, se lo debemos a

muchas de esas mismas personas cuya tradición antes despreciábamos.

Veamos estos dos puntos por orden. Cuando los primeros cristianos salieron por el mundo a predicar las buenas nuevas de Jesucristo, la única Biblia que tenían era la hebrea, lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento. Poco a poco fueron escribiendo los libros que hoy forman el Nuevo Testamento, primero las cartas de Pablo, luego los Evangelios, etc. Al principio estos libros circularon independientemente unos de otros. Pronto aparecieron otros libros que también circulaban entre las iglesias; por ejemplo, la Epístola de Clemente a los Corintios, o El Pastor de Hermas. Poco a poco, la iglesia fue determinando cuáles de estos libros se incluirían en el Nuevo Testamento, y cuáles no. Luego, tenemos que concluir que, aunque hoy la tradición de la iglesia tiene que sujetarse a las Escrituras, en sus orígenes fue esa tradición la que, guiada por el Espíritu Santo, determinó cuáles serían las Escrituras.

El segundo punto resulta igualmente incontrovertible. Los manuscritos originales que escribieron los autores del Nuevo Testamento no se han conservado. Lo que tenemos son copias de copias, de copias. Luego, de no haber sido por todos esos cristianos que a través de los siglos se dedicaron a reproducir el texto sagrado, tampoco tendríamos la Biblia. También en este sentido, por mucho que nos ajustemos al texto bíblico, somos deudores a la tradición.

Entre católicos, los años a partir del Concilio Vaticano II han visto un despertar en los estudios bíblicos. No solamente en las escuelas de teología, sino también en millares de grupos pequeños, en su mayoría compuestos de laicos, se estudia la Biblia como nunca antes. Tal estudio frecuentemente lleva, a quienes se dedican a él, a descubrir contradicciones o diferencias entre el mensaje de la Biblia y la práctica de la iglesia, y por tanto a clamar por toda una serie de reformas en las que la Biblia ha de corregir las tergiversaciones o desvíos de la tradición.

Otro punto que es importante subrayar, al hablar de las Escrituras como revelación de Dios, es que la Biblia no fue escrita para ser leída a pedacitos, tomando un versículo de acá y otro de allá para probar un punto. La Biblia fue escrita para guiar al pueblo de Dios en sus caminos de obediencia. Lo que es más, casi todos los libros de la Biblia fueron escritos originalmente para ser leídos en voz alta y en presencia de la congregación. Aunque sí hay que leer cada versículo cuidadosamente y en privado, también hay que leerla toda, tanto en privado como en voz alta en medio de la congregación, para así asimilar su sentido y dirección. Dicho de otro

modo, que la Biblia es palabra de Dios, no sólo para proveernos *información*, sino también, y sobre todo, para proveernos *formación*, para darnos la forma que Dios quiere que tengamos como individuos y como pueblo de Dios.

Más adelante, bajo el encabezado «La Palabra de Dios», volveremos sobre el tema de las Escrituras como Palabra de Dios.

e) Fe y razón

Un tema que es necesario abordar al tratar acerca del conocimiento de Dios —tema que es crucial para toda la labor teológica— es el de la relación entre la fe y la razón, o del lugar de la razón en la teología. Puesto que en el capítulo anterior tratamos acerca de la relación entre la filosofía y la teología, en cierto sentido ya hemos abordado ese tema. Empero, por razones de claridad, conviene volver sobre él, ahora que tratamos sobre el conocimiento de Dios.

Indudablemente, la razón ocupa un lugar importante en la teología, como en toda disciplina humana. De igual modo que es imposible hacer astronomía sin hacer uso de la razón, así también es imposible hacer teología sin hacer uso de la razón. Es la razón la que nos ayuda a organizar nuestras ideas y palabras. Sin la razón, lo que decimos no sería sino un balbuceo incoherente. Luego, lo que digamos acerca de Dios ha de tener al menos un orden racional.

Los antiguos griegos se dieron cuenta de esto, y por esa razón la doctrina del *logos* tuvo tanta importancia entre ellos. En el capítulo anterior ya hemos mencionado cómo la doctrina del *logos* ayudó a cristianos como Justino Mártir a reclamar para la fe cristiana cuanto de bueno hallaron en la antigua filosofía griega. Puesto que más adelante, al tratar sobre la Palabra de Dios y luego al tratar acerca de Jesucristo, tendremos que volver sobre este tema del *logos*, es importante que lo expliquemos un poco más.

Al reflexionar sobre el conocimiento que tenemos de las cosas, resulta claro que ese conocimiento requiere que haya algo de común entre el orden de las cosas y el orden de nuestro pensamiento. Por ejemplo, nuestro pensamiento nos dice que dos y dos son cuatro. Si entonces tomamos dos manzanas y les añadimos otras dos manzanas, tenemos cuatro manzanas. ¿Cómo es que lo que nuestra mente nos dice se confirma en la realidad? La explicación de los antiguos griegos —y la explicación más común a través de toda la historia de la filosofía— es que el orden de la mente coincide con el orden de la realidad. En otras palabras, que hay una «razón» u orden común entre nuestra razón y la realidad externa a nosotros. Ese orden o racionalidad del

universo es lo que los antiguos griegos llamaron el *logos*. Si nuestra mente puede entender el universo, ello se debe a que tanto en nuestra mente como en ese universo hay *logos*, orden, racionalidad.

Es por esto que los griegos pensaban que todo conocimiento se debía al *logos*, y que Justino y otros utilizaron la doctrina filosófica del *logos* para apropiarse de lo que la filosofía podía ofrecerles.

Por otra parte, hay que reconocer los límites de la razón en cuanto al conocimiento de Dios. Cabe preguntarse si un Dios que se ajuste a los dictámenes de nuestra razón será verdaderamente un Dios soberano, o meramente un ídolo.

Desafortunadamente, con demasiada frecuencia los teólogos y filósofos han pensado que, en efecto, Dios tiene que ajustarse a esos dictámenes, que Dios tiene que ser exactamente como nuestra razón le concibe. Que por tanto es posible deducir, de lo que sabemos de Dios por medio de la razón, cómo Dios ha de actuar.

En el capítulo anterior nos referimos al modo en que Zanchi y muchos otros han tratado de probar la predestinación en base a la omnisciencia y omnipotencia de Dios. Como hemos dicho, el error en tales argumentos está en imaginarnos que de veras comprendemos qué es eso de la omnisciencia de Dios, y en ajustar esa omnisciencia al modo en que nuestra limitada razón puede concebirla.

Tanto el valor como los límites del uso de la razón en la teología pueden verse claramente al considerar las pruebas que tradicionalmente se han ofrecido para demostrar que Dios existe. Por tanto, ahora pasamos a una breve consideración de esas pruebas.

2. Las pruebas de la existencia de Dios

¿Será posible demostrar la existencia de Dios de un modo absolutamente incontrovertible? Y, una vez probada la existencia de Dios, ¿será este Dios que la razón prueba, el mismo Dios soberano de la fe cristiana?

En la historia del pensamiento cristiano, se ha tratado de probar la existencia de Dios por dos caminos diferentes: (a) en base al mundo creado y (b) en base a la razón en sí misma.

La decisión de seguir uno de estos dos caminos depende del modo en que entendamos el conocimiento. En diversos tiempos y lugares ha habido quienes piensan que el conocimiento más seguro es el que nos dan los sentidos, y quienes piensan que el conocimiento más seguro es el que no tiene nada que ver con esos sentidos. Hoy mismo, hay quien dice «si no lo veo, no lo creo»; pero frente a ello hay quien insiste en que nada es tan seguro como el conocimiento puramente intelectual de que dos y dos son cuatro. Los primeros quieren conocimiento basado en los sentidos, y comprobado por ellos; los segundos quieren conocimiento que no dependa de los sentidos, que a fin de cuentas nos pueden engañar. Los primeros preferirán probar la existencia de Dios en base al mundo creado; los segundos preferirán probarla en base al pensamiento mismo, de tal modo que sea indubitable por mucho que los sentidos nos engañen.

a) Las pruebas en base al mundo creado

Estas son las pruebas más comunes y fáciles de comprender. En su expresión más sencilla, lo que arguyen es que la existencia misma del mundo prueba la existencia de su Creador. Una de sus expresiones más famosas dice que si un viajero se encuentra un reloj en medio del desierto es lógico pensar que alguien ha pasado por allí antes. Puesto que el universo es muchísimo más complicado que cualquier reloj, es lógico pensar que alguien lo ha hecho. En otras versiones del mismo argumento, se examina la complejidad del mundo —los átomos, las moléculas, los códigos genéticos, los astros— y se arguye que tal complejidad sólo puede haberla creado y ordenado una mente superior, es decir, Dios.

La expresión clásica de esta clase de argumento son las «cinco vías» de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás era uno de esos teólogos convencidos de que el mejor conocimiento es el que nos viene a través de los sentidos, y por tanto todas sus cinco vías parten de la existencia del mundo creado, tal como nuestros sentidos nos lo dan a conocer, para entonces probar la existencia de Dios. En breve, estas «cinco vías» —que en realidad no son sino diversas formas del mismo argumento— son: (1) *A partir del movimiento*: Todo cuanto se mueve es movido por algo. Esto requiere la existencia de un «primer motor inmóvil», es decir, de un ser que sea el origen de todo movimiento. (2) *Por el orden de las causas*: Todo tiene su causa. Esto requiere la existencia de un ser que sea la causa primera de todas las cosas. (3) *Por la contingencia de los seres*: Todos los seres del mundo son contingentes (es

decir, bien podrían no ser). ¿Qué es entonces lo que los hace existir? Un ser necesario (es decir, que exista por su propia naturaleza); y ése es Dios. (4) *A partir de los grados de perfección*: Hay unas cosas «mejores» que otras. Esto requiere la existencia de un ser perfecto, que sea la medida de toda bondad y perfección. (5) *Por el fin de las cosas*: Los seres del mundo muestran moverse hacia un fin. Es por esto que existe orden en el universo, pues todas las cosas tienden hacia su fin. Esto requiere la existencia de un fin último; y ése es Dios.

b) Las pruebas en base a la razón pura

Todas estas pruebas tratan de demostrar la existencia de Dios de tal modo que, aunque el mundo no exista, sea imposible dudar de la existencia de Dios. En otras palabras, tratan de hacer de la existencia de Dios una necesidad absoluta de la razón; de igual modo que dos y dos son cuatro, y seguirán siendo cuatro, no importa si hay o no cosas que contar. Así como las matemáticas pueden demostrar que la idea misma del triángulo exige que sus tres ángulos sumen 180 grados, así también estas pruebas intentan demostrar que la idea misma de Dios implica su existencia, que hablar de un Dios no existente tiene tanto sentido como hablar de un triángulo con cuatro esquinas.

La expresión clásica de esta clase de prueba es el llamado «argumento ontológico» de San Anselmo. Anselmo había escrito antes una obra en la que trataba de probar la existencia de Dios a partir del mundo creado. Pero para él, el verdadero conocimiento era el puramente racional, el que no dependía de lo que los sentidos le dijeran. Puesto que la existencia misma del mundo es un dato de los sentidos, probar la existencia de Dios a partir del mundo no constituye una prueba absolutamente indubitable. Luego, en una segunda obra, Anselmo nos cuenta que le pidió a Dios que le iluminara para alcanzar tal prueba, y el resultado fue su famoso «argumento ontológico».

Anselmo comienza definiendo quién es este Dios cuya existencia quiere probar, y afirma que es «el ser más perfecto que pueda pensarse», o, en sus propias palabras, «un ser tal, que sea imposible concebir otro mayor que él». Luego, la pregunta es si tal ser perfecto existe. La respuesta de Anselmo es que tiene que existir, porque la idea misma de perfección incluye la existencia. De igual modo que es imposible concebir un triángulo con cuatro esquinas, así también es imposible concebir que «el ser más perfecto que pueda pensarse» no exista, pues en ese caso sería menos perfecto que todas las cosas que existen.

Aunque varios autores han propuesto diversas pruebas de este tipo, todas ellas tienen esto en común: que tratan de demostrar que la existencia de Dios es una necesidad absoluta de la razón.

c) El valor y los límites de tales pruebas

No cabe duda de que estas pruebas han servido para abrir el camino de la fe a muchos incrédulos. Personas que pensaban que creer en Dios era ilógico, convencidas después por alguna de estas pruebas, se han abierto a la proclamación cristiana de un modo que les hubiera sido imposible sin estas pruebas.

Al mismo tiempo, tales pruebas tienen dos límites importantes:

El primero es que todas ellas son refutables. Quien no quiera dejarse convencer por ellas puede ponerles reparos.

Así, por ejemplo, el argumento de que todo cuanto existe ha de tener una causa, y que por tanto Dios es la causa primera de todas las cosas, puede refutarse preguntando por qué no le aplicamos a Dios el mismo principio, y nos preguntamos cuál es la causa de Dios. Si el mundo ha de tener una causa, porque todo lo que existe ha de tenerla, entonces Dios también ha de tener una causa. Dicho de otro modo, si el mundo es una secuencia de causas y efectos, de tal modo que todo cuanto existe y cuanto sucede tiene su causa, y cada una de esas causas tiene a su vez su causa, y así sucesivamente, ¿qué prueba tenemos de que esa larga serie de causas y efectos termina en algún lugar —es decir, en Dios— y que no continúa hasta el infinito?

De igual modo, el argumento puramente lógico, según el cual la idea del ser perfecto implica su existencia, puede refutarse de varios modos. El más común es decir que la existencia no es un atributo de la esencia de una cosa. Tan pronto como Anselmo publicó su argumento, hubo un monje que le respondió diciendo que es posible concebir una isla perfecta, pero que eso no quiere decir que tal isla tiene que existir.

El segundo límite de tales argumentos es que, aunque prueben la existencia de algo, no prueban necesariamente que ese algo sea el Dios de la fe cristiana.

Si, por ejemplo, probamos que hay una Causa Primera de todo cuanto existe, falta demostrar que esa Causa es lo mismo que afirmamos los creyentes al decir que creemos en Dios. Podría haber una Causa Primera o un Ser Supremo, sin que ello pruebe que ese Ser Supremo es tal como lo concibe la fe cristiana.

Luego, sucede con las pruebas de la existencia de Dios lo que sucede en general con todos los argumentos racionales y filosóficos que la teología pueda emplear: en el mejor de los casos abren el camino hacia la fe cristiana; pero no conducen necesariamente a ella. Posiblemente ayuden a algunos incrédulos a vencer algunos de los obstáculos que les impedían creer; pero si solamente se quedan en eso, no conocerán todavía a Aquél a quien las Escrituras llaman «el Dios vivo».

3. La Palabra de Dios

A Dios sólo es posible conocerle mediante su Palabra. Esto es lo mismo que hemos dicho anteriormente, que para conocer a Dios es necesario que Dios se revele. Un principio fundamental del modo en que la tradición hebraico-cristiana entiende a Dios es que Dios habla; que hay Palabra de Dios. Veamos algo acerca de esta Palabra de Dios.

a) La Palabra es acción creadora

Al hablar acerca de la Palabra de Dios, lo primero que tenemos que entender es que en la Biblia la Palabra de Dios es mucho más que la comunicación de Dios. Para nosotros, una «palabra» es sencillamente una expresión mediante la cual las ideas que están en nuestra mente pasan a la mente de otra persona. Por ejemplo, si digo «caballo» quien me oye piensa en un caballo. Pero la Palabra de Dios, aunque sí nos da a conocer a Dios, hace mucho más que eso. La Palabra de Dios es creadora. La Palabra es el poder creador de Dios. Cuando Dios habla, lo que Dios pronuncia salta a la existencia.

Esto se ve ya en el Génesis, donde Dios dice algo, y el mismo acto de decirlo lo crea: «Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz» (Gn. 1:3; compárese con los vv. 6, 9, 11, 14, 20, 24). Y se ve también en el Evangelio según San Juan, donde se afirma acerca de la Palabra (o Verbo) de Dios que «todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho» (Jn. 1:3). Esto es lo que quiere decir la promesa, de que la Palabra de Dios «no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para que la envié» (Is. 55:11).

Es importante recordar esto, porque lo que Dios quiere hacer al hablar no es solamente decirnos algo, sino transformar nuestra realidad. Cuando verdaderamente escuchamos la Palabra de Dios, no solamente aprendemos algo, sino que también venimos a ser algo nuevo.

Esto se relaciona con lo que decíamos antes, que el propósito de las Escrituras no es sólo informarnos, sino también, y sobre todo, formarnos. Y se relaciona con lo que hemos dicho acerca de la teología, cuyo propósito no es solamente que sepamos más acerca de Dios, sino también, y sobre todo, que le obedezcamos mejor.

b) La Palabra es Dios mismo

El principio del Evangelio de Juan, que acabamos de citar, no dice solamente que todo ha sido creado mediante este Verbo o Palabra de Dios, sino que también afirma tajantemente que esta Palabra es Dios mismo: «En el principio ya existía la Palabra, y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios» (Jn. 1:1, Versión Popular).

La razón por la cual la Palabra de Dios hace mucho más que informarnos es que, en el sentido estricto, la Palabra de Dios es Dios mismo. Es Dios creando, llamando, redimiendo. Cuando de veras nos encontramos con la Palabra de Dios, nos encontramos con Dios, y no con palabras o información *acerca de* Dios.

Y, según San Juan, el lugar donde más clara y directamente nos topamos con esa Palabra es en Jesucristo, porque «aquel que es la Palabra se hizo hombre y vivió entre nosotros» (Jn. 1:14, Versión Popular). Es por esto que más arriba, al tratar acerca de la revelación de Dios, decíamos que Jesucristo es la máxima revelación de Dios.

Ciertamente, esto nos lleva a otros dos temas de gran importancia. El primero es cómo se relaciona la Palabra con Dios Padre. Juan dice que la Palabra era Dios, pero también dice que era con Dios. ¿Cómo hemos de afirmar ambas cosas? El segundo es cómo hemos de entender esto de que «la Palabra se hizo carne». A lo primero pasaremos más adelante en este capítulo, al hablar acerca del Dios Trino. Lo segundo se estudiará en el capítulo sobre Jesucristo.

c) La Biblia como Palabra de Dios

Todo esto implica que es necesario aclarar lo que queremos decir al afirmar que la Biblia es «Palabra de Dios». En la Biblia misma, como acabamos de ver, la Palabra es ante todo Dios mismo, hablando y actuando. La Biblia *no es* Dios, y por tanto es «Palabra de Dios» en otro sentido y de otra manera. La Biblia es Palabra de Dios porque es el instrumento que Dios emplea para hablarnos y para transformarnos. Recuérdese, una vez más, que la Palabra de Dios no sólo dice, sino que hace, y que la Biblia no sólo informa, sino que forma.

Lo que hace que la Biblia sea Palabra de Dios no es el papel y la tinta, sino el Espíritu Santo de Dios, que hace que en la Biblia nos encontremos con Dios.

Algunos teólogos, como Karl Barth, han tratado de expresar este punto diciendo que la Biblia no es Palabra de Dios, sino que *viene a ser* Palabra de Dios por acción divina. Puesto que muchas personas pueden confundirse o escandalizarse al oír decir que la Biblia no es, sino que viene a ser Palabra de Dios, hay que aclarar lo que esto quiere decir. Quiere decir que la Biblia cerrada no es, estrictamente hablando, Palabra de Dios, pues no habla ni actúa. (Un estudiante una vez explicó esto diciendo que si alguien golpea a otro con la Biblia no le ha dado un «palabrazo», y que si alguien quema una Biblia no ha destruido la Palabra de Dios.) Quiere decir que es posible leer la Biblia, y cerrarse de tal modo a la acción del Espíritu Santo, que no se escuche la Palabra de Dios. Empero, del lado positivo, quiere decir que cuando el Espíritu Santo hace a la Biblia Palabra de Dios para nosotros, estamos en presencia no solamente de unas palabras inspiradoras o de algunas buenas enseñanzas para la vida, sino de Dios mismo.

La Biblia es Palabra de Dios porque mediante la acción del Espíritu Santo nos lleva a la Palabra de Dios, Jesucristo. Y la Biblia es Palabra de Dios porque, mediante la acción del mismo Espíritu, las palabras de la Biblia nos transforman conforme a la imagen de Jesucristo, y nos van «renovando hasta el conocimiento pleno» (Col. 3:10).

4. El Dios Trino

En la sección anterior, comentando sobre el primer versículo del Evangelio según San Juan, nos planteábamos la cuestión de cómo y por qué es que dice que el Verbo o Palabra de Dios «era Dios», y al mismo tiempo que «estaba con Dios». Además, en la misma sección hemos hecho referencia al Espíritu Santo, quien es Dios, pero no es el Verbo o Palabra de Dios. Esto nos aboca a la doctrina del Dios Trino, que es fundamental en la teología cristiana.

Desde los inicios mismos del cristianismo, encontramos fórmulas y frases que indican el carácter trino de Dios. Pablo, por ejemplo, usa frases tales como «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo» (2 Co. 13:14). En otros lugares del Nuevo Testamento encontramos fórmulas semejantes. Así, por ejemplo, se dice que los creyentes son «elegidos según la presencia de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo» (1 P. 1:2).

(En estas citas, hay que recordar que el título de «Señor» que Pablo le da a Jesucristo es el título que la versión griega del Antiguo Testamento que Pablo usaba —la *Septuaginta*— empleaba para referirse a Dios. Luego, al llamar a Jesús «Señor», se le está equiparando con el Dios del Antiguo Testamento.)

Lo que esto refleja es lo que ha sido la experiencia de los creyentes a través de las edades. Creemos que Jesucristo es el Señor, que es Dios, y le adoramos como tal. Sabemos que el Espíritu Santo es Dios, y le adoramos como tal. Al mismo tiempo, sabemos que Jesús se refirió a Dios tanto como uno con él (Jn. 10:30) y diferente de él (Jn. 5:17, 30, 36, etc.). Jesucristo, al mismo tiempo que es Dios, es el camino que conduce al Padre (Jn. 14:6). Y sabemos que el Espíritu Santo conduce a Jesucristo.

Todo esto se expresa en la doctrina de la Trinidad, que afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son efectivamente tres, pero son un solo Dios.

Dadas las dificultades de tal afirmación, a través de la historia del cristianismo han surgido varios intentos de resolverla eliminando alguna de las dificultades que parece plantear, diciendo, por ejemplo, que solamente el Padre es Dios en el sentido estricto, o que los tres no son en realidad distintos. Tales «soluciones», al

parecer fáciles, fueron rechazadas porque negaban algún aspecto importante de lo que se afirma en la doctrina trinitaria, y por eso se les llama «herejías». Puesto que fue en respuesta a esas herejías o soluciones fáciles que se desarrolló la doctrina trinitaria, el mejor modo de entender esa doctrina es comenzar por ellas.

El uso de los términos «Padre» e «Hijo» en el contexto trinitario tiene una larga historia en la tradición cristiana, basada en las antiguas fórmulas bautismales; pero en todo caso nunca debe entenderse como una indicación de que Dios sea de género masculino. Se refiere más bien a la relación intratrinitaria, en la que la Primera Persona genera o le da origen a la Segunda. A veces, desde tiempos antiguos, se utilizaron los términos «Fuente» u «Origen» para la Primera Persona, y «Verbo» o «Palabra» para la Segunda.

La mayoría de los errores respecto a la Trinidad pueden clasificarse en dos categorías: el subordinacionismo y el modalismo.

a) El subordinacionismo

Esta supuesta solución trata de resolver los problemas declarando que el Hijo y el Espíritu Santo son inferiores —subordinados— al Padre. Dicho en pocas palabras, lo que las teorías subordinacionistas proponen es que el Hijo y el Espíritu Santo son divinos, pero no en el mismo grado en que lo es el Padre. Aunque a través de la historia ha habido una multitud de doctrinas subordinacionistas, la más conocida, y el modelo para la mayoría de las otras, es el *arrianismo*.

El arrianismo recibe su nombre de Arrio, un teólogo del siglo cuarto. Arrio, así como la mayoría de los teólogos subordinacionistas, partía de ese concepto de Dios con que ya nos hemos topado, que le ve como distante del mundo, puro en la pureza de lo inaccesible. Para Arrio, la característica esencial de la divinidad es la inmutabilidad: Dios no puede cambiar ni variar en lo más mínimo. Empero en el mundo todo cambia; la vida es cambio; la historia es cambio. ¿Cómo entonces se ha de relacionar ese Dios inmutable con el mundo mutable? La respuesta de Arrio es que el Verbo, o Hijo de Dios, es un ser intermedio entre Dios y el mundo. No es eterno como Dios, sino que Dios lo creó como instrumento para entonces crear al mundo. No es inmutable como Dios, sino mutable. (Cabe señalar aquí que esto no soluciona el problema que el mismo Arrio ha planteado, pues no se nos explica bien: si lo inmutable no puede relacionarse con lo mutable, y por tanto necesita un

punto, cómo entonces este Verbo, que es mutable, puede relacionarse con Dios, que es inmutable.)

En cuanto al Espíritu Santo, aunque el propio Arrio no dijo mucho, sus seguidores más tarde afirmaron también que era un ser subordinado, y no Dios en el sentido estricto.

Fue contra tales doctrinas que se escribió el Credo Niceno, que muchas iglesias usan hasta el día de hoy. Ese credo afirma que el Hijo es «engendrado, no hecho» —es decir, que no es una criatura, como pretendía Arrio— y que es «de la misma sustancia del Padre», es decir, que participa de la misma divinidad que el Padre.

b) El modalismo

Esta otra supuesta solución trata de resolver los problemas declarando que Padre, Hijo y Espíritu Santo no son sino tres máscaras o «modos» en que Dios se manifiesta; de ahí el nombre de «modalismo».

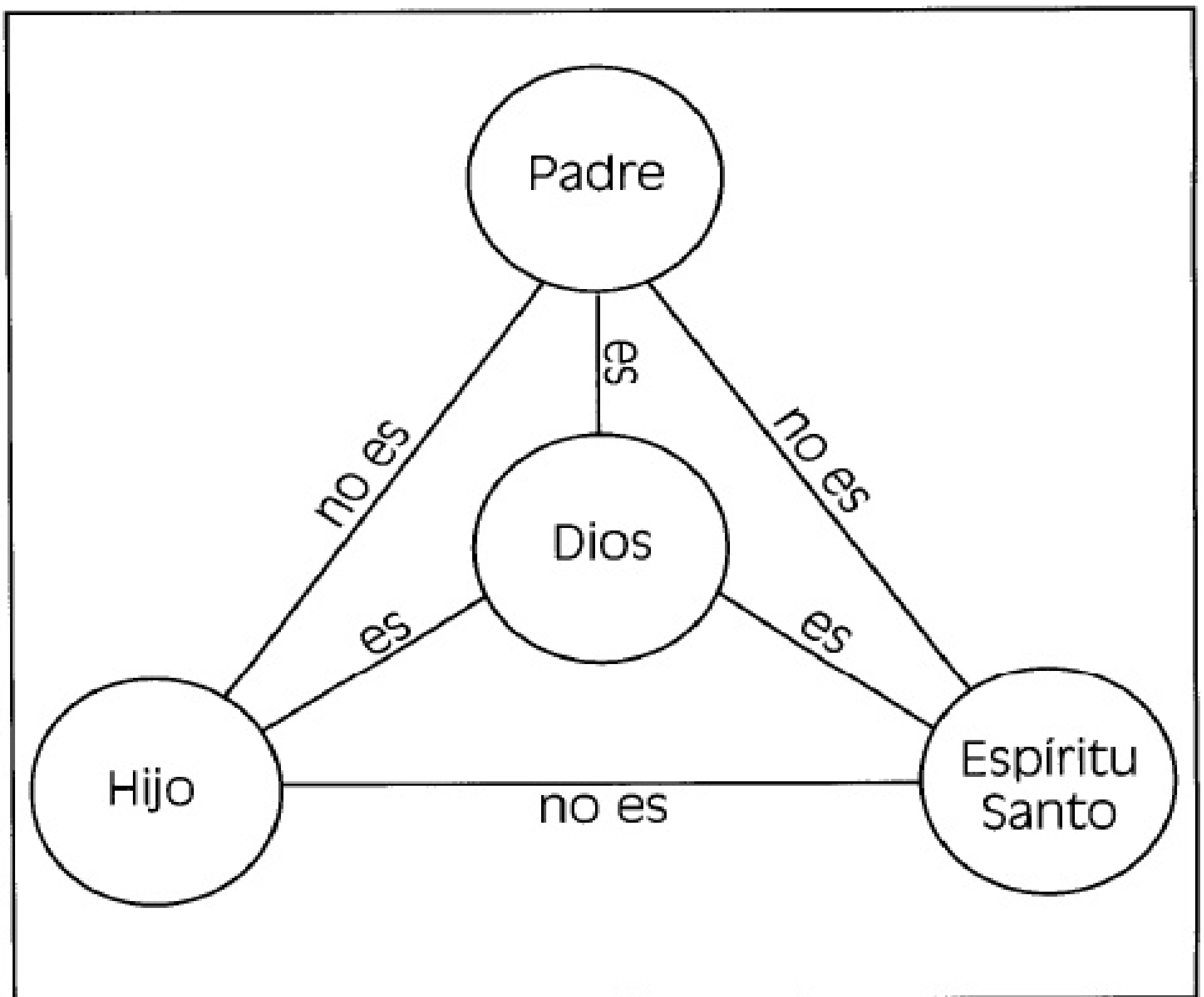
La forma más común de esta doctrina —bastante difundida en algunas iglesias— sugiere que Dios es Padre en el Antiguo Testamento, Hijo en el Nuevo, y Espíritu Santo ahora. Esta fórmula mantiene la unidad de Dios, pero no es fiel al testimonio bíblico, donde, por ejemplo, el Espíritu Santo aparece tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, y donde Jesús se refiere al Padre como otro que no es él mismo. Además, tal doctrina no mantiene la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que los considera como nombres o papeles que Dios asume en diversas circunstancias.

c) La doctrina de la Trinidad

La expresión clásica de la doctrina trinitaria es que en Dios hay «una substancia y tres personas». Aunque esta fórmula no se encuentra en las Escrituras, su propósito es afirmar lo que las Escrituras parecen decir al respecto: que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres —no son lo mismo— pero son un solo Dios. Esta doctrina afirma que el Padre es Dios, y que el Hijo no es menos Dios que el Padre, y lo mismo respecto al Espíritu Santo. Y sin embargo, sostiene, a la vez, que los tres son un solo Dios. Ciertamente, esto no resuelve todas las dificultades planteadas más arriba. Pero al menos reconoce los límites de nuestro entendi-

miento, y no trata de forzar a Dios a ajustarse a esos límites. Lo que todo esto quiere decir es que la doctrina trinitaria y su expresión clásica —tres personas, una substancia— no son descripciones de Dios, sino señales en el camino que nos indican los errores en que no debemos caer: el triteísmo (pensar que hay tres dioses), el subordinacionismo (pensar que el Hijo y el Espíritu Santo, con todo y ser divinos, no son plenamente Dios) y el modalismo (pensar que «Padre, Hijo y Espíritu Santo» no son más que tres nombres que les damos a distintos modos en que Dios se manifiesta). La doctrina de la Trinidad, sin pretender explicarnos cómo hemos de hacerlo, nos recuerda que es necesario que declaremos que Dios es uno solo, pero que al mismo tiempo afirmemos que el Padre no es el Hijo, ni el Hijo es el Espíritu Santo.

La doctrina de la Trinidad podría expresarse mediante el siguiente esquema:



d) La Trinidad como modelo para los creyentes

Quizá el mejor modo de pensar acerca de la Trinidad no sea en términos de explicarla, sino más bien en términos de imitarla. Parte de lo que esta doctrina afirma es que Padre, Hijo y Espíritu Santo comparten la misma divinidad; y que la comparten de tal modo que ninguno de ellos queda empobrecido por ello. Tal es la naturaleza del amor de Dios. Y si tal es el amor de Dios, el nuestro ha de ser a semejanza de él. Nuestro amor mutuo deber llevarnos a compartir, sabiendo que, como en el caso de la Trinidad, tal compartimiento, lejos de empobrecernos, nos enriquece.

III. ¿Qué es el mundo?

¿Quiénes somos?

¿Creó Dios al mundo y sus habitantes? En tal caso, ¿cómo, y con qué propósito? ¿Cómo nos relacionamos los humanos con esa creación y con Dios? Y, si Dios creó cuanto existe, ¿cómo es que hay tanto mal y tanto sufrimiento en su creación?

Nuestro propósito en este capítulo será considerar la doctrina de la creación a la luz de esas preguntas. Por ello, un breve repaso de las controversias en la iglesia antigua que la llevaron a afirmar la doctrina de la creación en sus credos nos ayudará a ver por qué la iglesia pensó que esta doctrina era importante, y quiénes eran los que la negaban o parecían amenazarla. Además, debemos tener en cuenta cómo el surgimiento de nuevos métodos científicos y críticos ha llevado a diversas maneras de responder a esas antiquísimas y perennes preguntas acerca del origen del universo y del propósito de nuestra existencia.

1. La doctrina de la creación

Desde sus mismos inicios, la iglesia cristiana ha afirmado su creencia en Dios como creador del universo y de sus habitantes. Las antiguas Escrituras que la iglesia tomó de la tradición judaica —que ahora llamamos Antiguo Testamento— comienzan afirmando la actividad creadora de Dios, que le da origen a todo cuanto hay. Las Escrituras que la iglesia produjo en sus mismos albores —el Nuevo Testamento— muestran que tanto los apóstoles como la comunidad cristiana primitiva reafirmaron esa creencia en Dios como creador (Mt. 10:6; Hch. 17:24-26; Rom. 1:25; 2 Co. 5:5; He. 3:4; 1 P. 4:19; Ap. 14:7). Y lo mismo afirman los más antiguos escritos cristianos, los primeros credos y concilios, y los himnos y otros materiales litúrgicos que se han conservado. Quizá el ejemplo

más conocido sea el del Credo Apostólico, que muchas iglesias recitan cada domingo, y que comienza afirmando: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.»

a) El reto de las herejías

Si la iglesia antigua afirmó la doctrina de la creación con tanta insistencia, ello fue porque había quien la negaba, y a que la iglesia estaba convencida de que se trataba de una doctrina esencial para la fe cristiana. La doctrina de la creación no era sencillamente algo que la iglesia había heredado de la tradición hebrea, sino que era algo de vital importancia para la fe cristiana, que era necesario afirmar frente a quienes la negaban o distorsionaban. Luego, la constante afirmación de la creación en los antiguos credos no se debía sencillamente a que lo normal era empezar por el principio de la creación, sino a que los cristianos estaban convencidos de que si no se entendía y afirmaba la doctrina de la creación, esto llevaría a la negación de varios puntos esenciales en la fe cristiana, así como a prácticas contrarias a esa fe.

No todas las personas que se unían a la iglesia creían o habían aprendido en sus hogares que la creación era «buena», y que era obra del Dios único revelado en Jesucristo. Muchas traían consigo toda suerte de creencias acerca del origen del mundo y de la humanidad, y acerca de su valor y propósito, creencias derivadas de tradiciones filosóficas o de las viejas religiones que antes habían seguido. Tales personas se incorporaban al culto de la iglesia, pero pronto se notaba que su fe difería de lo que las Escrituras enseñaban, pues no creían verdaderamente que el mundo físico fuese bueno, o que el cuerpo humano fuese bueno. Para tales personas, todo lo material era malo, o en el mejor de los casos no tenía nada que ver con Dios y sus propósitos de salvación. Sí estaban dispuestas a afirmar que el espíritu humano, por no ser material y por provenir directamente de Dios, era bueno; pero no podían decir lo mismo respecto al cuerpo. En consecuencia, sólo el espíritu o alma humana tenía la posibilidad de retornar a Dios.

El platonismo, por ejemplo, impactó profundamente la fe y la creencia de muchos cristianos en cuanto al origen, valor y propósito del mundo. Desde sus inicios en el siglo cuarto antes de Cristo, la tradición platónica había afirmado que este mundo no había sido creado por el Ser Último, sino por un ser intermedio o «demiurgo», y que el mundo material no era sino una copia imperfecta de un mundo superior de ideas puras. Las cosas que vemos no son sino imágenes o reflexiones imperfectas de las «formas» o «ideas» eternas y

perfectas de ese otro mundo. El espíritu humano entonces debe buscar el modo de ascender a ese mundo puramente espiritual, y por ello el valor del mundo material depende de su capacidad de reflejar esas formas perfectas y eternas. Según Platón y toda una antiquísima tradición, el cuerpo era la tumba o prisión del alma, y sólo podía liberarse mediante la contemplación de las realidades eternas.

Aunque la iglesia rechazó tales doctrinas por contradecir la visión cristiana de la creación, lo cierto es que, en diversas formas y con varios matices, repetidamente han hecho su aparición en la comunidad cristiana, y hasta encontramos ecos o vestigios de ellas en algunos de los escritores cristianos más respetados, tanto de la antigüedad como de hoy.

Otro movimiento que también negaba la doctrina de la creación, y que afectó la vida de la iglesia, fue el llamado «gnosticismo», pues sus seguidores pretendían poseer una «gnosis», o conocimiento especial, supuestamente revelada en secreto a ellos o a algún apóstol a quien le atribuían sus doctrinas. También los gnósticos, como los platónicos, creían que lo único en toda la creación que tenía verdadero valor es lo espiritual, y que el espíritu humano, atrapado en este cuerpo físico, terreno y malo, añora regresar al hogar celestial de donde procede. Sólo quienes tengan la iluminación de la gnosis secreta, y por tanto sepan lo que en verdad son, podrán escapar de las ataduras de este mundo físico, y así ser salvos.

Aunque el gnosticismo tomó muchas formas, por lo general sostenía que el espíritu de la persona gnóstica —es decir, la que tenía la gnosis o iluminación secreta para alcanzar la salvación— era en realidad una porción o chispa de la realidad espiritual atrapada en un cuerpo material. Por alguna razón que cada escuela gnóstica explicaba de diferente modo, esos espíritus eternos, parte de la realidad espiritual de otro mundo, habían caído de su mundo espiritual y quedado atrapados en un cuerpo físico y contaminados por el mundo material. En este mundo, que algunos llamaban un «aborto» de la realidad espiritual, los gnósticos dormitan en medio del resto de la humanidad en una especie de letargo, hasta que reciben el mensaje enviado desde lo alto por un mensajero que les ha sido enviado especialmente. Entre los gnósticos cristianos se decía que ese mensajero de origen y realidad puramente espiritual era «Jesús» o «Cristo», quien vino a despertar a los gnósticos de su sueño y mostrarles el camino de regreso al mundo espiritual. Para el resto de la humanidad, quienes no tienen esa chispa de eternidad, no hay esperanza alguna de salvación.

Otra amenaza a la doctrina de la creación vino de Marción, cuyas doctrinas eran semejantes a algunas que se escuchan hasta el día de hoy en algunas iglesias. Marción, quien fundó una iglesia rival a la del resto de los cristianos, sostuvo que había dos dioses. Uno de ellos era el Dios del Antiguo Testamento —Jehová o Yahvé— y el otro era el Dios supremo, Padre de

Jesucristo. Yahvé era un dios vengativo y quizá hasta ignorante, que hizo este mundo físico con todas sus imperfecciones y nos colocó en él. El Dios Supremo, Padre de Jesucristo, en contraste, era un Dios amoroso y perdonador, y nunca pudo haber hecho un mundo material, pues la materia era inferior y mala. Por tanto, todo lo que se relacionaba con el cuerpo, incluso la procreación, era malo y asqueroso, y había de evitarse hasta tanto el Dios misericordioso de Jesucristo no nos liberara de esta prisión en que Yahvé nos había colocado. Naturalmente, puesto que la materia era mala, Jesús no vino en cuerpo físico ni nació de María, sino que apareció ya maduro con un cuerpo que era sólo una apariencia de materia.

De más está decir que la iglesia rechazó tales doctrinas, que no sólo negaban la creación, sino también la continuidad entre ambos Testamentos, y hasta la encarnación de Dios en Jesucristo, sobre lo cual volveremos en el próximo capítulo.

Desde sus mismos inicios, y tan pronto como se enfrentó a ellas, la iglesia rechazó las diversas doctrinas que negaban la creación del mundo por Dios: doctrinas tales como las de la tradición platónica, las del gnosticismo y las de Marción y sus seguidores. Esto no quiere decir, sin embargo, que tales doctrinas desaparecieran del todo.

Aunque el gnosticismo parece haber sido cuestión de los primeros siglos de la historia de la iglesia, lo cierto es que su impacto —y el del platonismo— continúa hasta hoy. Por ello no es raro escuchar sermones en los que se habla de la maldad del mundo material y del desasosiego del espíritu en el cuerpo, y se insta a los creyentes a huir de este mundo y su materia, y buscar el mundo celestial de puros espíritus. A veces se nos habla de la necesidad de nutrir «el espíritu», porque a la postre eso es lo único que cuenta y todo lo que le importa a Dios. Hay predicadores que nos dicen que nos olvidemos del mundo físico porque, como el cuerpo, ha de perecer. De igual modo que los gnósticos sostenían que el mundo y el cuerpo eran el resultado de alguna falta o error de uno de los seres espirituales, así también hay cristianos que piensan que nuestra existencia física es el resultado del pecado y la «caída», sobre lo cual volveremos más adelante en este capítulo. Lo que es más, en fechas recientes ha habido todo un despertar del gnosticismo, de modo que por doquier empiezan a encontrarse grupos de tendencias gnósticas, especialmente entre quienes siguen la llamada «Nueva Era». Y hasta comienzan a aparecer «sociedades gnósticas»

que mezclan varias de las antiguas doctrinas gnósticas con elementos tomados de otras religiones, del ocultismo, etc. Significativamente, casi todas estas nuevas religiones niegan la doctrina de la creación, o al menos la consideran de importancia secundaria, pues lo importante es la vida del espíritu.

b) La respuesta de la iglesia en los credos

Una de las maneras en que la iglesia respondió a tales errores, y reafirmó la doctrina de la creación, fue mediante los credos. Esto puede verse en los dos más conocidos y generalmente usados hasta hoy, el Credo Apostólico y el Credo Niceno.

El credo que normalmente se llama «Apostólico» no fue en realidad obra de los apóstoles, como la leyenda posterior ha afirmado. Fue un credo que empezó a usarse en Roma alrededor del año 150, y que posteriormente se generalizó en toda la iglesia occidental.

El «Credo Niceno» fue promulgado por el Concilio de Nicea en el año 325 (el primer concilio ecuménico, es decir, de toda la iglesia), y luego el Concilio de Constantinopla (en el año 381) le hizo algunas añadiduras. Puesto que se emplea no solamente en el Occidente, sino también en las iglesias orientales —la griega, la rusa, la de Etiopía, etc.— es el de uso más universal.

El credo —ya fuese el Apostólico o el Niceno— se empleaba en el bautismo, de modo que quien se bautizaba tenía que afirmarlo. Por ello, en las clases de preparación para el bautismo se enseñaba y comentaba el credo que los candidatos tendrían que afirmar. A partir de entonces, la repetición en el culto les recordaba lo que habían aprendido en su preparación para el bautismo. Luego, las palabras del credo tenían fuerte impacto en la formación y en la fe de los creyentes.

Tanto el Apostólico como el Niceno se refieren a Dios como «todopoderoso». El término griego que se traduce por «todopoderoso» es *pantokrátor*, y en realidad quiere decir, no que Dios puede hacer cualquier cosa, sino más bien que Dios gobierna todas las cosas.

La palabra *pantokrátor* viene de las mismas raíces griegas que se encuentran en las palabras *panamericano* y *democracia*. La primera quiere decir «todo», y la segunda «gobierno». Luego, el *pantokrátor* es el que todo lo gobierna.

Ambos credos subrayan este alcance del poder de Dios diciendo (el Apostólico) que Dios es «creador del cielo y de la tierra», y (el Niceno) que es «creador del cielo y de la tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles». El señorío de Dios no se limita a las realidades celestiales e invisibles, como pretendían algunos gnósticos, sino que lo abarca todo: el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible.

Al subrayar esta doctrina en el credo, la iglesia no lo hizo por capricho, o por el mero gusto de polemizar, sino porque estaba convencida de que la doctrina de la creación era parte esencial de la fe cristiana. Dios es creador y sustentador de todo cuanto existe, pues la doctrina de la creación se refiere no sólo al origen de las cosas, sino también a su subsistencia presente. Es a esa creación suya que Jesús vino (Jn. 1:11), y lo que tomó fue verdadera carne de esa creación. Fue en esa carne que vivió su vida, murió y resucitó. Es en esa creación, y como parte de ella, que subsistimos por la gracia de Dios, como la creación misma subsiste. Desafortunadamente, con demasiada frecuencia los cristianos hemos olvidado la esencia de esta doctrina, y nos hemos dejado llevar por doctrinas escapistas, como si este mundo no fuese creación de Dios, o como si Dios fuese solamente el creador del cielo y de las cosas invisibles. Además, como veremos más adelante, han sido esas malas interpretaciones de nuestra relación con el mundo lo que nos ha llevado a desentendernos de la naturaleza, y a abusar de ella.

2. Creación y ciencia

Las controversias entre cristianos acerca de la creación del mundo y de sus habitantes no terminó con la formulación de los antiguos credos. Aun cuando se afirme que Dios es «creador del cielo y de la tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles», esto puede interpretarse de diversos modos.

En el siglo trece, por ejemplo, se debatió si Dios había hecho todas las cosas «de la nada» o de una materia preexistente. Era la época en que Europa occidental acababa de redescubrir varios de los antiguos tratados de Aristóteles, muchos de ellos comentados por el filósofo musulmán español Averroes, en los que se afirmaba que la materia primordial del universo era eterna. Puesto que el aristotelismo llegó junto con un gran avance científico, parecía ser la ciencia del momento, y hubo teólogos que declararon que efec-

tivamente Dios había hecho el mundo de una materia eterna. Frente a ellos, otros teólogos, como Buenaventura y Tomás de Aquino insistieron en que la materia también es creación de Dios. Lo que estaba en juego era si había otro principio eterno aparte de Dios, o si Dios era el origen de todo, como afirmaban los antiguos credos. A la postre, se reafirmó la doctrina de la creación *ex nihilo* —de la nada— como un modo de insistir en Dios como único principio creador de todas las cosas.

En tiempos relativamente recientes, el desarrollo de nuevos métodos científicos le ha planteado nuevos retos a la doctrina tradicional de la creación. Esto es particularmente cierto en el caso de la teoría de la evolución.

Esta teoría fue propuesta inicialmente por Charles Darwin, quien sostenía que las especies evolucionan según el principio de «la sobrevivencia del más apto». Las especies que existen hoy han evolucionado de otras que existieron antes, de tal modo que pueden encontrarse ancestros comunes —muchos de ellos extintos— a las diversas especies. (Aunque esta teoría ha sido motivo de amargas controversias, y hay cristianos que la consideran satánica, es importante recordar que el propio Darwin fue un cristiano devoto y promotor de la obra misionera.)

Casi tan pronto como esta teoría se dio a conocer, hubo cristianos que vieron en ella una negación de la creación tal como se describe en los primeros dos capítulos de Génesis. Esto a su vez ha planteado la cuestión de la relación entre la ciencia y la fe: ¿Son compatibles? ¿Es posible reconciliar los datos de la ciencia con los postulados de la fe? ¿Puede la ciencia sostener y enriquecer la fe, o sólo cuestionarla y negarla? Ante tales preguntas, hay una realidad indubitable: la iglesia no puede desentenderse de los retos que le plantean los métodos científicos y sus descubrimientos.

Estas cuestiones no son nuevas, pues se han planteado repetidamente a través de la historia. Otro caso famoso fue planteado por las teorías de Copérnico, y luego de Galileo, acerca del movimiento de los astros. Hasta entonces, la opinión común era que el Sol giraba en torno a la Tierra. Cuando Copérnico y Galileo propusieron una visión diferente, hubo autoridades eclesiásticas que condenaron sus teorías, sobre la base de que Josué había detenido el curso del Sol (Jos. 10:12-13). De igual modo, hubo quien insistió en que la Tierra no podía ser esférica, pues la Biblia habla de «los confines de la tierra», y una esfera no tiene fin.

Respecto a tales cuestiones, existe una gran variedad de opiniones entre cristianos. Algunos tratan de reconciliar las teorías evolucionistas con la Biblia, diciendo que los seis días son metafóricos, y que se refieren cada uno a una etapa en el proceso creador. Otros insisten en que no hay contradicción alguna, si se aclara que lo importante que el Génesis dice no es cómo Dios hizo el mundo, sino el hecho de que todo cuanto existe ha sido creado por Dios, quien sustenta todas las cosas que existen. En tal caso, si Dios hizo el mundo en seis días, o si esa creación es un proceso evolutivo que ha tomado millones y millones de años, no tiene mayor importancia. Otros sostienen que las historias de Génesis 1 y 2 han de tomarse literalmente, y que Dios hizo el mundo en seis días. Para estos últimos, cualquier posición que acepte una descripción de los orígenes diferente de la del Génesis —ya sea la teoría de la evolución o la teoría de que el universo comenzó con una gran explosión— amenaza la autoridad de las Escrituras. Una vez que se pone en duda esa autoridad, dicen estas personas, ¿qué nos impide deshacernos de todo cuanto la Biblia dice, incluso del advenimiento, muerte y resurrección de Jesucristo?

Por otra parte, hay que reconocer que quienes defienden una interpretación «literal» del Génesis no defienden en realidad tal interpretación, sino más bien una compaginación y selección de dos historias diferentes, cuyos detalles son irreconciliables entre sí, y que por tanto no pueden entenderse literalmente. Así, por ejemplo, mientras en Génesis 1:20-27 Dios crea primero a todos los animales, y por último al ser humano, hombre y mujer de una vez, en Génesis 2:15-22 Dios crea primero al varón, luego a los animales, y por último, de la costilla del varón, a la mujer. Esto parece darles fuerza a los argumentos de quienes dicen que Génesis no pretende decirnos exactamente cómo Dios ha hecho el universo, sino sencillamente que lo ha hecho.

Como un modo de reconciliar a la ciencia con la doctrina de la creación, hay quien propone que la creación tiene que ver con el origen de las cosas, y la ciencia con su funcionamiento. Lo que se sugiere entonces es que Dios, en efecto, creó al mundo, y que lo echó a andar como se echa a andar una máquina cualquiera. A partir de entonces, el mundo funciona según sus propias leyes, y es de esas leyes que se ocupa la ciencia.

Tal fue la postura de los «deístas». El deísmo, que comenzó en Inglaterra y alcanzó su punto culminante en los siglos diecisiete y dieciocho, era un intento de reducir la religión a sus elementos básicos, universales y racionales. Según los deístas, esos elementos son innatos a la mente humana, donde han sido colocados por Dios mismo, y es posible conocerlos sin revelación especial alguna. Estos son: la creencia en la existencia de Dios, la obligación de rendirle culto, la obligación de llevar una vida devota y virtuosa como parte de ese culto, el arrepentimiento por el pecado, y el castigo o recompensa final según nuestras acciones. Según los deístas, todas las religiones, incluso el cristianismo, se han apartado de la sencillez y racionalidad de esa religión natural. Por eso la mayoría de ellos rechazaba toda idea de una revelación divina especial, o de intervenciones de Dios en el curso de la naturaleza, e insistían en que sus pruebas de la existencia de Dios eran puramente racionales. Como parte de este sistema, entonces se decía que Dios hizo al mundo, pero que no interviene más en él, sino que lo deja marchar según las leyes físicas racionales a las que Dios mismo lo sujetó.

Aunque esta postura fue propuesta, entre otros, por algunos pensadores cristianos que pensaban que de ese modo mostraban que en su esencia el cristianismo era eminentemente racional, la mayoría de los cristianos vieron en ella una seria amenaza a su fe. Así, por ejemplo, si Dios no interviene en el mundo, ¿por qué las Escrituras nos exhortan a llevar nuestras peticiones a Dios? ¿Solamente para que nos sintamos consolados, aun cuando en realidad nada va a cambiar? ¿Qué del testimonio central de la Biblia de que Dios actúa en la historia? ¿No existe entonces el Dios que hace maravillas? ¿Cómo podemos relacionarnos con un Dios que ni siquiera se interesa en nosotros, y para quien no somos más que piezas en una gran maquinaria?

Esto nos lleva al punto central del conflicto entre la ciencia y la religión en los últimos dos o tres siglos. Durante ese tiempo, la ciencia ha visto al mundo como una gran máquina, sujeta a leyes completamente fijas y predecibles, de igual manera que el funcionamiento de un automóvil se puede predecir mediante una serie de fórmulas matemáticas. Ese universo se concibe entonces como una entidad «cerrada», en la que no puede haber intervención alguna de fuera. En contraste con tal visión, la fe cristiana ve el mundo como una entidad «abierta»: abierta primero en el sentido de que tanto su origen como su fin vienen de fuera, del Dios creador que es Alfa y Omega, principio y fin, de todas las cosas. Y

abierta también en el sentido de que ese Dios sí interviene en este universo, y que por tanto sí hay razón para orar y para tener esperanza en un mundo mejor. Afortunadamente, en décadas más recientes los teóricos de las ciencias físicas han comenzado a criticar la visión científica tradicional del universo como una entidad cerrada y mecanicista. Por tanto, es de esperarse que en el futuro los conflictos entre la ciencia y la religión serán menores, o al menos que tomarán otro giro.

Por otra parte, si bien la fe cristiana no puede aceptar la visión de un mundo «cerrado», sí acepta la visión de un mundo en que hay orden. Dios no es solamente el creador de todas las cosas, sino también su sustentador. La doctrina de la creación no sólo quiere decir que Dios hizo al mundo y lo echó a andar, sino también que lo sostiene. Por tanto, las leyes de la naturaleza que la ciencia estudia —leyes como la de la gravedad, por ejemplo— son parte de la acción creadora y sustentadora de Dios. El mundo de la fe cristiana no es un mundo caprichoso, sino que es un mundo que se ajusta a leyes creadas por el Dios creador de «todas las cosas visibles e invisibles».

3. La criatura humana

El debate acerca de la creación no se refiere solamente a los orígenes de cuanto existe, sino que tiene que ver sobre todo con el modo en que nos relacionamos con el resto de la creación. La importancia de esto resulta obvia, pues hoy más que nunca nos percatamos del daño que la humanidad le ha hecho y puede hacerle al medio ambiente, al resto de la creación. Empero antes de tratar sobre el tema de nuestra responsabilidad hacia la creación, debemos detenernos a considerar nuestro lugar dentro de esa creación.

a) El ser humano es parte de la creación

En Génesis 2:7 leemos que «Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente». Según la Biblia, la humanidad ha sido hecha «del polvo de la tierra», es decir, de esa misma sustancia que pisoteamos, cultivamos y contaminamos. Más adelante, cuando el

hombre y la mujer pecan y han de enfrentarse a las consecuencias, se reafirma una vez más esta íntima relación entre el ser humano y la tierra, Dios le dice a Adán: «maldita será la tierra por tu causa» (Gn. 3:17). Y a la postre, también como consecuencia del pecado, lo que era polvo, o tierra, ha de volver a sus orígenes: «polvo eres, y al polvo volverás» (Gn. 3:19).

El nombre mismo de «Adán», que se le da al hombre en Génesis, es un juego de palabras que señala su origen del polvo, pues en hebreo *adam* significa ser humano (y en varios lugares del Antiguo Testamento se le emplea para referirse, no a un individuo, sino a toda la raza humana), mientras *adamá* significa tierra.

Estos pasajes se han utilizado, con razón, para subrayar lo efímero de la vida humana: somos polvo y a él volveremos. Pero lo cierto es que en toda esa historia de la creación hay otra dimensión que es de suma importancia si hemos de entender correctamente nuestra relación con el resto del mundo que Dios ha creado. No es sólo al hombre lo que Dios hace del polvo de la tierra, sino que todos los animales también son hechos del polvo (Gn. 2:19). Somos, por así decir, «parientes» de toda la creación, pues tanto ella como nosotros estamos hechos de «polvo», o, como dirían los científicos de hoy, de partículas atómicas.

Lo que es más, según esa historia de Génesis 2, todos los animales fueron creados para servirle de compañeros al ser humano, pues la razón por la que Dios los crea es para que le sean «ayuda idónea» al hombre (Gn. 2:18). Y, como se afirma en Génesis 3:26, la criatura humana ha de tener «potestad» sobre el resto de la creación, sobre esto volveremos más adelante.

El pasaje acerca de la creación del varón, y luego de la mujer, en Génesis 2, se ha interpretado como prueba de que la mujer tiene el propósito de ser «ayuda» al varón, quien ha de dominar sobre ella. Esta interpretación es completamente errónea, y no se ajusta al texto. En él, Dios busca crear una «ayuda idónea» para el hombre. La palabra que aquí se traduce por «ayuda» se utiliza normalmente en las Escrituras hebreas para referirse a Dios como «ayudador» de Israel. Lo que se traduce como «idónea» quiere decir, literalmente, «como en frente de él», y se refiere a una imagen como la que aparece en un espejo. Los animales no son ayuda idónea para el hombre, porque no son como él. En lugar de ser compañeros del hombre, han de estar sujetos a él. Es por ello que el hombre les da nombre, pues el acto de

nombrar es un acto de reclamar dominio o control. Cuando por fin Dios crea a la mujer, y el hombre ve que es como él, pues es carne de su carne y hueso de sus huesos, en lugar de darle nombre la llama con su propio nombre, aunque en forma femenina. Es inmediatamente después de la caída que el varón le pone nombre a la mujer (Gn. 3:20). Luego, la relación de dominio entre el varón y la mujer no es parte de la creación original de Dios, sino que es resultado del pecado, como también se afirma en Gn. 3:16.

Triste y trágicamente, la mala interpretación de este pasaje ha dado y sigue dando lugar a mucho abuso contra las mujeres. Es hora de que los cristianos —tanto varones como mujeres— rechacen tajantemente esa interpretación, y busquen hacerles justicia a quienes llevan en sí la imagen y semejanza de Dios.

b) El ser humano se distingue del resto de la creación

Al mismo tiempo que Génesis afirma que la criatura humana es hecha de polvo como toda otra criatura, afirma también que se trata de una criatura especial. Esto puede verse tanto en la narración de Génesis 1 como en la de Génesis 2.

En Génesis 1, tras llamar a la existencia a toda la creación, y como su toque final, Dios crea la humanidad. Dios dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra». Y el narrador añade: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn. 1:26-27).

En Génesis 2, Dios hace primero al varón, decide que no es bueno que esté solo, y crea entonces todo el resto de los animales para que le hagan compañía. A la postre, puesto que ninguno de los animales da la medida, Dios crea a la mujer, a la que el varón reconoce como su igual: «¡Esta sí que es de mi propia carne y de mis propios huesos!» (Gn. 2:23, Versión Popular).

De estos textos se desprende que lo que distingue al ser humano del resto de la creación es, primero, la «potestad» que le ha sido dada, sobre lo cual volveremos; y, segundo, el ser hecho a «imagen y semejanza» de Dios.

El tema de la «imagen de Dios» —*imago Dei*— en la criatura humana ha sido objeto de muchas y variadas interpretaciones.

En algunos casos, este pasaje se ha utilizado para decir que hay un parecido físico entre la criatura humana y Dios; es decir, que Dios se parece a nuestro cuerpo. (Algunos han afirmado que se trata de más que un parecido físico, pues distinguen entre la «imagen» y la «semejanza», y afirman que, mientras una es física o material, la otra es espiritual o racional.) Esto, naturalmente, nos lleva a un antropomorfismo inaceptable. En reacción a eso, algunos han argumentado que la imagen de Dios en el ser humano está en su razón: Dios es el ser racional por excelencia, la Razón absoluta, y nosotros somos copias o reflejos de esa Razón. Otros han dicho que la imagen está en el libre albedrío, o en la capacidad que tiene la criatura humana de trascenderse a sí misma, de verse, por así decir, «desde fuera».

Tras todas esas diversas interpretaciones, hay al menos tres puntos que es importante subrayar: En primer lugar, que hay una relación entre la «imagen» y la «potestad». Esto tiene importantes consecuencias, tal como lo veremos al tratar acerca de nuestra responsabilidad para con la creación. En segundo lugar, debe subrayarse que, no importa cómo se interprete la imagen de Dios, la presencia misma de esa imagen implica que todo ser humano con quien nos relacionamos lleva esa imagen, y que despreciar, oprimir o destruir a un ser humano es despreciar, oprimir o destruir la imagen misma de Dios. En tercer lugar, es importante notar que en este texto se afirma que tanto el varón como la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios, y que por tanto la dignidad de la mujer es igual a la del varón.

c) Permanencia del error gnóstico

Una interpretación común de Génesis 2:7 es decir que el ser humano es un compuesto de polvo y del Espíritu divino. Se dice entonces que si somos pecadores esto se debe a que somos polvo, y que la razón por la que no nos contentamos con nuestra vida física, y buscamos más, es que en realidad tenemos algo de divino.

Tal interpretación no se basa en el texto bíblico, sino en las tendencias, hartamente difundidas, de pensar que lo físico es malo, y lo espiritual bueno, al estilo de los gnósticos de antaño. En el texto bíblico, el ser hecho de polvo es parte de la buena creación de Dios, quien del mismo polvo ha hecho al resto de las criaturas. El soplo divino, que es lo que hace al humano un ser viviente, no quiere decir que

Dios le haya infundido parte de su esencia divina, sino sencillamente que el aliento, la vida, es don de Dios.

Hay quien discute si, como seres humanos, estamos constituidos por dos partes, cuerpo y alma, o por tres, cuerpo, alma y espíritu. Lo primero es la posición «dicotomista»; lo segundo es la «tricotomista». El debate es antiguo, y ya en el siglo noveno el Cuarto Concilio de Constantinopla (869–870) respondió rechazando la posición tricotomista. El hecho es que ambas posiciones encuentran fundamento en el Nuevo Testamento. Mateo 10:28, por ejemplo, le presta apoyo a la posición dicotomista, mientras que en 1 Tesalonicenses 5:23 se habla de «espíritu, alma y cuerpo». Lo que es más, hay en el Nuevo Testamento varios pasajes que parecen continuar la tradición hebrea, que veía al ser humano como una sola entidad absolutamente indivisible (véase, por ejemplo, Mt. 20:28; Jn. 10:11). Esta aparente discrepancia parece indicar que para los escritores bíblicos esto no tenía mayor importancia. Lo importante no era de cuántas partes estaba formado el ser humano, sino cómo llevar vidas agradables ante los ojos de Dios. El hecho mismo de que la iglesia del Nuevo Testamento no se preocupó por aclarar esta cuestión es índice de que no tiene mucha más importancia que la de satisfacer la curiosidad. La Biblia no se interesa en el cómo estamos hechos, sino en el para qué hemos sido hechos.

Una vez más, parte de esta discusión viene de la tendencia semignóstica, de algunos cristianos, de separar el cuerpo del alma, como si lo importante del ser humano fuese sólo el alma, y el cuerpo no fuese más que una morada pasajera para el alma.

Esto tiene muchas consecuencias prácticas, de las cuales algunas se señalan en otras partes de este capítulo. Una que muchas veces no percibimos, sin embargo, es la de darle a la vida intelectual un valor más alto que a la vida física. Y la consecuencia práctica de eso es que quienes se ocupan de actividades intelectuales y de administración se consideran personas más dignas que las que se ocupan de la subsistencia del cuerpo y de la sociedad: agricultores, obreros, basureros, etc. Además, precisamente porque se piensa que tales tareas son inferiores, se relega a ellas a personas que la sociedad considera inferiores, ya sea por el color de su piel, por su género, por su cultura, o por cualquier otra razón.

En base a esa interpretación errónea del texto bíblico, es frecuente escuchar sermones donde se dice que el cuerpo físico es malo, o al menos que no tiene importancia, pues a fin de cuentas no es más que polvo que ha de volver al polvo. Y, peor todavía, a veces escuchamos sermones en los que se nos dice que nuestro espíritu es en realidad divino, y que por tanto hemos de cuidar

solamente de él, y no del cuerpo en que se encuentra prisionero. Como vimos anteriormente, tales doctrinas no son cristianas, sino gnósticas, y no reflejan el testimonio bíblico.

Es importante corregir tales errores, no solamente porque contradicen la doctrina cristiana, sino también porque nos llevan a relaciones erróneas con el mundo y con las demás personas. Veamos cómo una correcta doctrina de la creación nos sirve de base para una correcta relación con el mundo y con los demás.

4. El ser humano es pecador

Al mismo tiempo que afirmamos que la creación es obra de Dios, vemos que esa creación no es tan buena como debiera serlo. Por todas partes vemos sufrimiento, muerte e injusticia. La Biblia y la tradición cristiana interpretan esa paradoja en términos del pecado, comenzando con lo que tradicionalmente se llama «la caída».

a) La caída

En el relato del Génesis, inmediatamente después de las historias de la creación en los dos primeros capítulos, se nos presenta la tragedia en el capítulo 3. Allí, la existencia inocente, placentera e idílica que se describe antes, se interrumpe cuando Adán y Eva desobedecen a Dios y comen del fruto prohibido.

La forma más común en nuestros días de interpretar la historia de la tentación es que se dejaron llevar por la ambición cuando la serpiente les prometió que serían «como dioses». En tal caso, la raíz del pecado está en el orgullo. Es así que ese pasaje se ha interpretado desde tiempos de Agustín. Pero en la iglesia antigua, como vemos en los escritos de Ireneo, había otro modo de entender esa tentación. Según el relato bíblico, ya eran como Dios, quien los había hecho a su imagen y semejanza. Luego, el pecado no está en la ambición, sino en la falta de fe, en no creer lo que de hecho era una realidad, que ya eran «como dioses». Estas dos interpretaciones tienen consecuencias prácticas, pues si el orgullo es la raíz del pecado, entonces los pobres y oprimidos —a los que comúnmente se les llama «humildes»— no deben aspirar a más de lo que son y lo que tienen. Empero si la raíz del pecado está en olvidar la imagen de Dios en nosotros, entonces esos mismos

«humildes» deben demandar respeto y justicia, precisamente porque, como todo otro ser humano, son «como dioses».

Las consecuencias de ese acto de desobediencia son desastrosas, y resultan en una serie de situaciones que no son parte del propósito de Dios en la creación. La mujer sufre dolores de parto, y queda sujeta a su marido. El hombre tiene que sudar y luchar contra una naturaleza que ahora le resulta reacia, pues hasta la misma tierra resulta maldita por el pecado humano, y produce espinos y cardos. Más adelante aparecerán el fratricidio, cuando Caín mata a Abel, y mil otros males.

Es así que la Biblia afirma lo que la experiencia cotidiana confirma: que el mal existe, que es poderoso, que corrompe la buena creación de Dios. Entre la creación como Dios la desea originalmente, y la creación tal como es, se interpone el pecado.

La cuestión del origen del mal ha perturbado las mentes filosóficas por siglos. El problema está en la dificultad de afirmar tres puntos que parecen contradecirse mutuamente: (1) Dios es bueno; (2) Dios es todopoderoso; (3) el mal existe. Todas las soluciones que se han propuesto a través de la historia sencillamente se deshacen en uno de esos tres puntos. Así, por ejemplo, los ateos utilizan la existencia del mal para negar la existencia de un Dios bueno y poderoso. La «ciencia cristiana» niega la existencia del mal, atribuyéndolo a nuestra imaginación. Lo mismo hacen los filósofos que dicen que lo que parece malo desde nuestra perspectiva, en realidad no lo es desde la perspectiva de Dios. Algunos limitan el poder de Dios diciendo, por ejemplo, que Dios tenía que crear seres humanos libres, y que ello le obligaba a permitir el pecado.

Aunque mucho nos gustaría poder decir lo contrario, lo cierto es que la Biblia no ofrece una solución a este problema. Si decimos que la explicación está en el ser humano, que introdujo el pecado, siempre queda la cuestión de la serpiente y de su origen. Si decimos, como lo afirma parte de la tradición cristiana, que la serpiente es Lucifer, y que éste es un ángel caído, todo lo que hemos hecho es postergar la cuestión, pues todavía cabe preguntarse si Dios no pudo haber hecho ángeles incapaces de caer. Lo que la Biblia ofrece, entonces, no es una explicación del origen del mal que satisfaga nuestra curiosidad intelectual, sino una afirmación de que el mal es real, y que ese mal nos separa tanto a los humanos como a la creación toda de los propósitos iniciales de Dios.

Por otra parte, el hecho de que ni los filósofos, ni los teólogos, ni la Biblia misma nos ofrezcan una explicación satisfactoria del mal no debería extra-

ñarnos. El mal es malo precisamente porque interrumpe el orden, porque quiebra la armonía, porque no tiene razón ni explicación. Si pudiéramos explicarlo, ya no sería tan malo, ya no sería el poderoso y sobrecogedor misterio de iniquidad que en realidad es.

b) El alcance y poder del pecado

Ya hemos visto que el pecado se interpone entre la creación primitiva y su realidad actual. Si nos detuviésemos a pensarlo, ya con eso bastaría para darnos una idea del alcance y poder del pecado. Pero, quizá a consecuencia del pecado mismo, lo cierto es que los humanos estamos constantemente buscando medios de aparentar que el pecado tiene menos poder del que en realidad tiene.

En el testimonio bíblico, el alcance del pecado es universal. Cuando a Jesús le traen a una mujer para que la juzgue, y él dice, «el que de vosotros esté sin pecado, sea el primero en arrojar la piedra contra ella», nadie se atreve a hacerlo, pues todos se reconocen pecadores. Pablo afirma que «en Adán todos mueren» (1 Co. 15:22), que «el pecado entró en el mundo por un hombre» (Ro. 5:12), y que «todos han pecado, por lo cual han sido destituidos de la gloria de Dios» (Ro. 3:23).

Este carácter universal del pecado es lo que recibe el nombre de «pecado original». Debido a que Pablo lo relaciona con Adán, buena parte de la teología occidental ha entendido ese pecado original en términos de herencia. Así se habla, por ejemplo, del «pecado que heredamos de nuestros padres». Empero hay otras interpretaciones del pecado original.

Uno de los principales problemas que acarrea la interpretación del pecado original como una herencia es que, con demasiada frecuencia, ha llevado a los cristianos a pensar que el acto de la procreación es en sí mismo pecaminoso, porque le transmite el pecado a la progenie. Agustín, por ejemplo, decía que, puesto que es imposible tener relaciones sexuales sin que haya concupiscencia, es en ese acto concupiscente que se les transmite el pecado a los hijos.

En todo caso, este modo de entender el pecado original como una herencia no es el único en la iglesia antigua. Ya a fines del siglo segundo Clemente de Alejandría afirmaba que el pecado de Adán no era sino un símbolo del hecho de que a fin de cuentas todos pecamos. Opiniones parecidas han aparecido a través de la historia, y más recientemente en las teologías liberales de los siglos diecinueve y veinte, que afirmaban que cada cual peca por su

cuenta. Esta interpretación evita la idea de que el pecado sencillamente se hereda, tal como se heredan las características físicas. Por otra parte, no parece entender todo el alcance y el poder del pecado, que no depende únicamente de nuestras acciones, sino que va mucho más allá de nuestra libertad y de nuestras acciones.

Por la misma época de Clemente, Ireneo hablaba de la universalidad del pecado como resultado de la solidaridad humana. La raza humana es una sola, como un solo cuerpo cuya cabeza es Adán. Luego, en el pecado de Adán, literalmente todos pecamos, de igual modo que en un cuerpo las acciones y decisiones de la cabeza lo son también de todo el cuerpo. (Esto se relaciona con el modo en que Ireneo ve la obra de Cristo, como la nueva cabeza de un nuevo cuerpo de salvación.)

No importa cuál de estas interpretaciones se siga, lo importante es que el pecado es universal, que nadie escapa de él, y que estamos sujetos a él desde el momento mismo en que venimos a la existencia.

Además, el pecado es tal que corrompe a todo el ser humano. El pecado no es solamente una acción o una serie de acciones, sino un estado, un modo de ser, una esclavitud de la que no podemos librarnos. Quien no ve el pecado más que una acción, aparte de la condición misma en que se vive, no comprende el poder que verdaderamente tiene.

Entre los antiguos escritores cristianos, quien más subrayó este punto fue San Agustín. En efecto, Agustín creía que el poder del pecado era tal que, aunque Adán y Eva tuvieron libertad para pecar y para no pecar, al ser humano irredento no le resta sino la libertad de pecar. Esto no quiere decir que no tenga libertad alguna. A cada paso en su vida tiene libertad para escoger entre una multitud de alternativas. ¡Pero todas ellas son pecado! Quizá una analogía sería la de cualquiera de nosotros, que tenemos libertad para ir a donde nos parezca, pero no para volar por los cielos. Puesto que no tenemos libertad para volar, sí somos libres, pero sólo para andar en la tierra. De igual modo, el ser humano irredento tiene libertad, pero sólo para pecar. Según Agustín, esa humanidad irredenta está en tal estado que no es sino una «masa de perdición».

Según Agustín, y luego Calvino y muchos otros, esto implica que el ser humano no tiene libertad para decidir que ha de ser redimido. Para ello necesita de la gracia de Dios, que es la que toma la iniciativa en el proceso de conversión. Naturalmente, tales doctrinas han sido motivo de fuertes controversias dentro de la iglesia, pues la conclusión inevitable es que sólo se salvan quienes reciben esa gracia, y que si algunos se pierden esto ha de ser

porque Dios les da su gracia salvadora a unos y no a otros, lo cual lleva a la doctrina de la predestinación.

Es en estas doctrinas de Agustín que Calvino y toda la tradición calvinista se basan para afirmar, no sólo —como afirman todos los cristianos— que la salvación es por la gracia de Dios, sino también la «depravación total» del género humano y la doctrina de la predestinación, que también Agustín, Lutero y muchos otros habían afirmado, pero que vino a ser característica esencial del calvinismo ortodoxo.

Hay otro modo en que muchos cristianos le restan poder al pecado; o mejor dicho, no le atribuyen todo el poder que tiene, con lo cual se hacen aun más susceptibles a él. Ese otro modo es convirtiéndolo en un asunto privado y espiritual entre el ser humano y Dios. Es así que muchas personas entienden el pecado. Así, por ejemplo, es pecado mentir, blasfemar, cometer adulterio, etc. Pero no vemos que el pecado tiene dimensiones estructurales que van mucho más allá que esas acciones que cometemos. Ciertamente, en la Biblia se condena no sólo el pecado contra Dios —la idolatría, la blasfemia y otros— sino también el pecado contra el prójimo: la injusticia, la opresión. Pero todavía más allá de tales actos, el pecado está en las estructuras mismas que los fomentan y producen. El pecado es todo un orden de cosas, todo un sistema de organizar —o desorganizar— la creación de Dios. Esto es lo que en la Biblia se llaman «principados y potestades».

Pablo dice que Cristo, «despojando a los principados y las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col. 2:15). Y en Efesios 6:12 leemos que «no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad».

Este tema del carácter estructural del pecado fue tomado en el siglo diecinueve por los propugnadores de la teología del evangelio social para señalar que buena parte de los problemas de la sociedad no se deben a quienes sufren bajo ellos, sino a estructuras pecaminosas. Así, por ejemplo, si hay desempleo, esto no se debe a que la gente quiera estar desempleada, sino a que el sistema económico produce ese desempleo. Algo parecido comenzaron a hacer en la segunda mitad del siglo veinte las diversas teologías de la liberación, señalando y condenando las estructuras sociales que producen opresión y sufrimiento.

5. Nuestra responsabilidad como criaturas de Dios

Como hemos indicado repetidamente, la doctrina de la creación no tiene que ver solamente con el origen de las cosas, sino que tiene importantes implicaciones para nuestra vida práctica, tanto en nuestras relaciones con el mundo que nos rodea como en nuestras relaciones para con los demás.

a) Nuestra responsabilidad para con el resto de la creación

En décadas recientes, y cada vez más, nos hemos ido percatando del daño que la humanidad le está haciendo al resto de la creación. Cada año desaparecen especies animales y vegetales que nunca más volverán a verse sobre la tierra, y buena parte de ello se debe a la contaminación del medio ambiente y a la destrucción de los lugares en que esas especies viven: bosques, pantanos, ríos, etc. En muchas de nuestras ciudades el aire está tan contaminado que hace daño respirarlo. Hay fuertes indicios de que el uso excesivo de combustibles está produciendo cambios atmosféricos y climatológicos como el alza en las temperaturas y el crecimiento de los desiertos. Todo esto, y más, nos lo dicen tanto los científicos como los diarios.

Empero no basta con el conocimiento para actuar como es debido. Irónicamente, los países en los que hay mayor conciencia del proceso de contaminación del medio ambiente, son los que más continúan produciendo esa contaminación. Hasta los cristianos, que decimos que creemos que la creación es obra de Dios, somos parte de ese proceso, y cometemos injuria contra la creación a cambio de un poco más de comodidad.

Lo triste del caso es que es en los países tradicionalmente «cristianos», o donde al menos los cristianos han sido más numerosos por más tiempo, que se han producido muchos de los productos, maquinarias y procedimientos que más contaminan el medio ambiente. Y más triste todavía es el hecho de que se puede trazar una línea de contacto entre cierta teología de la creación y esas consecuencias funestas. En efecto, fue en base al texto bíblico que afirma que el ser humano ha de tener «potestad» o «dominio» sobre la creación (Gn. 1:26), que la civilización occidental se lanzó

a dominar esa creación mediante la tecnología. En esa búsqueda de «dominio», esa civilización colonizó y destruyó a otras, y hasta el presente no sabemos todas las consecuencias que sus acciones tendrán para el medio ambiente.

Según esa interpretación, cuando Dios le dio al ser humano «potestad» sobre el resto de la creación, le dio carta blanca o rienda suelta para que hiciera con la creación lo que le pareciera, o lo que mejor le conviniese. Luego, si una montaña me molesta en mis planes urbanizadores, sencillamente la arraso. Si un bosque tiene buena madera, tengo absoluta libertad de talarlo. Si el río puede servir de cloaca donde vertir los desperdicios químicos de mi industria, para eso Dios lo puso ahí, y a mí me puso para ejercer dominio sobre él.

Lo que no vemos en tales casos es que la «potestad» o «dominio» que Dios le da al ser humano en Génesis es potestad a imagen y semejanza de la de Dios. El dominio de Dios sobre la humanidad y sobre la creación toda no es caprichoso, explotador o egoísta, sino que es dominio en amor. Es dominio en un amor tal, que a la postre Dios mismo se hace carne para sufrir en la cruz.

Si, como también afirma el testimonio bíblico, somos «mayordomos» o administradores en nombre de Dios, nuestro dominio sobre la creación ha de ser parte de esa mayordomía. Si tenemos poder sobre la naturaleza, ese poder nos ha sido dado para que lo usemos en beneficio de la creación toda, y no según nuestro beneplácito.

Tal es la doctrina cristiana acerca de la creación y de nuestro lugar en ella. Puesto que no basta con creer tales cosas, sino que hay que llevarlas a la práctica, con razón nos recuerda Santiago que «la fe sin obras es muerta» (Stg. 2:20). Y quizá la primera obra que tengamos que hacer quienes estudiamos teología, quienes predicamos y enseñamos, es recordarle a la iglesia que su fe en el Dios creador de todo cuanto existe exige que nos comportemos en el mundo como quienes de veras creemos tales cosas.

b) Nuestra responsabilidad hacia los demás

Aun cuando los demás son también parte de la creación, debemos considerar por separado nuestra responsabilidad para con ellos. Esto es importante en parte porque siempre se nos hace más fácil reclamar que somos criaturas de Dios, hechas a su imagen y

semejanza, que recordar que lo mismo es cierto del resto de la humanidad, incluso de quienes no nos gustan o nos hacen daño.

Luego, lo primero que hay que decir respecto a nuestra responsabilidad hacia las demás criaturas humanas es que tenemos que mostrar hacia ellas todo el respeto que mostramos hacia el resto de la creación de Dios, y que esto no depende de su posición política o social, de su nacionalidad, de su religión o de cualquier otra cosa, sino del hecho de que son creación de Dios.

En segundo lugar, tenemos que recordar que la imagen y semejanza divina —*imago Dei*— de que tratamos antes se encuentra en toda criatura humana. Quien atropella a otra persona, atropella esa imagen. Quien honra a otra persona, honra esa imagen, y al Dios que se encuentra tras ella.

En tercer lugar, puesto que la «potestad» o el «dominio» les pertenece por igual a todos los seres humanos, y puesto que ese dominio es sobre el resto de la creación, y no sobre otras criaturas humanas, esto quiere decir que nadie tiene derecho a ejercer ese dominio en perjuicio de otros, y sobre todo que nadie tiene derecho a ejercer dominio o imperio sobre otra persona.

Es por ello que un predicador de la antigüedad (Gregorio de Nisa), cuando todavía se permitía la esclavitud, le dice a quien tiene esclavos: «Sujetas a yugo de servidumbre a quien fue creado para ser dueño de la tierra, a quien su Creador hizo para que gobernase. Parece que quieres oponerte a lo que Dios ha ordenado. Te olvidas que tu dominio ha de ejercerse sólo sobre la creación irracional.»

En resumen, Dios es creador de todas las cosas, y por ello son buenas. Entre esas cosas creadas por Dios, la criatura humana tiene un lugar especial, por haber sido hecha a imagen y semejanza de Dios. Empero ese lugar especial no quiere decir que la humanidad tenga derecho de explotar la naturaleza según le parezca, sino todo lo contrario: implica que somos responsables ante Dios por lo que hagamos con la naturaleza y con el prójimo.

Que esto es algo que no vemos a diario, es señal del poder del pecado que se interpone entre la creación y los propósitos de Dios para ella.

En las Escrituras, el pecado es un mal inmenso, insoluble mediante recursos meramente humanos. En las Escrituras hebreas,

¿Qué es el mundo? ¿Quiénes somos?

la respuesta al pecado es el amor y la obediencia a Dios, y la esperanza en el triunfo de este Dios de amor. En el Nuevo Testamento Dios mismo se vuelve respuesta encarnándose en Jesucristo e invitando a la humanidad a un nuevo comienzo. Sobre esto trataremos en el próximo capítulo.

IV. *¿Quién es Jesucristo?*

Sin lugar a dudas, el centro de la fe cristiana es la persona de Jesucristo, de quien toma hasta el nombre mismo de «cristianismo». Empero, ¿quién es este Jesucristo a quien llamamos Señor y Salvador? Y, ya que le llamamos «Salvador», ¿cómo es que nos salva? Estas son las dos preguntas clásicas que la teología se ha hecho bajo el encabezado que comúnmente se llama «cristología»; es decir, la doctrina acerca de Cristo. La primera pregunta, acerca de quién es Jesucristo, tradicionalmente se le llama la cuestión sobre la «persona» de Cristo, mientras que la segunda, acerca de cómo es que nos salva, es la cuestión de su «obra». Por ello, la primera parte del presente capítulo se organizará bajo dos encabezados: la persona y la obra de Jesucristo.

1. La persona de Jesucristo

La fuente fundamental para todo lo que digamos acerca de la persona de Jesucristo es el Nuevo Testamento, al que se añade luego nuestra experiencia de fe, y por último las cuestiones que se plantean cuando comenzamos a pensar esa fe. Empecemos entonces con un brevísimo vistazo a lo que el Nuevo Testamento nos dice acerca de Jesús.

a) Jesús en el Nuevo Testamento

En el breve espacio con que contamos aquí es imposible siquiera comenzar a repasar todo lo que el Nuevo Testamento dice acerca de Jesús. Empero sí podemos recalcar algunos puntos importantes que constituyen el fundamento de lo que las doctrinas cristológicas tratan de expresar.

i) Lo primero que resulta evidente es que el Nuevo Testamento nos presenta un Jesús que es mucho más que un ser humano, por muy especial que ese ser humano sea. Esto se ve claramente en el primer capítulo de Juan, donde se nos dice que el Verbo que era desde el principio con Dios, y que era Dios, se hizo carne en Jesús. Mateo y Lucas afirman que Jesús nació de una virgen, lo cual indica que su existencia misma no es mero producto de la historia o la actividad humana, sino de una intervención directa de Dios. Mateo también lo declara igual a Dios cuando en el Sermón del Monte Jesús dice repetidamente «Oísteis que fue dicho . . . mas yo os digo». Lo que había sido dicho lo había dicho Dios; y ahora Jesús, debido a su autoridad divina, se atreve a añadirle a las antiguas palabras de la Ley de Dios. En varios pasajes del Nuevo Testamento, Jesús muestra tener una relación especial con Dios, a quien llama «Padre», y llega a decir que «El Padre y yo uno somos» (Jn. 10:30). Incluso Pablo le da el título de «Señor», que era el modo en que la Biblia que Pablo utilizaba se refería a Dios.

La mayoría de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo —y todas las de Pablo— no provienen directamente del texto hebreo del Antiguo Testamento, sino de la versión griega llamada la Septuaginta. En la Septuaginta, el nombre que se le da a Dios es «el Señor». Luego, cuando Pablo le da ese título a Jesús, le está dando el mismo nombre de Dios en el Antiguo Testamento.

Todo esto indica claramente que, en el Nuevo Testamento, Jesús se nos presenta como mucho más que un ser humano, un maestro extremadamente sabio, o un personaje particularmente santo. Jesús es nada menos que el Verbo de Dios hecho carne, el Señor creador de todo cuanto existe. Jesús es divino.

ii) En el Nuevo Testamento, Jesús no se nos presenta como un mensajero extranjero, sino que vino «a lo suyo» (Jn 1:11), y su venida se estuvo preparando por largo tiempo. Parte del propósito de las genealogías que aparecen al principio de Mateo y de Lucas es precisamente afirmar esto. Mateo empieza su genealogía con Abraham, lo cual indica que a través de toda la historia del pueblo de Israel Dios estaba preparando la venida de Jesús. Lucas la

remonta hasta Adán, con lo cual señala que esa preparación data desde los orígenes mismos de la creación.

Esto se relaciona con lo que vimos en el capítulo anterior acerca de la creación, en el sentido de que los gnósticos y Marción creían que el Dios que envió a Jesucristo no era el mismo que había hecho este mundo y que se había revelado al pueblo de Israel. En base a esa creencia, las mismas personas negaban que Dios hubiera estado preparando la historia para el advenimiento de Jesús. Al contrario, hasta ese advenimiento toda la historia estuvo bajo el control del mal, y Jesús se presentó en ella como un mensajero extranjero, y no como quien viene «a lo suyo».

iii) El Jesús del Nuevo Testamento, con todo y ser divino, no deja de ser humano. Jesús nace pequeño e incapaz de valerse por sí mismo (Lc. 2:7). Luego crece en fortaleza y en sabiduría (Lc. 2:40). En diversos momentos de la narración de los evangelios es tentado, tiene hambre y sed, come y bebe, llora, suda, sufre y muere.

iv) La humanidad de Jesús no le resta a su divinidad, ni siquiera se opone a ella. El Jesús del Nuevo Testamento es uno solo, divino y humano. Sus palabras y sus acciones son divinas a la vez que humanas.

v) El Jesús del Nuevo Testamento es a la vez víctima y vencedor. En todo el proceso de la pasión, las gentes lo llevan y lo traen, lo escupen y lo vituperan, y a la postre le dan muerte. Pero Jesús se levanta de entre los muertos, vencedor, no sólo de quienes le dieron muerte, sino hasta de la muerte misma. Estos dos elementos — la muerte y la resurrección — se entrelazan de tal modo que ambos son victoria, y Jesús triunfa en la cruz (Col. 2:15). Además, llegado el cumplimiento del tiempo, Jesús ha de venir de nuevo en gloria y juicio (Mt. 25:31-32).

Todos éstos son elementos esenciales de lo que poco a poco vendría a ser la cristología de la iglesia: Jesús es divino y humano, y esa humanidad y divinidad se entrelazan de tal modo que es imposible separarlas.

b) Jesús en la experiencia de la fe

El testimonio del Nuevo testamento no quedó como letra muerta o pura historia. Lo que acabamos de ver allí pronto vino a encontrar expresión en el culto y en la vida toda de los cristianos. Uno de los más antiguos escritos que se conservan, en los que un pagano se refiere a la fe y las prácticas cristianas, dice que se reunían el primer día de la semana para, entre otras cosas, «cantarle himnos a Cristo como a Dios». Al mismo tiempo, en ese mismo culto se leían las «memorias de los apóstoles» —es decir, los Evangelios— que constantemente les recordaban a los creyentes que éste a quien adoraban como Dios, era también humano. La experiencia de fe de los cristianos, a través de todas las generaciones, ha sostenido esas dos realidades, y ha visto, en su paradójica conjunción, el centro mismo de la fe.

Es importante que recordemos esto, puesto que las controversias cristológicas, que necesariamente hemos de resumir en este capítulo, pueden parecer mera especulación innecesaria, a menos que recordemos que quienes participaron en esas controversias buscaban el modo de expresar su fe en el Jesús del Nuevo Testamento, a la vez humano y divino.

c) El desarrollo de la doctrina cristológica

Desde fecha bien temprana, la mayoría de la iglesia rechazó las doctrinas extremas de quienes afirmaban, o bien que Jesús era un mero ser humano, o bien que era puramente divino o celestial.

De un lado, los gnósticos, por considerar que el cuerpo y la creación toda eran malos, se negaban a afirmar que Jesús hubiese verdaderamente tomado carne humana. Su cuerpo no era realidad, sino que era una apariencia. Esta doctrina recibe el nombre de «docetismo», de una palabra griega que significa «aparentar». Para los gnósticos docetas, Jesús era un puro espíritu divino, y su humanidad no era sino apariencia.

Al otro extremo, había quienes sostenían que Jesús era un gran maestro, pero no más. Algunos decían que la obediencia de Jesús fue tal, que Dios lo adoptó como hijo, aunque no lo era por naturaleza. Esta doctrina es lo que comúnmente se conoce como «adopcionismo».

Frente a ambos extremos, la iglesia afirmó categóricamente que Jesús es divino y humano. Tal afirmación, sin embargo, no explicaba cómo tal cosa era posible.

Lo que es más, el concebir la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo se hacía mucho más difícil por cuanto un número cada vez mayor de teólogos definía la divinidad en términos tales que su unión con la humanidad parecía una contradicción. Esto se debió en parte al impacto de la filosofía en la teología cuando, como vimos en el segundo capítulo, los teólogos empezaron a buscar puntos de contacto entre la filosofía platónica y la fe cristiana. En ese proceso de tratar de establecer relaciones y paralelismos, llegaron a concebir a Dios en términos de los atributos tradicionales de la perfección según la filosofía griega —impasibilidad, inmutabilidad, etc.— que entendía la perfección del Ser Supremo en contraste con la imperfección de todo lo pasajero y humano. Así, por ejemplo, ser inmutable es característica de Dios, mientras que ser humano es ser mutable. Dado ese modo de plantear la cuestión, no ha de sorprendernos el que la encarnación de Dios en Jesucristo pareciera una gran contradicción.

En los intentos por explicar o describir la encarnación, había dos tendencias. Por un lado, los de la tendencia llamada «antioqueña» temían que se negase o disminuyese la humanidad de Jesucristo. Esto les parecía una amenaza más real cuando alguien de la tendencia contraria decía, por ejemplo, que la humanidad y la divinidad eran como una gota de vinagre en el océano: aunque el vinagre está ahí, la inmensidad del mar es tal que todo lo que se ve es puro mar. Para los antioqueños, esto era lo mismo que decir que Jesús no era verdaderamente humano. Por ello, a fin de salvaguardar la humanidad de Jesús, los antioqueños tendían a establecer una distinción clara entre lo divino y lo humano en el Salvador, lo que los teólogos llaman una cristología «disyuntiva».

El más famoso y controvertido de los maestros antioqueños fue Nestorio, quien como Patriarca de Constantinopla predicó una serie de sermones de Navidad declarando que no se debía decir que María dio a luz a Dios, sino que dio a luz a Cristo. Según Nestorio y sus seguidores, en Cristo hay «dos naturalezas y dos personas»: una naturaleza y persona humana, y otra divina. Estas dos se unen, no como una sola realidad, sino mediante una «unión de la voluntad»; es decir, que ambas desean lo mismo. (Al menos, es así que se ha interpretado a Nestorio, aunque hay muchos puntos acerca de esto en que los historiadores no concuerdan.) Aunque a los protestantes modernos nos pueda

parecer que los sermones de Nestorio y la oposición a esos sermones eran cuestión de mariología, lo que estaba en juego no era la honra debida a María, sino en qué sentido Cristo es Dios. Si no se puede decir que Dios nació de María, tampoco se puede decir que caminó en Galilea, o que colgó de una cruz. Y, si no se puede decir tal cosa, ¿qué sentido o valor especial tienen la encarnación y la cruz? Por esas consideraciones —además de toda una serie de circunstancias políticas que no es posible discutir aquí— el Tercer Concilio Ecuménico, reunido en Éfeso en el año 431, rechazó las doctrinas de Nestorio y declaró que María es «Madre [literalmente, paridora] de Dios».

La otra tendencia, la llamada «alejandrina», temía que, si se distinguía demasiado entre la divinidad y la humanidad de Jesús, se perdiera la unidad entre ambas, que es el meollo mismo de la fe cristiana. Por ello insistían en la unidad, produciendo lo que los teólogos llaman una cristología «unitiva», en contraste con la «disyuntiva» de los antioqueños. Para esta tendencia, lo más importante era la unidad entre la divinidad y la humanidad en Jesús, aun cuando para afirmar esa unidad hubiera que sacrificar algo de la realidad humana de Jesús.

Uno de los primeros maestros alejandrinos fue Apolinario, quien dijo que Jesús era físicamente humano igual que cualquiera de nosotros, pero que en lugar de mente humana tenía solamente el Verbo de Dios. Aunque esto nos parezca aceptable, lo cierto es que niega el testimonio bíblico, donde se muestra que Jesús es humano por cuanto es tentado, sufre y llora como cualquier ser humano. En todo caso, estas doctrinas fueron rechazadas por el Segundo Concilio Ecuménico reunido en Constantinopla en el 381.

Otras personas de semejante tendencia empezaron a sugerir lo que mencionamos más arriba acerca de la gota de vinagre en el mar: Jesús es humano, sí; pero esa humanidad queda eclipsada ante la gloria y la inmensidad de su divinidad. Por ello, aunque se puede decir que Jesús es «de dos naturalezas» —como el mar y el vinagre son «de dos naturalezas»— no se debe decir que Jesús existe «en dos naturalezas», pues la humana ha quedado absorbida en la divina. Puesto que en griego la palabra «fisis» quiere decir «naturaleza», a quienes sostenían esta doctrina se les llamó «monofisitas». Esta posición fue rechazada en el Cuarto Concilio Ecuménico, reunido en Calcedonia en el 451, pues contradecía también el testimonio bíblico, además de que si la humanidad se disolvía en la divinidad se perdía el sentido todo de la encarnación.

A la postre, en el Concilio de Calcedonia, en el 451, se llegó a una postura intermedia que, sin verdaderamente resolver la cuestión,

al menos marcó los límites de los debates futuros. Según esa postura, en Cristo hay «dos naturalezas en una persona». Lo que esto quiere decir, en pocas palabras, es que Jesús es uno solo, que no se puede dividir entre lo humano y lo divino, y que es igualmente humano y divino. Hasta el día de hoy, ésta es la postura oficial de la mayoría de las iglesias cristianas: la Católica Romana, las protestantes, y las ortodoxas de Grecia, Rusia y otras.

En la región de Iraq e Irán, y en la India, hay una pequeña iglesia que algunos llaman «nestoriana», porque sostiene doctrinas parecidas a las atribuidas a Nestorio. Hay otras llamadas «monofisitas», porque rechazan las decisiones de Calcedonia, en Egipto, Etiopía, Armenia y Siria.

Aun cuando todos estos debates, y los argumentos que se adujeron en medio de ellos, nos parezcan hoy mera especulación ociosa, hay que reconocer que a través de ellos los cristianos estaban tratando de darle expresión a su experiencia de fe y al testimonio del Nuevo Testamento. A través de ellos, la iglesia buscó el medio de continuar afirmando los puntos centrales del testimonio neotestamentario que hemos señalado más arriba, y que son esenciales para la fe cristiana.

2. La obra de Jesucristo

Aunque el tema de la persona de Cristo ha ocupado el centro de la atención en los debates cristológicos, lo cierto es que el tema de la obra de Cristo es, por lo menos, tan importante como el de su persona. En efecto, si la persona de Jesucristo nos interesa, ello es porque es nuestro Salvador. Como diría Melanchthon, el colega y sucesor de Lutero: «Conocer los beneficios de Cristo es conocer a Cristo». En consecuencia, lo contrario es también cierto, que no conocer los beneficios de Cristo, no tenerle por Salvador, es no conocerle, por mucho que sepamos acerca de su persona y de las diversas teorías respecto a ella.

Desde los mismos inicios del cristianismo, los creyentes han declarado que Jesucristo es Señor y Salvador, y han empleado diversas imágenes y metáforas para explicar cómo es esto. Esas imágenes son lo que los teólogos llaman «teorías de la redención»,

es decir, modos de entender la obra salvadora de Jesucristo. Veamos algunas de ellas.

a) Jesucristo como pago por el pecado

De todas las teorías o imágenes que hemos de estudiar aquí, ésta es la más conocida, aunque no es la única ni tampoco la más antigua. Según esta teoría, Jesucristo vino a pagar por nuestros pecados, y su muerte en la cruz es, en efecto, el pago por esos pecados. Por razones obvias, esta postura recibe a veces el nombre de «teoría jurídica de la expiación». Otras veces, para contrastarla con la segunda teoría que expondremos, se le da el nombre de «objetiva», y se dice que la otra es «subjetiva». Aunque antes hubo autores que describieron la obra de Cristo en términos jurídicos y de pago por los pecados, su formulación clásica viene de Anselmo de Canterbury, en el siglo doce.

Anselmo expuso su teoría de la expiación en un libro famoso bajo el título de *¿Por qué Dios se hizo humano?* Según Anselmo, el pecado constituye una injuria contra Dios, y por tanto quien peca queda endeudado con Dios por esa injuria. En la sociedad feudal, en que Anselmo vivía, cuando se cometía una injuria o un insulto contra alguien, se pensaba que era necesario reparar el daño haciéndole a la persona injuriada honores que contrarrestaran la injuria misma. En tales casos, el monto de la injuria se medía según la dignidad del ofendido, mientras que el monto del honor se medía según la dignidad de quien lo ofrecía. Así, por ejemplo, una leve injuria contra un monarca era una falta grave; pero si un plebeyo quería honrar a ese mismo monarca, esto se le haría harto difícil, pues la honra que el plebeyo ofrecía se medía en términos de su propia posición social, y no de la del rey. Si entonces el pecado conlleva una deuda por parte del humano pecador que ha injuriado al Dios infinito, esa deuda es impagable, pues la injuria es infinita, y el humano no lo es.

Es sobre esta base que Anselmo explica por qué Dios se hizo humano. El pecado, como deuda humana, tenía que ser pagado por un humano. Como deuda contra el Dios infinito, requería un pago infinito. Luego, el único modo de lograr un pago adecuado a la deuda contraída era que lo pagara Dios mismo hecho humano, de modo que su pago o «satisfacción» por la deuda sea a la vez humana e infinita.

Este modo de entender la obra de Cristo, que es el más común tanto entre protestantes como entre católicos, presenta algunas ventajas y desventajas. Del lado positivo, nos da un sentido claro de la

enormidad de nuestro pecado, que fue tal que Dios mismo tuvo que sufrir por él. El pecado le acarrea dolor a Dios mismo, y no es algo del que podamos desentendernos con sólo pedir perdón, o que podamos deshacer con buenas intenciones o acciones.

Por otra parte, del lado negativo, este modo de entender la obra de Cristo nos presenta un Dios justiciero y hasta vengativo, cuyo honor es tal que toda ofensa tiene que ser pagada hasta la última gota de sangre. En algunos casos, esto llega al extremo de que hay creyentes que se imaginan a Dios Padre como justiciero y austero, mientras Dios Hijo, quien se da en la cruz, es amante y perdonador. No hay que decir que esto tiene consecuencias funestas para la fe cristiana.

Además, esta interpretación de la obra de Cristo se centra de tal modo en la cruz, que el resto de la vida de Jesús no parece tener mayor importancia. Así, por ejemplo, la encarnación no es sino el modo en que Dios se hace capaz de pagar el precio pagado en la cruz. Y la resurrección no es sino el triunfo final, el «visto bueno», que Dios pronuncia sobre Jesús. Desde esta perspectiva, la resurrección, aunque confirma el valor de lo hecho en la cruz, no es parte de la obra salvadora de Jesucristo.

Una antigua variante de este modo de ver la obra de Cristo, como paga por el pecado, afirma que en la cruz Cristo nos compró, sí; pero no de la deuda contraída con Dios, sino del poder de Satanás. Según esta visión —que aparece ya en algunos de los más antiguos autores cristianos— el pecado hizo de la humanidad esclava de Satanás, quien no estaba dispuesto a concederle la libertad sino a alto precio. Este fue el precio pagado por Jesucristo en la cruz. Tal opinión tiene la ventaja de que no es Dios, sino Satanás, quien requiere el sacrificio de Jesús, y por tanto no tiende a establecer un contraste entre el Padre y el Hijo en cuanto a su amor por la humanidad se refiere.

En ciertos elementos de la tradición cristiana, sobre todo durante la Edad Media, la visión de Dios como justiciero y vengativo se extendió, no sólo al Padre, sino también al Hijo. En tales casos, se comenzó a recurrir a la intercesión de la Virgen María como persona amable y capaz de entender la condición humana.

b) Jesucristo como ejemplo salvador

Otro modo de entender la obra salvadora de Jesucristo, que algunos han propuesto como alternativa a la postura anterior, es verle

como un gran ejemplo que mediante su amor y sus muestras de misericordia nos abre el camino hacia Dios. Según esta opinión, Cristo nos salva porque, viéndole sufrir por nosotros y viendo en él un amor tal que perdona hasta a quienes le crucifican, nos invita y nos mueve a amar a Dios. Entonces, movidos por ese amor, dejamos el pecado y seguimos una vida justa y santa.

A veces, para distinguirla de la interpretación anterior, se le da a ésta el nombre de «subjetiva», y a aquélla el de «objetiva». El primero en proponerla de modo sistemático fue Abelardo, quien vivió en el siglo doce al igual que Anselmo de Canterbury. Más tarde, a partir del siglo diecinueve, fue el modo en que la teología liberal normalmente entendió la obra de Cristo, sobre todo el teólogo alemán Albrecht Ritschl, quien escribió una vasta obra en la que refutaba la teoría «objetiva» y proponía la alternativa de Cristo como ejemplo salvador.

Esta doctrina tiene la ventaja de que no nos presenta a Dios como un soberano cuyo honor ha sido herido y que ahora requiere que se le pague en sangre y sufrimiento. Al contrario, según esta postura la enajenación entre Dios y la humanidad no es tanto de parte de Dios como de parte nuestra. Somos nosotros quienes, por nuestro pecado, y quizá porque tememos a Dios indebidamente, nos apartamos de Dios cada vez más. Además, esta doctrina subraya la dimensión afectiva de nuestro pecado y de nuestra relación con Dios. Mientras la interpretación jurídica lo reduce todo a deudas y pagos, esta otra interpretación lo hace cuestión de amor y de ser atraídos de nuevo al amor de Dios.

Sin embargo, también esta teoría tiene sus puntos débiles. Uno de ellos es que no parece tomar en cuenta el verdadero poder y carácter del pecado. Como hemos visto, el pecado no se reduce a una serie de acciones malas o contrarias a la voluntad de Dios. El pecado es todo un estado, un modo de ser, y hasta una esclavitud. Para librarse del pecado no basta con querer librarse. Tampoco basta con que alguien nos dé un ejemplo de amor y nos inspire a actuar debidamente.

Otro punto débil de esta teoría es que, si la obra de Cristo consiste sencillamente en un buen ejemplo, nada hay que impida que encontremos una salvación semejante en cualquier otro ejemplo que podamos seguir, como el de alguna persona muy santa, un

mártir, etc. Si con esto basta para nuestra salvación, ¿qué necesidad hay de la encarnación de Dios en Jesucristo?

Por último, al igual que en el caso anterior, este modo de entender la obra de Cristo se concentra de tal modo en la cruz, que es difícil ver el papel que juega la resurrección. Aparte de la cruz, esta teoría puede ver algún valor en el resto de la vida y de las enseñanzas de Jesús, como señal del camino que hemos de seguir. Pero es difícil ver la importancia de la resurrección para nuestra salvación, más allá de comprobar que este Jesús, cuyos sufrimientos nos inspiran, es verdaderamente Dios.

c) Jesucristo como vencedor

Esta interpretación de la obra de Cristo, frecuentemente combinada con la siguiente que hemos de estudiar, es la que más frecuentemente se encuentra en los antiguos escritores cristianos; pero es también una interpretación que ha quedado olvidada o relegada a segundo plano.

No fue sino en el siglo veinte, gracias al estudio histórico del teólogo sueco Gustav Aulén, *Christus Victor* —Cristo vencedor— que este tercer modo de entender la obra de Cristo se reconoció en toda su importancia. Aulén argumenta, con razón, que esta teoría es tan «objetiva» como la jurídica. Frecuentemente la une a la cuarta teoría que hemos de discutir aquí, puesto que es así que aparece en la teología cristiana antigua, sobre todo en la obra del teólogo del siglo segundo, Ireneo de Lyon. Si aquí hemos separado estas dos, es para recalcar sus distintos énfasis.

Según esta manera de entender la obra de Cristo, lo que el Salvador hizo por nosotros fue derrotar a Satanás, quien de otro modo nos tenía subyugados y esclavizados. En el pecado original, y en todo el resto de su pecado, la humanidad se ha hecho sierva de Satanás, quien no le permite actuar como Dios desea ni llegar a ser lo que Dios desea. Es en respuesta a esto que Dios se encarna en Jesucristo, y como ser humano se enfrenta a todos los poderes de Satanás, de los cuales resulta vencedor. Como vencedor de Satanás, Jesús nos libra del pecado y de su esclavitud.

Al igual que la teoría «jurídica», esta interpretación tiene el valor de que toma muy en serio el pecado y su poder. Empero, a diferencia de aquella, no ve el problema humano en términos de una

deuda que requiere pago, sino más bien en términos de una esclavitud que requiere liberación y victoria sobre el opresor. El pecado no es algo de lo que podamos librarnos por nuestros propios medios —como parece implicar la teoría «subjetiva»— sino que requiere la intervención de Dios.

El otro punto positivo, en que esta posición sobrepasa a las anteriores, es que en ella la vida toda de Jesucristo, desde su encarnación hasta su retorno en gloria, tiene importancia para nuestra salvación. La encarnación es el momento en que Dios en Jesucristo se introduce en esta humanidad que estaba sujeta a Satanás, para que aquí entre nosotros, y a través de cada paso en su vida y en cada una de sus acciones, fuera venciendo a Satanás. Esto se ve en la historia de las tentaciones, y se ve también en los milagros de Jesús, que son como escaramuzas contra los poderes del mal. Pero sobre todo se ve en los tres días que llevan de la cruz a la resurrección. En la crucifixión, Satanás desató todas sus fuerzas, y de momento hasta pareció vencedor. Pero la resurrección es la victoria de Jesucristo, a partir de la cual el poder de Satanás queda quebrantado. Esto nos permite tener ahora vida nueva, hasta el día de la victoria final con el retorno de Jesucristo.

Es dentro del contexto de esta teoría que la iglesia antigua interpretaba el descenso de Jesús al infierno en el tiempo entre su muerte y su resurrección. Efesios dice que Jesús «había descendido primero a las partes más bajas de la tierra», y que por ello «llevó cautiva la cautividad» (Ef. 4:8-9). Lo que se entiende dentro de este contexto es que la crucifixión fue el modo en que Jesús se introdujo al centro mismo del poder de Satanás, de donde surgió victorioso en su resurrección. Quizá, empleando una metáfora moderna, podríamos decir que Satanás creyó tener a Jesús en su poder, y se lo llevó a su cuartel general, donde lo colocó en el lugar más seguro posible: «las partes más bajas», como dice Efesios. Pero al tercer día Jesús resultó ser como una bomba de tiempo que estalló con poder y se levantó de entre los muertos, con lo cual no sólo él se levantó, sino que además rompió el poder de Satanás para tener sujeta a la humanidad.

La principal desventaja de esta manera de entender la obra de Cristo es que verlo así puede hacérsenos difícil a los modernos, acostumbrados como estamos, a pensar en un mundo en que no hay más realidades que las que vemos, y a imaginarnos que el mal no tiene más poder que el que nosotros decidimos concederle.

d) *Jesucristo como cabeza de una nueva humanidad*

Este cuarto modo de entender la obra de Cristo lo ve como el fundador de una nueva humanidad, de un nuevo cuerpo cuya cabeza es él. Se fundamenta en la visión que encontramos en el Nuevo Testamento, según la cual Adán es la cabeza de una humanidad caída, y Jesús es la cabeza de una humanidad restaurada. Pablo declara que «así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1 Co. 15:22). Según esta visión, Jesucristo nos salva porque nos invita a unírnos a él y a su cuerpo —la iglesia— como los miembros se unen o se injertan al cuerpo, o los pámpanos a la vid. Como cabeza de una nueva humanidad, Jesucristo es el comienzo de una nueva creación. Quienes se unen a él participan de esa nueva creación y de su promesa. Lo que es más, este nuevo cuerpo tiene una fuerza que no tenía el primero, pues mientras Adán «fue hecho alma viviente», Jesús es «espíritu que da vida» (1 Co. 15:45). Es decir, que uno tiene que recibir la vida, mientras que el otro la da.

Como hemos dicho anteriormente, en la iglesia antigua, por lo general, esta visión de la obra de Cristo aparece unida y entremezclada con la que acabamos de describir: Cristo como vencedor de Satanás y del pecado. El modo en que la victoria de Cristo se hace efectiva para nosotros es precisamente que él ha comenzado una nueva humanidad, y que uniéndonos a él y a esa nueva humanidad somos partícipes de su victoria y de su poder sobre el pecado y sobre Satanás.

Esto puede verse en los escritos de Ireneo de Lyon, quien usa el término *recapitulatio* para referirse a la obra de Cristo. A veces se nos hace difícil entender esto, porque para nosotros hoy, una «recapitulación» es un resumen, una breve repetición de lo que se ha dicho o escrito. Pero etimológicamente la *recapitulatio* quiere decir «re-encabezamiento», en latín, *caput* es «cabeza». Es una palabra que se encuentra ya en el Nuevo Testamento, particularmente en Efesios 1:10, donde se nos dice que el misterio que Dios se había propuesto era «reunir todas las cosas en Cristo». (La palabra griega que se emplea aquí para ese «reunir», es *anakefalaios*, que también incluye la raíz *kefalé*, «cabeza».) Luego, cuando Ireneo dice que Jesucristo «recapituló» a la humanidad, lo que está diciendo es que le dio una nueva cabeza.

Cuando, como en el caso de Ireneo, se combinan las dos visiones de Jesucristo como vencedor y como cabeza, esto implica que la victoria que la Cabeza ha alcanzado será también —y en cierto sentido ya es— la victoria del cuerpo.

Al igual que la imagen anterior, de Cristo como vencedor, ésta otra de Cristo como cabeza de una nueva humanidad tiene la ventaja de que en ella se involucra toda la vida de Jesucristo. Es precisamente haciéndose humano que Jesús viene a ser uno de nosotros, y puede, por tanto, encabezar esa nueva humanidad. A través de toda su vida, y especialmente de su muerte y resurrección, Jesús deshace lo hecho por Adán.

Un valor adicional de esta visión es que subraya la solidaridad de la raza humana, tanto en el pecado como en la salvación. Si la vieja humanidad es un cuerpo de pecado y perdición cuya cabeza es Adán, la nueva es un cuerpo de santidad y salvación cuya cabeza es Jesucristo.

La principal dificultad para entender la redención de este modo se encuentra en nuestro individualismo moderno, que no nos permite entender cómo todo un número de personas individuales pueden ser un solo cuerpo con una sola cabeza, o cómo la resurrección y victoria de esa cabeza pueden ser el comienzo de la resurrección y victoria de todo el cuerpo.

En resumen, la obra redentora de Jesucristo se ha interpretado de diversas maneras, de las cuales acabamos de bosquejar las cuatro principales. Ninguna de ellas por sí sola alcanza a describir todo lo que le debemos a Cristo, o todo lo que él hace por nosotros. Cada una de ellas subraya algún elemento importante, y por tanto tiene su valor.

Vale la pena señalar que estas teorías no existen aisladamente del resto de la teología cristiana, sino que se relacionan con todos los otros aspectos de la fe. Esto puede verse claramente en el caso de los sacramentos (que estudiaremos en otro capítulo). Por lo general, quienes sostienen la teoría «jurídica» de la redención ven en el bautismo un lavacro de los pecados anteriores, o hasta una especie de remisión de la deuda que habíamos contraído por esos pecados. Desde la misma perspectiva, a la Comunión se le ve como otro modo de alcanzar ese perdón, ya sea mediante méritos (como cuando se piensa que la Comunión es el sacrificio repetido de Jesucristo) o mediante el arrepentimiento (como en buena parte de la tradición protestante más reciente). Cuando se adopta la teoría o visión «subjetiva» de la redención, se tiende a ver en los sacramentos símbolos o recordatorios que nos llevan de nuevo a reconocer y ver lo que Jesucristo ha hecho por nosotros, y a responder en amor y arrepentimiento. Cuando se adopta la visión de Jesucristo como vencedor del mal, y sobre todo cuando se le ve también como

Cabeza de una nueva humanidad, el bautismo se entiende como el acto de injertarnos en ese cuerpo, y la Comunión —y el culto en general— como el medio por el cual nos alimentamos de él y permanecemos unidos a él.

3. Dimensiones de la salvación

a) La salvación y la obra del Salvador

A través de los siglos, los cristianos hemos llamado a Jesucristo «nuestro Salvador», es decir, quien nos da la salvación. Empero muchas veces no nos hemos detenido a aclarar qué es lo que entendemos por «salvación». También en este caso, como en el de la obra redentora de Cristo, existen diversos énfasis o perspectivas que es bueno aclarar.

i) Lo más común es ver a la salvación como el perdón de los pecados, de tal modo que podamos entrar al cielo. Normalmente, tal entendimiento de la salvación va apareado a una de las dos primeras teorías de la redención que acabamos de estudiar, la «jurídica» y la «subjetiva». Quienes piensan que la obra de Cristo consiste en pagar por nuestros pecados (la teoría «jurídica») ven a la salvación como el hecho de que, gracias a ese pago por parte de Jesús, tenemos abierto el camino a la vida eterna. Quienes piensan que la obra de Jesucristo es mayormente «subjetiva», es decir, que consiste en inspirarnos a servir y seguir a Dios, piensan que esto nos permite amar a Dios de tal modo que podamos entrar al cielo. En ambos casos, la salvación consiste en la entrada a la vida eterna.

Conviene señalar que tal entendimiento de la salvación se acerca mucho al de los gnósticos, quienes pretendían que la salvación consistía en adquirir el secreto que les permitiría a sus almas escapar de esta prisión corporal y ascender a las alturas espirituales. El cristianismo rechaza tales doctrinas, no sólo porque pretenden que la salvación se alcanza mediante un conocimiento secreto, sino también porque afirman que la salvación consiste en escapar de este mundo, que es creación de Dios. Cuando reflexionamos sobre esto, resulta obvio que, aunque el cristianismo ha rechazado el gnosticismo repetidamente, la tentación gnóstica está siempre presente.

ii) Quienes ven la obra redentora de Cristo en términos de las dos últimas teorías que acabamos de estudiar, entienden la salvación de un modo algo distinto. Ciertamente, la salvación nos trae vida eterna; pero es más que eso. La salvación consiste en estar unidos a Cristo, Victoriosa Cabeza de una nueva humanidad. Entramos a la vida eterna, no porque tengamos un permiso o un pase, sino porque estamos unidos al Señor de la vida, quien en su resurrección conquistó a la muerte misma, o, como decían los antiguos, «mató a la muerte».

Esto quiere decir que la salvación, además de ser la promesa de vida eterna, es también el proceso por el cual Dios nos libera del poder del pecado. Cada acto o momento en la vida en que vemos señales de esa liberación es también un acto salvífico de Dios. Y esto es cierto, no sólo en el ámbito de lo estrictamente religioso y personal, sino también en el ámbito de lo social, cultural, político y económico.

Repetidamente en el Antiguo Testamento se emplea la palabra "salvación" en el contexto de una liberación política o una victoria militar. Así, por ejemplo, Moisés le llama a la salida de Egipto «la salvación que Jehová os dará hoy» (Ex. 14:13). Cuando David es librado de la mano de Saúl, le canta a Dios como «el fuerte de mi salvación» (2 S. 22:3). Sansón llama a su victoria sobre los filisteos «esta grande salvación por mano de tu siervo» (Jue. 15:18). Todas estas acciones de Dios, que son como imagen y promesa de su gran acción salvadora en Jesucristo, son también acciones de salvación.

iii) En todo caso, es importante señalar que nuestra salvación no es sólo nuestra preocupación, sino también la de Dios. No se trata solamente de que tengamos que buscar el modo de salvarnos. Se trata también y ante todo de que Dios, nuestro Creador, tiene interés en salvarnos para los propósitos para los que nos creó. Quizá podríamos imaginarnos a un artista, por ejemplo a un escultor, cuya obra de algún modo se ha dañado, y el artista trata de «salvarla». Dios, como supremo artista del universo, busca salvar su creación.

Este punto es importante, porque con demasiada frecuencia hay cristianos que hablan de la salvación como si en ella Dios fuera nuestro contrincante, como si Dios estuviera buscando el modo de condenarnos, y nosotros tuviésemos que buscar el modo de frustrar ese intento. (Esto se relaciona a veces con lo que dijimos anteriormente, en el sentido de que a veces la teoría «jurídica» de la redención nos lleva a imaginar al Padre como justiciero y ven-

gativo, y al Hijo como amante y perdonador.) En la salvación, Dios no es nuestro contrincante, sino nuestro aliado.

b) Una salvación integral

Si en el capítulo anterior vimos el enorme alcance tanto de la creación como del pecado, ahora nos toca ver el enorme alcance de la salvación. Como vimos al principio, desde los inicios de la vida de la iglesia siempre hubo quien intentó dividir la realidad en dos, atribuyéndole a Dios el origen y el gobierno de sólo una parte de la realidad. Así, los gnósticos afirmaban que el mundo espiritual era obra de Dios; pero no el mundo material. De igual modo, afirmaban que el espíritu humano era divino, y que el cuerpo nada tenía que ver con las realidades últimas.

En base a tales opiniones, los gnósticos y otros de tendencias semejantes limitaban la salvación al espíritu, que volvería al reino espiritual, y declaraban que el cuerpo no era capaz de ser salvo. Aunque doctrinas semejantes han existido, y siguen existiendo, entre cristianos que se consideran perfectamente ortodoxos, el hecho es que desde fecha muy temprana la iglesia en general, basándose en el testimonio de las Escrituras, rechazó tales opiniones, que entre otras cosas producían confusión en cuanto al carácter de una vida santa.

Decimos que producían confusión, pues si el cuerpo nada tiene que ver con la salvación, se presentan dos alternativas obvias, y ambas peligrosísimas.

La primera, y la más común, es concluir que, puesto que el cuerpo no participa de la salvación, y hasta puede ser un obstáculo para ella, hay que reprimirlo y castigarlo. Así, hubo quien se hirió a sí mismo a latigazos, y quien exageró el ayuno hasta el punto de quebrantar su salud. Lo que es más, puesto que el cuerpo nada tiene que ver con la salvación, se justifica quebrantar y hasta destruir los cuerpos de otras personas a fin de lograr su salvación. Fue ese razonamiento el que se usó para justificar las torturas de la Inquisición. En casos menos extremos, hay cristianos que debaten si se debe alimentar a los hambrientos y sanar a los enfermos aunque no se conviertan, argumentando que lo que hemos de buscar es la salvación de sus almas, y que la única razón para alimentarles o sanarles es procurar que se conviertan.

La segunda consecuencia es todo lo contrario. Si el cuerpo nada tiene que ver con la salvación, ¿por qué no dejarlo que haga lo que se le antoje? Por

extraño que parezca, hubo gnósticos que sostuvieron tal doctrina hasta el punto de practicar el libertinaje. Y hay cristianos que, quizá sin llegar a tales extremos, se basan en el mismo razonamiento para justificar sus acciones.

Si el ser humano es integralmente criatura de Dios, y Dios le ama en su totalidad, la salvación ha de incluir a la persona toda, cuerpo y alma. Es por esto que el Credo de los Apóstoles afirma «la resurrección del cuerpo», o, como dice el original, «de la carne».

Este carácter integral de la salvación puede verse en la palabra misma que se emplea en el Nuevo Testamento para ella: *sotería*. Esta palabra quiere decir tanto salvación en el sentido de retornar a Dios como sanidad física, y son los traductores quienes tienen que decidir en cada caso si han de decir «salvar» o «sanar». Un caso típico es el tan citado versículo de Hechos 4:12: «No hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos». En el contexto, lo que se está discutiendo es la curación de un cojo, y por tanto podría también traducirse como: «No hay otro nombre ... en que podamos ser sanos.» En realidad, lo correcto sería una traducción que incluyese ambas cosas, pues eso es lo que quiere decir la palabra que allí se emplea. Todo acto de sanidad es un acto de salvación, y viceversa.

Pero hay más. Si la salvación es la acción de Dios para que se cumplan los propósitos de su creación, entonces no puede limitarse únicamente a los seres humanos. En su sentido más pleno, la salvación de Dios culmina en la restauración de toda la creación, tanto del cielo como de la tierra. También sobre esto volveremos en nuestro último capítulo.

c) El proceso de la salvación: justificación y santificación

En cierto sentido, la acción salvadora de Dios comienza desde el momento mismo de la caída. Tan pronto como la criatura humana peca y el resto de la creación se corrompe, Dios empieza a actuar para deshacer el pecado y sus consecuencias. Es por esto que repetidamente en el Antiguo Testamento se emplean palabras como «salvación» y «salvador» para hechos e individuos que distan mucho de la salvación que nos da Cristo el Salvador, pero que sí son indicio de que el Dios de la salvación está actuando constantemente a través de la historia.

Desde otra perspectiva, la salvación comienza para cada uno de nosotros con la “justificación”. La justificación es la acción divina que restaura nuestra relación con el Dios de toda justicia. Sin ser justos, no podemos enfrentarnos al Dios justo.

¿Cómo es que se alcanza la justificación? Este fue uno de los principales puntos debatidos durante la Reforma protestante del siglo dieciséis. Aunque la cuestión es bastante más complicada, puede decirse que el punto de conflicto entre católicos y protestantes era que los católicos sostenían que la persona tenía que ser justa y hacer obras de justicia para que Dios la tuviera por justa, mientras los protestantes sostenían que Dios nos declaraba justos por su misericordia infinita, y que por tanto todo lo que era necesario para la salvación era esa fe que nos permitía aceptar el decreto divino de la justificación.

La formulación clásica de esta doctrina protestante es lo que se llama la «justicia imputada», que quiere decir que Dios nos declara justos, no porque vea justicia o rectitud en nosotros, sino porque nos imputa la justicia y la rectitud de Jesucristo. De ahí la famosa frase de Lutero, que el creyente en Jesucristo es *simul justus et peccator*: a la vez justo y pecador. Lo que nos justifica no es la ausencia de pecado, sino la gracia de Dios que nos declara justos.

Por otra parte, este énfasis en la justificación gratuita fácilmente puede llevarnos a olvidar otro aspecto importante de la salvación, la santificación. Es así que frecuentemente escuchamos en nuestras iglesias que todo lo que tenemos que hacer para ser salvos es creer en Jesucristo. Esto se toma entonces en el sentido de que basta con haberle aceptado una vez, y ya somos salvos, lo cual bien puede ser cierto si la salvación consistiera solamente en la justificación. Pero no es del todo cierto, si la salvación incluye todo el proceso mediante el cual llegamos a ser lo que Dios desea que seamos; es decir, si la santificación es parte de la salvación.

Dios nos acepta aun cuando somos pecadores, gratuitamente declarándonos justificados. Pero lo que Dios desea para nosotros —la salvación plena— es que seamos verdaderamente justos, que seamos como Dios desea, es decir, que mediante la obra del Espíritu Santo en nosotros seamos santificados.

Entre los protestantes, por lo general la tradición reformada —es decir, la que procede de Calvino— ha subrayado la santificación más que la luterana.

Dentro de la tradición anglicana, Juan Wesley se distinguió por su énfasis en el «adelanto hacia la perfección». Según él, la tarea de todo creyente es moverse hacia la perfección con la ayuda del Espíritu Santo.

Esto dio lugar a un debate entre Wesley y varios teólogos de su tiempo, acerca de si tal perfección es alcanzable en esta vida. Al mismo tiempo que declaraba que todavía le faltaba mucho para alcanzarla, Wesley insistía en que tal perfección sí es alcanzable como un don especial de Dios, y que es necesario predicarla porque de otro modo los creyentes abandonarían el camino de la santificación.

Es de este aspecto de la tradición wesleyana que surgen las llamadas «iglesias de santidad».

Finalmente, por mucho que se adelante en el proceso de santificación, la salvación no alcanza su plenitud sino en la consumación final. Es entonces, en medio de una creación restaurada —un cielo nuevo y una tierra nueva— que verdaderamente llegaremos a ser lo que Dios quiere que seamos, que por fin encontraremos nuestro verdadero ser. Como dice Pablo, nuestra vida está escondida con Cristo en Dios, y cuando Cristo se revele en la consumación de los tiempos, entonces nosotros también seremos revelados (Col. 3:3-4).

V. ¿Qué es la iglesia?

A través de los siglos, los creyentes en Jesucristo han vivido en «iglesias». La iglesia, decimos, es la comunidad de los creyentes. Y sin embargo, si hay un lugar en el que se manifiesta el espíritu de división y de disensión entre los cristianos, ese lugar es la iglesia. Algunas iglesias pretenden ser la única verdadera, y rechazan a las demás como falsas o, al menos, deficientes. Otras dicen que la doctrina acerca de la iglesia no es importante, pues la iglesia no es más que un grupo de cristianos que se reúnen para apoyarse mutuamente en la fe; pero luego insisten en que todos sus miembros han de estar de acuerdo en todo detalle de doctrina, como si ellas mismas fuesen el árbitro final en materia de fe. Hay creyentes que cambian de iglesia como cambian de camisa o de vestido, porque no les gustó algo que dijo alguien, porque no están de acuerdo con alguna decisión que se tomó, porque no les gusta la música, porque el culto les parece demasiado «frío», o demasiado «alborotoso», o por cualquier otra supuesta razón.

Todo esto indica la necesidad de que la teología aclare qué es la iglesia. Si, como sugerimos en el primer capítulo, una de las funciones primordiales de la teología es criticar la vida y la proclamación *de la iglesia* a la luz del evangelio, resulta claro que una de las cuestiones fundamentales para la teología es precisamente la doctrina de la iglesia, lo que en términos técnicos llamamos «eclesiología».

Por otra parte, en este capítulo veremos repetidamente que la eclesiología tiene que tomar en cuenta no sólo la doctrina de la iglesia en términos teóricos o ideales, sino también su realidad social e histórica. Ciertamente, en la iglesia se manifiesta el poder del Espíritu Santo, pero también se manifiesta el poder de las circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales. Es posible estudiar a la iglesia en términos de su realidad espiritual, haciendo caso omiso de su realidad social; también es posible estudiarla en términos sociales, haciendo uso de instrumentos sociológicos, y haciendo caso omiso de la presencia del Espíritu en ella. Pero ni lo

uno ni lo otro, por sí solo, nos dará una visión adecuada y real de la iglesia.

La eclesiología no se desarrolló en la iglesia antigua sino paulatinamente, según las circunstancias la fueron haciendo necesaria. Para los primeros cristianos, la iglesia fue ante todo una experiencia, el contexto dentro del cual vivían y experimentaban su fe. Fue con el correr de los años, según fueron surgiendo divisiones y disputas acerca de si la verdadera iglesia era este grupo o aquél, que empezaron a aparecer argumentos y tratados acerca de la naturaleza de la iglesia, y sobre cómo distinguir la verdadera iglesia de las falsas.

Las primeras discusiones de esta índole giraron en torno al reto del gnosticismo y su pretensión de poseer una doctrina secreta comunicada en privado por Jesús a algunos de sus apóstoles, quienes a su vez la habían transmitido a los maestros gnósticos. Frente a tales pretensiones de una sucesión secreta y privada, los escritores ortodoxos de los siglos segundo y tercero oponían una sucesión abierta y pública. Según ellos, en varias iglesias —la de Roma, la de Éfeso, la de Antioquía, etc.— había obispos que podían señalar una sucesión directa de los apóstoles que habían estado en esas iglesias. Puesto que todos estos obispos concordaban en lo esencial del evangelio, y rechazaban las pretensiones gnósticas, la verdadera iglesia, la que sostenía la doctrina verdadera, era la que estaba concorde y en comunión con esos obispos, y no algún grupo fundado por un maestro con pretendidas enseñanzas secretas.

Nótese que, en sus inicios, este principio de la sucesión apostólica no le negaba validez al ministerio de quien no pudiese declararse sucesor directo de los apóstoles, siempre y cuando su doctrina concordase con la de quienes sí podían reclamar tal sucesión. Así, por ejemplo, aunque el obispo de Cartago no fuera sucesor directo de los apóstoles, su doctrina y su ministerio se confirmaban por concordar con el testimonio de las iglesias apostólicas. No fue sino más tarde que algunas iglesias hicieron de la «sucesión apostólica» una cuestión casi mecánica, de modo que para que una ordenación fuera válida era necesario poder reclamar una línea ininterrumpida de ordenaciones que se remontara hasta los apóstoles.

En el siglo tercero, en el norte de África, Cipriano de Cartago escribió un importante tratado, *De la unidad de la iglesia*. Fue Cipriano quien acuñó las dos frases célebres, «fuera de la iglesia no hay salvación», y «no puede tener a Dios por Padre quien no tenga a la iglesia por madre». Cipriano estaba preocupado por un grupo cismático que se había apartado de la iglesia por no considerarla suficientemente pura, por haber perdonado a quienes habían caído en tiempos de persecución, y luego querían volver a la iglesia. Fue frente a tales cismáticos que Cipriano escribió sus famosas dos frases.

Algo parecido sucedió en tiempos de Agustín, hacia fines del siglo cuarto, cuando otro grupo —los donatistas— se apartaron del resto de la iglesia por razones semejantes a las de quienes se habían apartado en tiempos de Cipriano. Puesto que ya para tiempos de Agustín la iglesia contaba con el apoyo del estado, la cuestión de determinar quién era la verdadera iglesia tenía suma importancia política y hasta económica, pues solamente esa verdadera iglesia podría contar con apoyo gubernamental. El propio Agustín escribió varios tratados contra los donatistas, donde su argumento es esencialmente que la verdadera iglesia es la que se encuentra presente en toda la Tierra, y está en comunión con la de Roma, cuyo obispo puede señalar una sucesión ininterrumpida a partir de los apóstoles Pedro y Pablo.

A partir de entonces, la eclesiología continuó desarrollándose, casi siempre como medio para refutar a los cismáticos; es decir, para argumentar que la verdadera iglesia es ésta, y no aquella. Es en parte por esto que algunos evangélicos le han prestado poca atención, y que quienes lo han hecho se han dedicado casi siempre a refutar las pretensiones de la iglesia romana, y a demostrar que la suya sí es la verdadera iglesia.

1. Imágenes de la iglesia en el Nuevo Testamento

Aunque la iglesia es tema central en buena parte del Nuevo Testamento, nunca se le define. Lo que el Nuevo Testamento nos da más bien son imágenes o metáforas que nos ayudan a comprender algún elemento o aspecto de lo que es la iglesia. Estas imágenes son tantas, que hay quien ha hallado un centenar de ellas. Empero hay unas pocas que parecen centrales en el Nuevo Testamento mismo, y que además han impactado el modo en que la iglesia se ha entendido a sí misma a través de los siglos. Veamos algunas de ellas.

a) La iglesia como cuerpo de Cristo

Esta imagen, que aparece repetidamente en las epístolas paulinas, es la más común del Nuevo Testamento. (Es tan común, que la palabra misma «miembro», que hoy utilizamos para quien pertenece a la iglesia, se deriva de ella, pues se refiere a ser «miembro» de este «cuerpo» que es la iglesia.) Unas veces, como en Efesios y Colosenses, se le utiliza explícitamente como un modo de entender a la iglesia. Y otras, como en Romanos 12 y 1 Corintios 12, se le utiliza para sacar de ella consecuencias acerca del modo en que los miembros de la iglesia han de relacionarse entre sí.

En Efesios y en Colosenses, la imagen de «cuerpo» va íntimamente unida a la de «cabeza»: «...lo dio por *cabeza* sobre todas las cosas a la iglesia, la cual es su *cuerpo*» (Ef. 1:22-23); «y él es la *cabeza* del *cuerpo* que es la iglesia» (Col. 1:18); «...Cristo es la *cabeza* de la iglesia, la cual es su *cuerpo*» (Ef. 5:23); «...la *Cabeza*, en virtud de quien todo el *cuerpo*...» (Col. 2:19).

Esto indica que uno de los énfasis principales de esta imagen es la estrecha relación, tanto de unidad como de sujeción, que existe entre Cristo y la iglesia. Cristo no es únicamente el Fundador de la iglesia, como quien funda una escuela filosófica o un club social. Cristo es *cabeza* de la iglesia, y como cabeza se manifiesta continuamente en la vida del cuerpo, de tal modo que el cuerpo, sin él, no tiene vida.

En segundo lugar, esta imagen del cuerpo se utiliza en el Nuevo Testamento para subrayar la estrecha relación que ha de existir entre los cristianos, aunque tengan diferentes dones o funciones. Este tema aparece tanto en Romanos como en 1 Corintios. En el pasaje de Romanos 12:4-8, donde Pablo discute la diversidad de dones, la frase clave es «nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros» (Ro. 12:5).

Nótese que aquí Pablo no dice solamente que los cristianos son miembros del cuerpo de Cristo, sino también que son miembros los unos de los otros. La interdependencia de los diversos miembros de un cuerpo no se limita a su común relación con la cabeza, sino que es también directa. Cada miembro depende de todos los demás.

En 1 Corintios 12, Pablo retoma la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo, una vez más, para recalcar la unidad en medio de la diversidad de dones: «Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo» (1 Co. 12:12). «Además, el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos» (1 Co. 12:14). Como en Romanos, la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo muestra que la diversidad, lejos de ser causa de división o de contienda, es parte esencial de esta unidad que es el cuerpo de Cristo. La diversidad no se opone a la unidad, sino que la produce de igual manera que la diversidad de miembros le da unidad al cuerpo.

Empero en este pasaje Pablo utiliza la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo para señalar una tercera característica de ese cuerpo. Más allá de su unidad con Cristo y de su unidad interna, se trata de un cuerpo en el que quien parece no contar resulta ser de especial importancia: «Antes bien los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; y a aquellos del cuerpo que nos parecen menos dignos, a éstos vestimos más dignamente; y los que en nosotros son menos decorosos, se tratan con más decoro... pero Dios ordenó el cuerpo, dando más abundante honor al que le faltaba, para que no haya desavenencia en el cuerpo, sino que los miembros todos se preocupen los unos por los otros» (1 Co. 12:22-25).

Uno de los temas centrales de toda esta epístola, especialmente de los capítulos que culminan en el 13, es el escándalo que se produce cuando los creyentes se reúnen para celebrar la Cena, y unos traen suficiente comida para saciarse y hasta emborracharse, mientras otros apenas tienen qué comer. Aquí Pablo les advierte que, si de veras son el cuerpo de Cristo, han de ser un cuerpo en el que se les preste especial atención a esos pobres y humildes que algunos parecen despreciar. Precisamente porque la iglesia es el cuerpo de Cristo, un poco antes Pablo les advierte a sus lectores que quien come y bebe indignamente, no prestándoles atención a tales personas marginadas, «sin discernir el cuerpo del Señor», sin ver que este cuerpo es distinto, «juicio come y bebe para sí» (1 Co. 11:29).

Como cuerpo del cual Cristo es la cabeza, la iglesia (1) está unida y sujeta a Cristo; (2) está unida entre sí; y (3) ha de mostrar particular respeto por quienes son menos respetados.

En todo esto, resulta interesante notar que el Nuevo Testamento no parece subrayar lo que muchas veces hoy se entiende cuando se dice que la iglesia es el cuerpo de Cristo, es decir, que la iglesia es el instrumento por el cual Cristo actúa hoy en el mundo, como cuando decimos, por ejemplo, que nosotros somos los pies y las manos de Jesús. Este uso de la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo, que no es el del Nuevo Testamento, refleja nuestro pragmatismo moderno, para el cual el «cuerpo» no es sino un instrumento de la voluntad. En el Nuevo Testamento la iglesia no es «cuerpo de Cristo» porque haga su voluntad, sino que hace la voluntad de Cristo porque es su cuerpo.

En la iglesia antigua, por otra parte, la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo se entendía como una afirmación del papel de la iglesia en la salvación. Así, por ejemplo, en Romanos 5-8 Pablo contrasta dos humanidades

que se definen por sus dos cabezas: Adán y Cristo. Este es el trasfondo de su famosa aseveración (1 Co. 15:22): «Así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados». En base a esto, Ireneo entendía que la resurrección de Cristo, cabeza del cuerpo, es el principio de la resurrección de la iglesia, lo cual implica que para participar de los beneficios de la resurrección de Cristo hay que estar unido a él como miembro de su cuerpo, la iglesia. Es en este sentido que Cipriano, un siglo más tarde, afirma que «fuera de la iglesia no hay salvación». Aunque en algunos casos se haya abusado de este principio, amenazando con condenación eterna a quien no concuerde con las doctrinas y gobierno de alguna iglesia, lo cierto es que, si la iglesia es el cuerpo de Cristo, es difícil ver cómo se puede pretender estar «en Cristo» sin ser parte de su cuerpo.

b) La iglesia como pueblo de Dios

Otra imagen que aparece por doquier en el Nuevo Testamento, en la iglesia antigua, y a través de los siglos, es la de la iglesia como «pueblo de Dios». Esta imagen se encuentra en Romanos, donde Pablo discute la relación entre los judíos y los gentiles que han aceptado a Cristo, y para referirse a estos últimos emplea la cita de Oseas: «Llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo». La misma idea se encuentra en las famosas palabras de 1 Pedro 2:9-10: «Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios...vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios.»

Uno de los principales valores de esta imagen es que subraya la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ambos casos, el tema es la relación de Dios con su pueblo: Israel en el Antiguo Testamento, y la iglesia en el Nuevo. Esto se ve particularmente en la cita de 1 Pedro, donde se le aplican a la iglesia otras características que antes se le atribuían exclusivamente a Israel: linaje escogido, real sacerdocio, nación santa. Es precisamente en virtud de esa continuidad entre el pueblo de Dios, en ambos testamentos, que la iglesia puede ver en el Antiguo Testamento Palabra de Dios para ella.

Otro valor de esta imagen es que contrarresta otras visiones más jerárquicas o estructurales. Esto ha sido particularmente importante para el catolicismo romano, donde se llegó a confundir «la iglesia» con su jerarquía; y donde, por tanto, la nueva teología sur-

gida del Concilio Vaticano II prefiere la imagen de la iglesia como pueblo de Dios. Esto a su vez ha dado lugar a una mayor democratización, y más énfasis en los ministerios laicos.

Por último, la imagen de la iglesia como pueblo de Dios tiene el valor de recordarnos que se trata de un pueblo *peregrino*. Este tema, que es fundamental en los primeros libros del Antiguo Testamento, también lo es en los últimos del Nuevo, donde se nos presenta a la iglesia como un pueblo peregrino (1 P. 2:11), y donde tanto Israel como la iglesia marchan en busca de una patria mejor (He. 11:14-16).

Por otra parte, esta imagen corre el peligro de llevarnos a pensar que, ahora que la iglesia es pueblo de Dios, Dios ha rechazado a su antiguo pueblo, Israel. Pablo lo niega rotundamente (Ro. 11:1-5). Pero con todo y eso, a través de los siglos ha habido cristianos que han cometido atrocidades contra los judíos, argumentando que ahora que la iglesia es el nuevo Israel el viejo Israel es maldito. ¡Esto es un error serio, del cual hay que cuidarse!

c) Otras imágenes de la iglesia

Como hemos dicho, el Nuevo Testamento emplea un gran número de imágenes para referirse a la iglesia. La de «esposa de Cristo» (basada en Ef. 5:23-27, y sobre todo Ap. 19:7; 21:2,9; 22:17) se ha empleado muchísimo en tiempos posteriores, en parte porque parece referirse a la unión mística entre Cristo y la iglesia, y también en parte porque se le ha utilizado para insistir en que, de igual manera que Cristo manda sobre la iglesia, el varón debe mandar sobre la mujer. Cuando se le emplea en Apocalipsis, tiene más bien el sentido de «prometida»: la iglesia espera ansiosamente su unión definitiva con su esposo. Quizá éste sea el elemento que deba subrayarse en esta imagen: la iglesia está en espera de la consumación de su unión con el Esposo.

Una de las razones por las que la imagen de Cristo como esposo de la iglesia ha sido tan popular, especialmente en la iglesia occidental, es que se le ha utilizado como modo de expresar la unión mística. En las iglesias orientales se ha hablado con mayor frecuencia de una unión directa con Dios, de tal modo que a veces parece que el individuo se pierde en el océano de la divinidad. Como alternativa a ese tipo de misticismo, los místicos occidentales tradicionalmente se han referido a sus experiencias de unión con Cristo en términos de los esponsales del alma con el Señor. (Como puede verse, por

ejemplo, en los escritos de Fray Luis de León y de Santa Teresa.) El problema con este uso de la imagen es su tono individualista, pues ahora la “esposa de Cristo” no es ya la iglesia en su conjunto, sino el alma individual.

Varias de las muchas otras imágenes que se emplean para la iglesia señalan su carácter comunitario, su relación íntima con Dios, y la relación que ha de existir entre sus miembros. Así, por ejemplo, la iglesia como familia de Dios (Ef. 2:19) nos recuerda su intimidad con Dios y entre sus miembros. La iglesia como edificio (1 P. 2:4-5) es una imagen parecida a la de la iglesia como cuerpo, excepto que en este caso, en lugar de hablar de los creyentes como «miembros», se habla de ellos como «piedras». Además, esta imagen subraya el carácter dinámico de la iglesia, que no ha de permanecer estable, sino que ha de ser edificada. La iglesia como rebaño (Jn. 10:16; Hch. 20:28-29) y su Señor como pastor (Mt. 9:36; 26:31; Jn. 10:16; He. 13:30; 1 P. 2:25) es una imagen semejante a la de la iglesia como pueblo; pero subraya el hecho de que la iglesia es peregrina, en busca de mejores pastos, y necesita de la dirección de su Pastor.

d) Realidades sociales de la iglesia en el Nuevo Testamento

Si no hubiese en el Nuevo Testamento más que esas imágenes que acabamos de estudiar, podríamos imaginar que la iglesia del tiempo de los apóstoles fue ideal. Empero tal no es el caso. En la misma iglesia de Jerusalén, donde se nos dice que había un profundo sentido de amor, y que los creyentes compartían todas las cosas, se da también el caso de Ananías y Safira (Hch. 5:1-11). En Corinto había divisiones, chismes, dudas e inmoralidad. La Epístola a los Gálatas nos muestra que las relaciones entre Pablo y Pedro fueron a veces tensas. En el Apocalipsis se mencionan varias faltas en las siete iglesias. Luego, la iglesia del Nuevo Testamento no era ideal ni perfecta.

Es precisamente de aquella iglesia, con todas sus imperfecciones, que se dice que es cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, esposa del Cordero.

Estas descripciones contrastantes implican que una eclesiología que sea fiel a la realidad de la iglesia ha de poder afirmar, al mismo tiempo, que es cuerpo de Cristo, esposa del Cordero, etc., y que es

comunidad de pecadores, afectada por todas las aflicciones y paradojas de la condición humana.

2. Las marcas o señales de la iglesia

Uno de los credos más comunes, utilizado tanto por la Iglesia Romana como por las ortodoxas orientales y por muchas iglesias protestantes, afirma que creemos «en la iglesia una, santa, católica y apostólica».

Se trata del llamado Credo Niceno, que en realidad no es exactamente el que se aprobó en el Concilio de Nicea en el año 325, sino que incluye algunas frases y aclaraciones añadidas por el Concilio de Constantinopla en el 381.

Tradicionalmente, se ha dicho que éstas son las cuatro características o señales de la verdadera iglesia de Jesucristo. Veámoslas por orden.

a) La iglesia es una

Las imágenes mencionadas más arriba implican que la iglesia es una. En efecto, sería difícil decir que hay varios cuerpos de Cristo, y mucho más difícil afirmar que Cristo tiene varias esposas.

Ciertamente, esto no quiere decir que la palabra «iglesia» no pueda usarse en plural. Ya en tiempos del Nuevo Testamento vemos que hay iglesias en diversas ciudades, y hasta en casas de algunos miembros. Todas ellas son «iglesias». Pero también en cierto sentido todas ellas son parte de la «iglesia», en singular.

Esto quiere decir que uno de los grandes problemas de la eclesiología es éste de la unidad de la iglesia. Frente a él, los teólogos han adoptado diversas actitudes:

i) La unidad en la iglesia antigua se entendía en términos de participar de la misma comunión, reconocerse mutuamente, y concordar en los puntos esenciales de la doctrina cristiana.

En la iglesia antigua, la práctica más común era que cada iglesia local — es decir, la iglesia en cada ciudad— eligiera a su pastor u obispo. Empero para indicar que ese obispo era parte de la misma iglesia universal, en su consagración participaban otros obispos —normalmente al menos tres— de

iglesias cercanas. Si por alguna causa la persona electa no parecía ser digna del cargo, o si su doctrina era dudosa, un «sínodo» o asamblea de los obispos de la región decidía sobre el caso.

En cada ciudad había normalmente una iglesia. En algunos casos, cuando en la misma ciudad el número de creyentes era tan grande o estaba tan esparcido que resultaba imposible reunirse semanalmente para celebrar la Comunión, se llevaba un fragmento del pan de la Comunión en la iglesia central a las demás congregaciones, y se colocaba junto al pan de la Comunión, con lo cual se indicaba que la iglesia de la ciudad, aunque se reunía en diversos lugares, era sólo una.

Lo que no se permitía era que existiesen, en la misma ciudad o región, dos o más iglesias separadas entre sí. Cuando tal sucedía, se apelaba a los obispos de otras iglesias, quienes se reunían en sínodo para dirimir la cuestión y determinar cuál de las dos iglesias estaría en comunión con el resto de la iglesia.

Poco a poco, las iglesias se fueron organizando por regiones, en las que un obispo metropolitano gozaba de prioridad sobre los demás. Y a la postre, los obispos de algunas ciudades importantes alcanzaron el título de «patriarcas»: el de Jerusalén, el de Antioquía, el de Alejandría, y el de Roma.

En aquel sistema antiguo, la unidad se centraba en la comunión, según las palabras del apóstol Pablo: «El pan que partimos, ¿no es la comunión [es decir, el compartir] del cuerpo de Cristo? Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel mismo pan» (1 Co. 10:16-17). Luego, siempre que las iglesias en diversos lugares se reconociesen mutuamente participando de la misma comunión, de modo que en el culto se oraba unas por otras, y los miembros de unas podían comulgar en las otras, se consideraba que la unidad de la iglesia no se había quebrantado.

ii) En la Edad Media, la unidad se vio como sujeción a la misma jerarquía. Esto se dio sobre todo en Europa occidental, donde la desaparición del antiguo Imperio Romano dejó un vacío que en muchos sentidos la iglesia vino a llenar. El resultado fue un proceso centralizador, de modo que a la postre se llegó a pensar que la unidad de la iglesia consistía en la sujeción al Papa.

Aunque la Iglesia Romana se esforzó por hacer valer su autoridad sobre las antiguas iglesias orientales, éstas nunca la aceptaron. Por fin, el cisma entre el Occidente de habla latina y el Oriente de habla griega se produjo en el año 1054, cuando los representantes del Papa rompieron la comunión con

el Patriarca de Constantinopla y, por tanto, con el resto de la iglesia oriental. Aunque parte de lo que se debatía era la autoridad del Papa, todavía se consideraba que la principal señal de la unidad de la iglesia era la aceptación mutua de la comunión, y la señal indubitable de la ruptura era la mutua exclusión de la comunión.

iii) Con el advenimiento de la Reforma Protestante, el énfasis cayó sobre la unidad de doctrina. Al tiempo que Roma insistía sobre la unidad jerárquica, los reformadores declaraban que la unidad de la iglesia debía verse sobre todo en su unidad de doctrina. Según Calvino, doquiera se predica con pureza la Palabra de Dios y se practican los sacramentos tal como Jesucristo los instituyó, allí se encuentra la verdadera iglesia de Jesucristo. Aunque el gobierno de la iglesia es necesario, la unidad no está en el gobierno o la estructura, sino en la doctrina y la práctica.

Calvino y los principales reformadores concordaban en que no era necesario que todas las iglesias estuviesen de acuerdo en todo punto de doctrina. Según ellos, hay puntos de doctrina que son esenciales, y otros que no lo son. Así, por ejemplo, que hay un solo Dios, que Jesucristo es su Hijo, y que es nuestro Salvador, son puntos esenciales. Exactamente lo que sucede con las almas de los muertos, si la Comunión ha de tomarse sentado, de pie o de rodillas, y otras cuestiones semejantes, son asuntos de importancia secundaria. Lo mismo es cierto de diversos modos de gobierno eclesiástico, tales como el congregacional, el presbiteriano, o el episcopal. Luego, es posible reconocer como iglesia verdadera, y parte de la iglesia única de Jesucristo, a un grupo con quien no concordamos en tales asuntos secundarios.

De igual modo, Calvino afirma que en la Iglesia Romana, por el solo hecho de que en ella se sigue predicando la Palabra de Dios y se sigue administrando los sacramentos, hay al menos un «vestigio de iglesia».

iv) En tiempos más recientes esta situación se complicó, pues las iglesias se dividieron cada vez más por desacuerdos doctrinales. A esto se sumaron las migraciones a América y otras regiones, a donde cada grupo llevó sus tradiciones eclesiásticas. El resultado es que hoy, en lugares como los Estados Unidos y la América Latina, no es raro encontrar varias iglesias de diversas denominaciones en una misma ciudad o aldea.

Aunque al principio los luteranos y reformados se reconocían mutuamente como verdaderas iglesias, pronto surgieron en ambas tradiciones elementos

más extremos, que insistían en que ciertos puntos de la teología reformada —o de la luterana— eran absolutamente esenciales. Luego hubo divisiones entre los reformados calvinistas y los arminianos. Al mismo tiempo crecían las iglesias de la tradición llamada «anabaptista», y en Inglaterra surgía otra iglesia que al tiempo que tomaba mucho de la tradición reformada también retenía mucho de la católica. Calvino había establecido una distinción entre las doctrinas esenciales y las secundarias. El problema estaba en que lo que para unos era secundario para otros era esencial.

En Europa, esto dio lugar a un número de iglesias territoriales o nacionales, de modo que los anglicanos se concentraban en Inglaterra, los presbiterianos en Escocia, etc. Empero al llegar a América y a otras zonas de migración, los inmigrantes procedentes de esos diversos lugares trajeron consigo sus iglesias, sus doctrinas y sus tradiciones. Los escoceses trajeron el presbiterianismo. Los alemanes y escandinavos, el luteranismo. Los ingleses, el anglicanismo, el metodismo, el movimiento bautista, etc.

En las nuevas tierras, por motivos diversos, esas iglesias continuaron dividiéndose. En los Estados Unidos, por ejemplo, la Guerra Civil produjo divisiones entre denominaciones «del Norte» y otras «del Sur».

El resultado de todo esto ha sido una enorme diversidad de denominaciones. Muchas de ellas ni siquiera se preguntan ya en qué consiste la unidad de la iglesia. Otras la explican diciendo que esa unidad se encuentra en la unidad de doctrina, que todas las iglesias que concuerdan en lo esencial del evangelio son, en esencia, la misma iglesia «invisible» de Jesucristo.

La dificultad está en que muchas de esas iglesias, al tiempo que dicen ser una sola en lo esencial de la fe, compiten entre sí. Cuando no compiten, al menos se desentienden unas de otras, de modo que un miembro de una iglesia local sabe más acerca de miembros de su propia denominación en regiones lejanas, que acerca de otra iglesia de diferente denominación que se encuentra al cruzar la calle.

Esta es quizá la principal dificultad que tendrá que resolver la eclesiología protestante en el siglo veintiuno.

v) Esto le ha dado origen al movimiento ecuménico moderno, que es un intento de buscar y manifestar la unidad de la iglesia. El movimiento ecuménico moderno surgió originalmente entre protestantes, mayormente en el campo misionero, donde la división entre las iglesias resultaba un impedimento en la predicación del evangelio. Como resultado de las discusiones ecuménicas acerca de la unidad

de la iglesia, la mayoría de los participantes concuerda al menos en los siguientes puntos acerca de la unidad de la iglesia:

En cierto sentido, la unidad de la iglesia es un hecho dado; es don de Dios. La iglesia es una, no porque todos sus miembros concuerden entre sí, o porque no haya en ella contiendas, sino porque la iglesia es el cuerpo de Cristo. Todos los cristianos, sépanlo o no y quieranlo o no, están unidos entre sí como miembros de un solo cuerpo. Si no lo están, tampoco están unidos a Cristo ni pueden, por tanto, ser cristianos.

En otro sentido, la unidad es algo que todos los cristianos han de buscar. Si no puede haber sino un cuerpo de Cristo, toda división o contienda dentro de ese cuerpo es señal de enfermedad; de enfermedad, no en la Cabeza, que es Jesucristo, sino en los miembros.

Luego, al decir que creemos en la iglesia «una» estamos diciendo que creemos que en Cristo somos uno, y al mismo tiempo que confesamos que todas nuestras divisiones son señal de pecado y de que estamos fracasando en nuestra obediencia.

En cuanto a la naturaleza de la unidad que hemos de buscar, hay diversidad de opiniones. En un extremo, hay quien sostiene que la unidad requiere unidad organizativa, como por ejemplo, el que todos se sujeten al Papa o a algún sistema de gobierno común. Al otro extremo, hay quien sostiene que basta con la unidad de doctrina y con el reconocimiento mutuo. El primer extremo parece desconocer el hecho de que la iglesia nunca ha sido una en ese sentido, pues aun en los tiempos de mayor poder del papado ese poder nunca se extendió a toda la iglesia. El segundo extremo puede muy fácilmente servir de excusa para que no busquemos medios concretos de expresar y vivir nuestra unidad. En tal caso, nos contentamos con decir que somos una, pero seguimos compitiendo los unos con los otros, cada denominación sigue ocupándose casi exclusivamente de sus asuntos, y no se cumple en nosotros el deseo de Jesús, «que todos sean uno... para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn. 17:21).

b) La iglesia es santa

Al estudiar el desarrollo histórico de la eclesiología, así como lo que hoy se escribe y se dice acerca de la iglesia, vemos que un problema central para la eclesiología ha sido siempre el de la tensión entre la afirmación de que la iglesia es (o debe ser) santa, y la realidad histórica y sociológica de esa misma iglesia. Al repetir el Credo

Niceno, millones de cristianos afirman creer en la «santa iglesia». Pero esos mismos cristianos pecan, ven a otros que pecan, y saben que hasta sus pastores y otros líderes pecan.

A través de la historia, los teólogos y los creyentes en general han intentado resolver este conflicto de varias formas.

i) Primera solución: crear una iglesia más santa. Un modo, en el que algunos cristianos han intentado responder a esa realidad, es apartarse de la iglesia que les parece demasiado pecadora, con el fin de crear otra que se ajuste mejor a las imágenes bíblicas de lo que la iglesia ha de ser. Es así que cada año surgen docenas de nuevas denominaciones, nacidas del deseo de dejar atrás lo que se considera la pecaminosidad de las que ya existen.

Este modo de resolver el contraste entre el llamamiento de la iglesia y su realidad histórica apareció desde muy temprano en la historia del cristianismo. Se planteó sobre todo ante la cuestión de qué debía hacer la iglesia con los creyentes que habían cometido pecados graves. Ya en el siglo segundo se lo planteó Hermas en Roma, autor del *Pastor*, quien sostenía que tras el perdón inicial del bautismo sólo era posible otro perdón, y que después de esto los pecados graves sólo podían borrarse mediante el «segundo bautismo» en sangre, es decir, el martirio. Pronto —no se sabe cuán temprano— apareció la costumbre de requerir que los creyentes arrepentidos de pecados graves los confesaran en público ante la congregación, y que se les restaurara a la comunión de la iglesia tras un período de penitencia y de excomunión, que podía durar varios años. En el siglo tercero, tanto en Roma como en otros lugares, algunos empezaron a sostener que los creyentes que se hicieran culpables de fornicación, homicidio o apostasía no podían ser perdonados jamás. Cuando el obispo Calixto, en Roma, les permitió a algunos creyentes culpables de fornicación seguir el proceso normal de confesión pública y restauración, Hipólito se apartó de la iglesia y creó su grupo aparte. En el norte de África, también en el siglo tercero, Novaciano se apartó del resto de la iglesia porque ésta se mostraba dispuesta a perdonar a quienes habían caído en apostasía durante la persecución. La misma cuestión volvió a plantearse, también en el norte de África, en tiempos de Cipriano; y otra vez más en tiempos de Agustín, cuando los donatistas se apartaron del resto de la iglesia por razones parecidas.

Esta opción parece efectiva por cuanto condena el pecado de quienes se llaman iglesia, y llama a la santidad. Empero resulta deficiente por dos razones. La primera de ellas es el hecho empírico

de que pronto la nueva iglesia, fundada sobre el reclamo de santidad, no resulta suficientemente santa para algunos, quienes se sienten entonces llamados a abandonarla, de modo que el ciclo continúa, y las divisiones se multiplican a perpetuidad. La segunda es que tal actitud niega dos de las características fundamentales de la iglesia: su unidad y su mensaje de amor. Que se niega la unidad resulta obvio, pues el resultado inmediato es que la iglesia se divide. El mensaje de amor se niega por cuanto la iglesia, en lugar de ser una comunidad que llama a los pecadores a arrepentimiento, y que levanta y sostiene a los caídos, se vuelve una comunidad de juicio y de condena.

ii) Segunda solución: crear dos niveles de iglesia. Otro modo de resolver el contraste entre la visión teológica de la iglesia y su realidad histórica consiste en afirmar que la iglesia consiste de dos niveles de cristianos, de tal modo que, aunque la iglesia en su totalidad no sea tan fiel como debería serlo, siempre hay algunos más comprometidos. Aunque hay muchas diferencias entre ambos movimientos, esta es la solución del monaquismo así como del pietismo.

El monaquismo medieval se fundamentaba en la distinción entre los «mandamientos» de Dios y los «consejos de perfección». La distinción se basa en Mateo 19:21, donde Jesús le dice al joven rico: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres». Los mandamientos han de ser obedecidos por todos los cristianos, y el joven rico los había cumplido. Los consejos de perfección, en contraste, son solamente para quienes deseen ser perfectos. Estos consejos son principalmente la pobreza (en base al texto citado) y el celibato (en base a 1 Co. 7:38, donde Pablo parece decir que es bueno casarse, pero que el celibato es mejor). El resultado fue una multitud de comunidades monásticas en las que se buscaba vivir un nivel de vida cristiana superior al del común de las gentes. Era allí que supuestamente se alcanzaba la más alta santidad, y era, en parte, porque incluía tales comunidades que la iglesia era santa.

El pietismo fue un movimiento surgido en el siglo dieciocho, entre protestantes. Su principal fundador, Spener, esperaba reformar y revitalizar la iglesia creando dentro de ella pequeños grupos que serían «escuelas de piedad» o «pequeñas iglesias dentro de la iglesia». Estos grupos se dedicarían al estudio bíblico, la oración y las obras de caridad, haciendo así lo que el resto de los creyentes no parecía estar haciendo, y recuperando así la santidad de la iglesia. En Inglaterra, el metodismo siguió pautas parecidas.

Tales movimientos reformadores, aunque generalmente han hecho un impacto positivo en la vida de la iglesia, no resuelven el dilema del pecado dentro de una iglesia que se llama «santa». Además, a la postre sucede con ellos lo mismo que sucede con las iglesias que se separan para ser más santas: el movimiento pierde su ímpetu inicial, y surgen otros movimientos que se apartan de él para ser más santos.

iii) Tercera solución: La iglesia santa es la invisible. Esta solución tiene cierto atractivo. Ciertamente toma en cuenta el hecho de que en toda comunidad de creyentes hay algunos que son más fieles y más sinceros que el resto. Usando terminología bíblica, se dice entonces que hay en la iglesia «trigo y cizaña» (Mt. 13:24-30), y que la separación entre ambos es tarea de Dios, y no nuestra. Esta ha sido la respuesta tradicional de quienes defienden la iglesia existente frente a los ímpetus reformadores de quienes proponen una de las dos soluciones anteriores. Se distingue entonces entre una «iglesia visible», en la cual las acciones de la «cizaña» son evidentes, y una «iglesia invisible», que sólo Dios conoce, cuyos miembros son santos, y que es, por tanto, santa.

La distinción entre la iglesia visible y la invisible se remonta al menos hasta tiempos de San Agustín, en el siglo cuarto. Tiene sus valores, y también sus peligros. Su principal valor es que evita la excesiva sacralización de la iglesia institucional, admitiendo la posibilidad de que algunos de sus aparentes miembros no lo sean de la iglesia invisible, y que algunos que aparentan estar fuera de la iglesia en realidad pertenezcan a ella. Su principal peligro está precisamente en el extremo opuesto: imaginar que la iglesia no necesita de una realidad institucional, o que se puede estar unido a Cristo y a su iglesia sin pertenecer a una comunidad de fieles organizada como cuerpo social. A través de la historia, uno de estos extremos ha aparecido más frecuentemente en las iglesias más tradicionales —sobre todo las que tienen una posición dominante dentro de la sociedad— y el otro ha sido más común entre elementos reformadores, sobre todo los que subrayan la experiencia personal y la presencia del Espíritu.

iv) Otra posible solución: redefinir la santidad. Al menos parte del problema radica en el modo en que nos hemos acostumbrado a pensar de la santidad. Así, por ejemplo, llamamos «santo» a quien se comporta de cierta manera. En este sentido, la «santidad» radica en la conducta. Luego, una iglesia en la que el pecado subsiste no puede ser «santa».

Empero la «santidad» no se refiere exclusiva ni primeramente a la conducta. En la Biblia, un lugar o un objeto pueden ser «santos», y ciertamente esto no se refiere a su conducta.

Lo que hace que algo sea «santo» es la presencia de Dios, más específicamente, del Espíritu de Dios que por eso se llama «Santo». En términos estrictos, sólo hay Uno «santo», y ése es Dios. La tierra que Moisés pisa es santa, porque Dios se revela allí. Lo mismo sucede con el arca, la tierra, la ciudad de Jerusalén, etc.

Es ante todo en este sentido que la iglesia es «santa», no en el sentido de que su conducta sea siempre pura, sino en el sentido de que el Espíritu Santo de Dios actúa en ella. Pretender hacerla «santa» mediante nuestra propia buena conducta es usurpar lo que le pertenece sólo a Dios.

Por otra parte, la santidad de la iglesia, precisamente por ser presencia de Dios, requiere cierta conducta por parte de sus miembros. No podemos decir que, puesto que la santidad de la iglesia no es obra nuestra, nuestra propia obediencia y pureza no importen. Todo lo contrario: es precisamente porque el Dios Santo está presente en la iglesia, que nosotros, sus miembros, hemos de vivir en santidad.

Por otra parte, es importante que recordemos que la santidad bíblica es mucho más que la pureza personal, y que no se limita a nuestra relación individual con Dios. Bien dijo Juan Wesley que «no hay santidad que no sea social». La santidad también es cuestión de nuestras relaciones con otras personas y con la creación, del modo en que ordenamos y organizamos nuestra vida social. Sobre esto volveremos en el próximo capítulo.

c) La iglesia es católica

Tanto el Credo Niceno como el Apostólico se refieren a la iglesia como «católica». Puesto que esa palabra se ha vuelto característica de una denominación particular, la Iglesia Católica Romana, muchos otros creyentes evitan usarla, y por tanto se refieren a la iglesia como «universal». Empero, aunque ambas palabras tienen un significado semejante, hay diferencias importantes que es necesario tener en cuenta.

En el uso más común de la palabra, lo «universal» es lo que se encuentra en todas partes, sin variación alguna, o con muy poca.

Así, por ejemplo, cuando decimos que el uso de computadoras se ha vuelto «universal», lo que queremos decir es que en cualquier parte del mundo se pueden encontrar computadoras, y que quien sabe usarlas en un lugar sabrá usarlas en otro. Lo mismo si decimos que, debido a la globalización económica, el inglés se está volviendo un idioma universal. Luego, cuando decimos que la iglesia es «universal» estamos diciendo que se encuentra en todas partes del mundo, y que en todas ellas es la misma. En tal sentido, la iglesia nunca ha sido universal, y es sólo en tiempos relativamente recientes que apenas se acerca a ello. Luego, no fue en ese sentido que los antiguos credos se referían a la iglesia como «católica».

Durante los primeros siglos de su existencia, la iglesia estuvo presente sólo en una franja de terreno que se extendía desde las Islas Británicas al norte y Etiopía al sur, y desde la Península Ibérica al occidente y la India al oriente. A China no llegó sino hasta el siglo séptimo, y luego desapareció por algún tiempo. Al Japón, América y las Filipinas no llegó sino en el dieciséis. Y a algunas regiones de África e islas del Pacífico, en el diecinueve.

El significado original del término «católico» no se refiere tanto a la universalidad en el sentido de extensión uniforme como a la inclusividad. La iglesia es «católica», no porque esté en todas partes, sino porque incluye a todos los creyentes. En este sentido, cualquier iglesia que pretenda ser la única, excluyendo a quienes no concuerdan con ella en todos los detalles, por más que pudiese llegar a ser universal, nunca sería verdaderamente católica.

Así, por ejemplo, se decía que el testimonio de los Evangelios era «católico» porque incluía los cuatro testigos diversos que son los cuatro evangelistas. Etimológicamente, el término griego «katholikós» viene de la preposición *kata* que significa «según», y de otra palabra que significa «todo», «completo», «totalidad». El Evangelio «según Marcos» se llama en griego «kata Markon». Es por eso que los antiguos se refieren a los cuatro Evangelios como el testimonio «católico» al evangelio de Jesús; es decir, el evangelio según toda la diversidad de los evangelistas. De igual modo, cuando primero se empezó a utilizar el término «católica» para referirse a la iglesia (por Ignacio de Antioquía, a principios del siglo segundo) lo que se indicaba con ello es que esta iglesia, a diferencia de las sectas gnósticas, no dependía del supuesto testimonio de un solo apóstol, o de alguna enseñanza secreta y particular, sino del testimonio de todos los apóstoles, aun en su diversidad. Era la iglesia «según el todo», o «según todos», y no según algún grupo particular.

La otra dimensión importante del término «católico» que no se incluye en lo «universal» es la dimensión temporal. La iglesia es católica porque incluye, no sólo la gran variedad de creyentes y de experiencias de hoy, sino también las que han existido en siglos pasados. En otras palabras, al decir que la iglesia es católica estamos diciendo que esa unidad a que nos referimos antes incluye también a las generaciones pasadas a través de las cuales el testimonio al evangelio nos ha llegado.

Esta es una dimensión de la realidad de la iglesia que los modernos, y especialmente los que además somos protestantes o evangélicos, frecuentemente olvidamos. Nos imaginamos que la única iglesia verdadera es la que existe hoy, y se nos hace difícil pensar que otros creyentes en siglos pasados pertenecieron —y pertenecen— a la misma iglesia. Mucho más difícil se nos hace cuando recordamos que en otros tiempos tales creyentes sostuvieron doctrinas en ciertos puntos diferentes a las nuestras, que siguieron prácticas que hoy consideramos supersticiosas, etc. Empero, sin negar esas diferencias, tenemos que recordar que fue precisamente a través de tales creyentes de siglos pasados que las Escrituras y el mensaje del evangelio nos han llegado. Si aquella no fue iglesia verdadera, entonces el testimonio de la fe nos ha llegado a través de falsedades, y hubo tiempos en que Jesucristo quedó sin testigos en el mundo.

Esto nos lleva de nuevo a otros dos puntos mencionados más arriba. El primero es que la iglesia es una, aunque nos sea difícil verlo de hecho. Nuestra iglesia, si es iglesia de Jesucristo, es la misma iglesia de San Agustín, de San Francisco, de Martín Lutero, de Juan Wesley, y de las multitudes de creyentes anónimos de siglos pasados. El segundo es que tenemos que recordar la distancia que separa a nuestras doctrinas y nuestra teología de la realidad de Dios. Nuestras doctrinas, aun cuando sean ciertas, no son exactas y finales, sino parciales y provisionales, hasta el día en que la verdad de Dios nos sea revelada en su plenitud.

Luego, al decir que creemos en la «iglesia católica», estamos afirmando que creemos en esa iglesia única, cuerpo de Cristo, de la cual forman parte gentes de todos los tiempos y todos los lugares, cada cual dando testimonio de su fe *según* su perspectiva y lugar en la historia.

d) La iglesia es apostólica

La cuarta de las «señales», «marcas» o características esenciales de la iglesia que mencionan los antiguos credos es que la iglesia es «apostólica». Esto se puede entender de tres maneras.

Una manera de entender la apostolicidad de la iglesia es sostener que sus líderes son sucesores directos de los apóstoles. Esto es lo que se llama la «sucesión apostólica». La mayoría de quienes insisten en que la apostolicidad de la iglesia consiste en su conexión histórica con los apóstoles entienden esa conexión de esta manera.

Como hemos dicho anteriormente, el énfasis en la «sucesión apostólica» surgió en el siglo segundo, cuando aparecieron maestros que enseñaban doctrinas extrañas —entre ellas el gnosticismo— so pretexto de que tales doctrinas eran la enseñanza secreta que Jesús le había dado a alguno de sus apóstoles. Frente a tales reclamos, los cristianos ortodoxos señalaban que en las iglesias fundadas por los apóstoles había líderes u obispos que podían mostrar su conexión directa con los apóstoles. Al principio esto no quería decir que todos los obispos legítimos tenían que reclamar tal sucesión. Bastaba con que su doctrina fuese la misma de los obispos que sí podían reclamarla: los de Antioquía, Éfeso, Corinto, Roma, etc. (En fechas relativamente recientes, muchas de las antiguas tradiciones acerca de la fundación de varias de aquellas iglesias, y sobre todo de la sucesión ininterrumpida de obispos, han sido puestas en duda por algunos historiadores. Empero en el siglo segundo, cuando el argumento de la sucesión apostólica comenzó a emplearse, tales tradiciones eran generalmente aceptadas.)

Poco a poco el modo en que se entendía la sucesión apostólica fue cambiando. Cuando en una ciudad la iglesia se dividía, el obispo que podía reclamar ser el sucesor del obispo anterior utilizaba el principio de la sucesión apostólica para defender su legitimidad frente a su contrincante. Así se llegó a pensar que para ser obispo, y para ser ministro debidamente ordenado, había que formar parte de esa supuesta línea ininterrumpida de obispos, que se habían sucedido unos a otros desde tiempos de los apóstoles.

Este es el modo en que hoy entienden la sucesión apostólica la mayoría de quienes más insisten en ella: para ser iglesia apostólica, hay que tener obispos que sean parte de esa cadena ininterrumpida a través de los siglos. Otros han sostenido teorías semejantes acerca de la sucesión apostólica, aunque sin hacerla dependiente de los obispos. Así, por ejemplo, en buena parte de la tradición reformada —es decir, la que procede de Calvino y de Zwinglio— se entiende que la sucesión viene a través de una línea ininterrumpida de ministros. Juan Wesley, basándose en que en la iglesia antigua un obispo y

un presbítero eran lo mismo, se declaró capaz de transmitir la sucesión apostólica —aunque él mismo no era obispo, sino presbítero— ordenando a otros.

El segundo modo de entender la apostolicidad de la iglesia se basa en la doctrina y la práctica. En tal caso, se dice que la iglesia es «apostólica» porque sus doctrinas y su práctica son las mismas de los apóstoles. La iglesia es «apostólica» porque cree lo mismo que los apóstoles, porque adora como ellos adoraron, porque está organizada como ellos se organizaron, etc. Este modo de entender la apostolicidad de la iglesia existió desde tiempos antiguos, paralelamente al énfasis en la sucesión apostólica que acabamos de discutir. Empero ha sido entre protestantes, y especialmente entre los grupos surgidos bastante después de la Reforma del siglo dieciséis, que más se ha insistido en tal interpretación de la apostolicidad.

Por otra parte, el más somero repaso de la historia nos muestra que este segundo modo de entender la apostolicidad de la iglesia no es del todo factible. Tanto las prácticas como las doctrinas de todas las iglesias han evolucionado, de modo que ninguna es estrictamente «apostólica» en este sentido.

Es importante notar que, aunque hay muchas iglesias protestantes que reclaman tal apostolicidad, cada una de ellas insiste en elementos diferentes de lo que consideran ser «apostólico». Así, por ejemplo, algunas se declaran apostólicas porque bautizan únicamente en el nombre de Jesús (Hch. 8:16; 10:48; 19:5). Otras se declaran apostólicas porque practican la comunidad de bienes (Hch. 2:44-45; 4:32-35). Otras porque siempre oran de rodillas (Hch. 9:40; 20:36; 21:5), porque las mujeres se cubren la cabeza (1 Co. 11:5-6), o por cualquier otra razón. Muchas sencillamente dicen que son apostólicas porque su culto es espontáneo, sin rituales establecidos, o porque el centro del culto es la predicación.

La variedad misma de tales reclamos muestra la imposibilidad de que una iglesia sea verdaderamente «apostólica» en este sentido. Quien no vive en tiempos de los apóstoles no puede vivir como los apóstoles. Así, por ejemplo, en las iglesias de los apóstoles no se leía el Nuevo Testamento, pues no existía todavía. ¿Quiere esto decir que para ser «apostólicos» tenemos que dejar de leer el Nuevo Testamento? ¡Ciertamente no! Luego, la apostolicidad en el sentido de identidad absoluta entre nuestras doctrinas y prácticas y las de los apóstoles no es posible, y frecuentemente nos lleva a una visión harto simplista de la iglesia apostólica y de la historia.

Esto no quiere decir que la enseñanza de los apóstoles pierda su valor normativo. Ciertamente, la iglesia ha de sostener la doctrina de los apóstoles, aunque ha de hacerlo siempre sabiendo que vivimos en tiempos distintos, y que esa doctrina nos ha llegado a través de siglos que no sólo pueden haberla tergiversado, sino que también la han enriquecido.

El tercer modo de entender la apostolicidad de la iglesia se basa en la etimología del término «apóstol», que quiere decir «enviado». En este sentido, la iglesia es apostólica cuando es enviada, cuando es misionera, cuando, como los apóstoles, se hacen instrumento de la misión de Dios en el mundo. Una iglesia que deje de ser apostólica en este sentido, no solamente ha de morir, sino que ya está muerta, pues la vida de la iglesia consiste precisamente en ser enviada de Dios.

Todos estos modos de entender la apostolicidad son importantes. Si nos limitamos al primero, la apostolicidad se vuelve mecánica y carente de contenido. Empero, si lo abandonamos, nos olvidamos de que, de un modo u otro, el hecho de que el evangelio haya llegado a nuestros días se debe a que hay una línea ininterrumpida —si bien a veces desconocida— de testigos que lo han traído hasta hoy.

Si nos limitamos al segundo, la apostolicidad tiende a confundirse con detalles de doctrina o de práctica, y rechazamos el testimonio de esa línea ininterrumpida de testigos, declarando que no eran verdaderamente «apostólicos». Empero si olvidamos este segundo sentido, el testimonio de los apóstoles puede perder su valor normativo, y corremos el riesgo de confundir la tradición que nos ha llegado a través de siglos de evolución con el mensaje original de los apóstoles.

Si nos limitamos al tercero, corremos el peligro de una misión sin contenido y sin continuidad histórica con la misión de la iglesia a través de los siglos. La misión se vuelve entonces activismo: ir sin saber por qué vamos, hacer sin saber por qué hacemos. Empero si nos olvidamos de este tercer sentido, la iglesia bien puede declararse apostólica, pero será como sal que ha perdido su sabor.

La iglesia es apostólica por tres razones, todas ellas necesarias: Es apostólica porque descende directamente de los apóstoles; es apostólica porque sostiene y proclama la fe de los apóstoles; y es

apostólica porque, como los apóstoles, es enviada en la misión de Dios.

En resumen, la iglesia, esa comunidad de creyentes en Jesucristo a que el Nuevo Testamento se refiere con imágenes tales como la de «cuerpo de Cristo», se reconoce también porque es una, santa, católica y apostólica.

Empero, esto no nos dice mucho si no se traduce al modo en que la iglesia vive, tanto en su vida interna como en sus relaciones con el mundo en que ha sido colocada.

VI. ¿Cómo vive la iglesia?

Tanto el Credo de los Apóstoles como el Niceno afirman que creemos «en la iglesia». ¿Qué es eso de creer *en* la iglesia? No significa sencillamente creer *que la iglesia existe*, lo cual podría afirmar cualquier persona, sin ser creyente. Tampoco significa creer *lo que la iglesia diga*, lo cual le daría a la iglesia una autoridad excesiva. Si lo primero es insuficiente, lo segundo es demasiado. Creer *en* la iglesia quiere decir que es en la iglesia, dentro de ella, como parte de ella, que creemos. Somos creyentes porque estamos *en* la iglesia, porque es como parte de ella que creemos, de igual modo que cuando decimos que creemos *en* Dios no queremos decir solamente que creemos que Dios existe, sino también y sobre todo que nuestra fe descansa en Dios.

En esto hay cierta paradoja: estamos en la iglesia porque creemos, pero al mismo tiempo es igualmente cierto que creemos porque estamos en la iglesia. Desafortunadamente, el individualismo moderno nos hace difícil ver este segundo elemento de la paradoja. Comprendemos fácilmente que estamos en la iglesia porque creemos. Si no creyésemos, no tendríamos razón de estar en la iglesia. Empero también es importante recordar que el testimonio de la fe nos ha sido transmitido, de una forma u otra, por la iglesia, por esa iglesia «católica» de que hablábamos en el capítulo anterior, que ha conservado y transmitido las Escrituras, y uno de cuyos miembros nos habló por primera vez del evangelio. Luego, de igual modo que hay que decir que el huevo viene de la gallina y la gallina del huevo, hay que decir que estamos en la iglesia porque creemos, y que creemos porque estamos en la iglesia. Y, de igual modo que quien insista en sólo obtener huevos, y no se interese en las gallinas, acabará sin gallinas y sin huevos; así también quien pretenda creer, pero no en la iglesia, acabará sin iglesia y sin fe.

1. La iglesia vive por la Palabra

Creer *en* la iglesia significa que nuestra fe se nutre dentro de la iglesia. Si la iglesia es el cuerpo de Cristo, y nosotros sus miembros, lo que nos mantiene vivos es la circulación y la comunicación dentro de ese cuerpo, como lo que mantiene vivo a cualquier miembro del cuerpo es la circulación de la sangre y la comunicación con el resto del cuerpo mediante el sistema nervioso. Como Jesús le dijo a Satanás en las tentaciones: para vivir no basta con el pan, sino que es necesaria la Palabra de Dios (Mt. 4:4; Lc. 4:4).

En este contexto es importante recordar lo que se dijo anteriormente, en el sentido de que la Palabra de Dios no es solamente información o dirección, sino que es también la acción creadora de Dios. De igual modo que cuando las tinieblas escuchan la Palabra «sea la luz» la luz salta a la existencia, así también la iglesia existe y se regenera constantemente porque en ella habla la Palabra creadora de Dios, porque esa Palabra la llama a la existencia constantemente, de igual modo que sigue llamando a la luz de en medio de las tinieblas.

Esta Palabra de Dios es ante todo Jesucristo, quien se hace presente en la iglesia por obra del Espíritu Santo. Pero es también la Escritura, que da testimonio de Jesucristo. Y hasta en cierto sentido es la proclamación de la Palabra que tiene lugar en el culto cristiano.

Como hemos dicho anteriormente, hay una enorme distancia entre la Palabra de Dios y la palabra humana. Nuestras palabras, por mucho que Dios las use, siguen siendo humanas, y no debemos pretender que sean Palabra de Dios. Empero, por gracia de Dios, las palabras que empleamos en nuestra proclamación vienen a ser Palabra de Dios, no en el sentido de que no nos equivoquemos, sino más bien en el sentido de que, con todo y nuestros errores, Dios las utiliza para su obra creadora y recreadora, creando y recreando creyentes, creando y recreando a la iglesia.

Esta proclamación de la iglesia ha tomado diferentes formas a través de los siglos. En los primeros tiempos, cuando la iglesia era todavía un pequeño grupo frecuentemente perseguido, se acostumbraba reunirse el domingo de madrugada, antes de ir a trabajar, para pasar varias horas escuchando la lectura y la explicación de las Escrituras, antes de celebrar la resurrección del Señor mediante la Comunión. Podía así decirse que el culto constaba de dos

partes: el culto de la Palabra y el culto de la Mesa. Después, cuando la iglesia se volvió mayoritaria, el culto siguió teniendo el mismo formato: primero la lectura y exposición de las Escrituras y luego la Comunión. Durante la Edad Media, la primera parte del culto fue perdiendo importancia, al punto que lo común era celebrar la misa (la Comunión) sin predicación alguna. Los reformadores del siglo dieciséis, ante la necesidad de instruir al pueblo sobre la fe, y en reacción a la práctica anterior, insistieron en la necesidad de la predicación siempre que se celebraba la Comunión. En fechas posteriores, varios grupos protestantes han llevado esta reacción al otro extremo, pensando que el centro del culto está en la predicación, y que la Comunión debe celebrarse sólo en algunas ocasiones especiales. A veces se llega a pensar que esa predicación debe ser esencialmente evangelizadora, para los no creyentes, y que la función de los creyentes en el culto es orar por la conversión de los no creyentes que escuchan el sermón. En tiempos más recientes —a partir de la segunda mitad del siglo veinte— ha habido un acercamiento de ambos extremos, de modo que en las iglesias católicas romanas se subraya más la predicación y en las protestantes hay una tendencia a celebrar la Comunión con mayor frecuencia, en muchos casos, todos los domingos, como en la iglesia antigua.

2. La Palabra y los sacramentos

Por otra parte, si bien es cierto que cuando Dios habla esa Palabra resulta en acción, también es cierto que Dios habla en sus acciones; es decir, que las acciones también son Palabra de Dios.

Ya en el siglo segundo un autor cristiano, Justino Mártir, aclaraba que unas veces Dios habla mediante palabras y otras mediante acciones. A estas acciones, Justino y otros llaman «tipo», porque son como patrones que muestran el carácter y la voluntad de Dios. Así, por ejemplo, vemos que en todo el Antiguo Testamento, y hasta el Nuevo en el caso de Elisabet y Juan el Bautista, se repite el patrón de la mujer estéril que, por gracia de Dios, da a luz un hijo que ha de ser de suma importancia para la historia de Israel. Este «tipo», o patrón, halla su culminación en María, que por ser virgen es la mujer estéril por excelencia, y quien da a luz al personaje más importante en toda la historia de Israel y de la humanidad. El «tipo» o patrón de la mujer estéril es entonces indicio del modo en que Dios cumple sus propósitos aun cuando los recursos humanos no bastan, y la forma en que la gracia de Dios suple lo que la naturaleza humana no puede alcanzar.

Más adelante veremos cómo los sacramentos se enraízan en otras acciones de Dios en la historia de Israel, que son como «tipos» o patrones de la acción de Dios. Es por esto que San Agustín dice que los sacramentos son la "Palabra visible" de Dios.

De igual modo que la predicación, con todo y ser palabra humana, por la gracia de Dios se vuelve canal de la Palabra divina, así también hay ciertas acciones que la iglesia cristiana ha celebrado a través de los siglos, y en las cuales ha experimentado y escuchado la Palabra de Dios. Estas acciones reciben normalmente el nombre de «sacramentos».

Si la iglesia vive por la Palabra, la iglesia necesita tanto de la proclamación verbal —cuyo punto central es el sermón— como de la proclamación por medio de la acción: los sacramentos. Es por ello que Juan Calvino afirma que «doquiera vemos que la Palabra de Dios se predica y escucha puramente, y que los sacramentos se administran según la institución de Cristo, no hemos de dudar que allí está la iglesia».

a) Los sacramentos en general

La palabra «sacramento» viene del término latino *sacramentum*, que se usaba para el juramento que hacían los soldados, y que también se refería a cosas sagradas. Su uso en la iglesia antigua indicaba, a la vez, que lo que estaba sucediendo era santo, y que era un pacto o juramento entre todos los participantes, tanto los creyentes como Dios mismo. En la iglesia de habla griega, se usaba el término *mysterion* (misterio).

Según una vieja definición que se remonta a San Agustín, un sacramento es «una señal externa y visible de una gracia interna y espiritual». A esto los reformadores del siglo dieciséis le añadieron la frase «instituido por Cristo», con lo cual limitaron su número a dos: el bautismo y la Comunión, aunque algunos grupos anabaptistas también cuentan el lavacro de pies como sacramento instituido por Jesús (Jn. 13:1-17).

En algunos círculos protestantes, en reacción a las doctrinas católicas romanas acerca de los sacramentos y de su eficacia, y en particular en reacción a algunas interpretaciones populares que le dan a la eficacia del sacramento una apariencia mágica, se prefiere usar el término «ordenanza» en

lugar de «sacramento». Con ello se subraya el hecho de que fueron ordenados por Jesús. Empero el término «sacramento» no implica una concepción particular de su naturaleza o de su eficacia, y por tanto no hay obstáculo para emplearlo.

Siempre ha existido desacuerdo acerca del número de los sacramentos. En la iglesia antigua, el bautismo y la Comunión ocupaban un lugar muy especial, pero se le daba el nombre de «sacramento» a cualquier cosa o rito que pudiese ser canal de la gracia de Dios. Así, por ejemplo, San Agustín se refiere a más de treinta sacramentos, e incluye entre ellos cosas tales como hacer la señal de la cruz y ayunar. En la Edad Media, Hugo de San Víctor escribió un tratado *De los sacramentos de la fe cristiana*, en el que muestra todavía una amplitud en el uso del término semejante a la de San Agustín, aunque les presta especial importancia a los que a la postre llegaron a ser los siete sacramentos aceptados por la Iglesia Católica Romana: el bautismo, la confirmación, la Comunión, la penitencia, la extremaunción, el matrimonio y la ordenación. Poco tiempo después de Hugo de San Víctor, fue Pedro Lombardo, en el siglo doce, quien sistematizó la lista de los sacramentos, limitándolos a siete. Esto lo hizo en sus famosos *Cuatro libros de Sentencias*, que pronto se volvieron el texto básico de teología para la iglesia occidental. Fue así que poco a poco se fue fijando el número de los sacramentos en la Iglesia Romana a los siete ya mencionados. En el Segundo Concilio de Lyon, en el año 1274, se declaró que «la santa Iglesia Romana sostiene y enseña que los sacramentos de la iglesia son siete», y se reafirmó la misma lista.

Los reformadores, al tiempo que aceptaron y confirmaron el valor y la importancia de prácticas y ceremonias tales como el matrimonio, la ordenación y la confesión, se negaron a darles el título de «sacramentos», pues no eran prácticas o ceremonias instituidas por Jesús. Por ello, en la mayoría de las iglesias protestantes se afirma que hay dos sacramentos: el bautismo y la Comunión. Empero, como ya hemos indicado, hay algunas iglesias que dicen que el lavacro de los pies es un tercer sacramento. Y hay otras —particularmente los cuáqueros o «amigos»— que se niegan a admitir o celebrar sacramento alguno, insistiendo en que tales medios externos no son necesarios para la experiencia interna de la gracia de Dios.

El hecho de que los sacramentos son «señales visibles» es importante, pues en cierto modo los sacramentos son una afirmación de la doctrina cristiana de la creación. Desde los inicios del cristianismo, y hasta nuestros días, siempre ha habido quien sostiene que lo espiritual es lo importante, y que lo material, o es malo, o carece de toda importancia. Los sacramentos, al utilizar elementos materiales como el agua, el pan y el vino y afirmar que son señales visibles de la gracia invisible de Dios, nos recuerdan que la creación

toda es señal de la gracia de Dios, y ha de ser tratada como tal. Sobre esto volveremos más adelante.

Es interesante notar que uno de los sacramentos, el bautismo, utiliza una materia que se encuentra en forma natural en toda la creación, mientras el otro, la Comunión, utiliza elementos que son producto del trabajo humano. El agua nos recuerda que la creación es buena. El pan y el vino de la Comunión nos recuerdan nuestra responsabilidad de trabajar, junto a Dios, para que esa creación produzca (Gn. 2:15).

Por otra parte, los sacramentos no sólo son señal del uso que Dios hace de su creación para impartirnos su gracia, sino que son también señal y recordatorio del uso que Dios hace de la historia con el mismo propósito. Los sacramentos se injertan en la historia de la salvación, y nos injertan en ella.

En la iglesia antigua, y a través de toda la historia, los sacramentos se han visto como continuación de los «tipos» o patrones de que hablaba Justino, y que fueron siempre un elemento importante en la interpretación bíblica. Esto es cierto tanto del bautismo como de la Comunión.

El agua del bautismo nos recuerda que Dios creó al mundo en medio de las aguas, que Dios salvó a Noé de en medio de las aguas, llevó a Israel a través del Mar Rojo y del río Jordán, le dio de beber de la roca en el desierto, rescató a Jonás de lo profundo de la mar, etc. El bautismo mismo, frecuentemente llamado el «sello de la fe», también se ha comparado con la circuncisión, que era el sello que Dios les impuso a los hijos de Israel como miembros del pueblo de Dios. Luego, al celebrar este rito, nos hacemos partícipes de toda esa historia en la que Dios ha utilizado el agua como señal de su salvación, y de ese pueblo a quien Dios llamó en Abraham y en Jacob.

La Comunión se ha interpretado siempre a la luz de la cena pascual, y lo que ella celebra. La Pascua es el día en que el ángel del Señor hirió a los primogénitos de Egipto, y con ello logró la liberación de Israel. Esto era lo que celebraban Jesús y sus discípulos en la Cena en que Jesús instituyó la Comunión (Mt. 26:19; 14:12; Lc. 22:7-8). A través de toda su historia, Israel ha celebrado esa cena en memoria de su liberación de Egipto. A través de toda su historia, la iglesia ha celebrado esta cena en memoria de su liberación mediante la muerte y resurrección de Jesús.

Además, tanto el bautismo como la Comunión se injertan también en el futuro que Dios promete. El bautismo no es sólo señal de la muerte con Cristo, sino también de la resurrección en él (Ro. 6:4; Col. 2:12); y el agua del bautismo nos recuerda también la futura

Jerusalén, en medio de la cual corre «un río limpio, de agua de vida» (Ap. 22:1). De igual modo, al celebrar la Comunión «en memoria» de Jesús, no sólo recordamos su pasión, muerte y resurrección, sino que también recordamos su promesa de estar con nosotros para beber del fruto de la vida (Mt. 26:29; Mr. 14:25; Lc. 22:16; 1 Co. 11:26).

Una de las más antiguas oraciones que se conservan para la celebración de la Comunión (en la *Didajé*, un escrito que posiblemente date de fines del siglo primero o principios del segundo), incluye esa dimensión futura: «Como este pedazo de pan estaba disperso por las montañas, y ha sido reunido en uno, así también sea reunida tu iglesia de los extremos de la tierra en tu Reino.»

Una de las cuestiones que más se han discutido acerca de los sacramentos es la de su eficacia. Cuando decimos, con Agustín, que el sacramento es «una señal externa y visible de una gracia interna y espiritual», ¿qué queremos decir? ¿Será el sacramento solamente una señal de algo que ocurre aun aparte de él? ¿Será, por el contrario, el vehículo por el cual Dios efectúa eso que llamamos «una gracia interna y espiritual»? Sobre esto se ha discutido mucho, y ha habido quien ha sostenido las opiniones más extremas, desde algunos escritores medievales, que les atribuían a los sacramentos una eficacia casi mágica, hasta algunos protestantes modernos, para quienes el sacramento no es más que una manera de recordar lo que ya sabemos.

¿Qué es lo que hace que un sacramento sea válido y eficaz? Sobre este punto han existido y existen todavía las más diversas opiniones. Según la doctrina católica tradicional, el sacramento actúa *ex opere operato*, es decir, por su propia eficacia. Al otro extremo, hay protestantes que afirman que la eficacia del sacramento depende por entero de la fe de quien lo recibe, y hasta del carácter y la fe de quien lo administra. Mientras el primer extremo parece descontar la importancia de la fe en los sacramentos, el segundo parece hacer del sacramento una obra de nuestra fe, más bien que una manifestación e instrumento de la gracia de Dios.

Estas cuestiones se han planteado en torno a los diversos sacramentos. En torno al bautismo, por ejemplo, la iglesia antigua tuvo que enfrentarse a la cuestión de si el bautismo administrado por herejes era válido. Algunos,

como Cipriano en el siglo tercero y Atanasio en el cuarto, pensaban que tal bautismo no podía ser válido, y que por tanto, quienes tras haber sido bautizados como herejes regresasen a la iglesia ortodoxa, debían ser rebautizados. Basilio de Cesarea, en el siglo cuarto, distinguía entre los herejes, quienes sostenían doctrinas falsas, y los cismáticos, quienes sencillamente se habían apartado del resto de la iglesia. Según Basilio, el bautismo de los herejes no es válido, mientras que el de los cismáticos sí lo es. Empero, desde el punto de vista pastoral, esto no resuelve el problema, pues si el bautismo depende de la ortodoxia de quien lo practica, resulta que uno nunca sabe si verdaderamente ha sido bautizado, pues es imposible saber a ciencia cierta lo que el ministro piensa o cree en su fuero interno. (Lo cual en casos extremos llevaría a los creyentes a repetir su bautismo tantas veces como puedan, a fin de asegurarse de que al menos uno de ellos es válido. Así, por ejemplo, sabemos de personas que han decidido rebautizarse porque han descubierto que quien les bautizó era adúltero, o porque han conocido a otro ministro que les parece más santo que el anterior.) Por esa razón, poco a poco se fue imponiendo la opinión de que el bautismo, siempre que fuese administrado con agua y en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es válido, y no debe administrarse de nuevo. Tal es, hasta el día de hoy, la postura oficial de la Iglesia Católica Romana y de la mayoría de las iglesias surgidas de la Reforma.

Algo parecido sucedió con la ordenación, a veces considerada también como sacramento. Repetidamente, pero sobre todo en el Norte de África a partir del siglo cuarto, se planteó la cuestión de si una ordenación administrada por personas indignas era válida. En el Norte de África, cuando cesó la persecución de los cristianos en el siglo IV, hubo quien dijo que los obispos que no se habían mantenido firmes en la persecución eran indignos, que quienes sostuvieran comunión con ellos eran también indignos, y que, por tanto, cualquier persona ordenada por ellos o por sus sucesores no estaba verdaderamente ordenada. En este caso también fue necesario determinar que la ordenación no dependía de la virtud de quien la practica, pues en caso contrario no se sabría nunca si un ministro está verdaderamente ordenado o no, y por tanto si los sacramentos que la grey recibe de tal ministro son válidos.

Semejantes consideraciones respecto a la Comunión, el matrimonio, etc., llevaron a la iglesia medieval a afirmar que los sacramentos tienen eficacia propia, es decir, *ex opere operato*. Esto fue hecho doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana en el Concilio de Trento, aunque siempre se aclaró que el sacramento tiene eficacia sólo si quien lo recibe no interpone obstáculos.

Los reformadores del siglo dieciséis rechazaron tal doctrina. Lutero insistía en que los sacramentos sin la fe son inútiles (aunque, como veremos más adelante, sí creía que los párvulos debían bautizarse). Calvino dice que la doc-

trina según la cual los sacramentos confieren gracia, siempre que no se les obstruya por algún pecado mortal (es decir, la doctrina del *ex opere operato* según la definió el Concilio de Trento) es «pestilente y fatal», por cuanto «al prometer justificación sin fe, impele las almas a la perdición».

Por otra parte, estos mismos reformadores se opusieron a la doctrina según la cual lo que hace que el sacramento sea efectivo es nuestra fe. Al contrario, los sacramentos son acción de Dios antes de ser acción nuestra. Su efectividad está en que conllevan la Palabra de Dios y su promesa de salvación. Puesto que la Palabra de Dios es activa y creadora, en los sacramentos esa Palabra actúa para nuestra salvación. Luego, aunque los sacramentos sin la fe son inútiles, lo que les da eficacia a los sacramentos no es nuestra fe, sino la gracia de Dios que actúa en ellos.

En resumen, al considerar los sacramentos tenemos que cuidar de no atribuirles una eficacia mágica, como si por el solo hecho de celebrar un rito pudiésemos controlar la gracia de Dios. Empero al mismo tiempo tenemos que afirmar que Dios actúa en ellos, y que por tanto no se reducen a una expresión de nuestra fe o a un ejercicio espiritual de nuestra parte. Veremos esto separadamente con respecto al bautismo y la Comunión.

b) El bautismo

Según el Evangelio de Mateo, la última comisión que Jesús les dejó a sus discípulos era la de ir y hacer discípulos, «bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt. 28:19). Por ello, desde sus mismos inicios, la iglesia ha practicado el bautismo como rito o sacramento por el que los nuevos creyentes se inician en la iglesia. Excepto unos pocos grupos, como el de los cuáqueros o amigos, todas las iglesias cristianas afirman y practican el bautismo.

Empero, a pesar de la práctica casi universal del bautismo, hay grandes desacuerdos respecto a él. Estos desacuerdos giran principalmente en torno a dos puntos debatidos: el *modo* en que el bautismo ha de celebrarse, y si se debe bautizar sólo a quienes tienen suficiente *edad* para confesar su fe, o también a los niños.

La discusión en cuanto al modo en que el bautismo ha de celebrarse se refiere sobre todo a si ha de ser por inmersión, o si ha de practicarse vertiendo o rociando agua sobre la cabeza. Acerca de esta cuestión, los historiadores generalmente concuerdan en que

antiguamente el modo usual de practicar el bautismo era «descender a las aguas», y que la práctica de bautizar sólo la cabeza es generalmente bastante más tardía, aunque desde fecha muy temprana se aceptaba en casos excepcionales.

La *Didajé*, ese documento antiguo a que ya nos hemos referido, ofrece instrucciones para el bautismo. Dice que el bautismo normalmente debe hacerse en «agua viva»; es decir, agua que corre, como la de un río. Empero, al parecer en el lugar en que se escribió este libro —probablemente el desierto de Siria— el agua no abundaba, y por ello continúa diciendo que si no hay agua viva, se puede usar «otra agua» —es decir, un estanque o un charco— y que si no hay tampoco tal agua, el bautismo puede hacerse derramando agua sobre la cabeza tres veces, «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Las pilas bautismales más antiguas que se han encontrado son lo suficientemente amplias como para que el rito se celebrara en el agua. Empero algunas tienen sólo unas pocas pulgadas de profundidad, lo cual sugiere que la persona se arrodillaba dentro del agua, y que entonces se le echaba agua por encima.

Para el siglo cuarto, comenzó a practicarse regularmente el bautismo colocando agua en la cabeza en el caso de quienes se bautizaban en el lecho de muerte, y a quienes por tanto no era posible llevar a las aguas e introducirle en ellas. Pero lo normal siguió siendo el bautismo por inmersión, o al menos arrodillándose en el agua mientras se le vertía agua encima a la persona. Cuando el arrianismo se volvió una amenaza para la iglesia occidental, hubo concilios que decretaron que el bautismo debía hacerse con una sola inmersión, para señalar la unidad de las tres personas divinas. Esa misma decisión muestra que la inmersión seguía siendo la práctica corriente.

Fue ya bien avanzada la Edad Media, con la conversión de los escandinavos y de otros pueblos septentrionales donde el clima era harto frío, que el bautismo por infusión sobre la cabeza se hizo común. En Roma continuó practicándose el bautismo de niños por inmersión, al menos hasta el siglo doce. Las iglesias orientales todavía lo practican.

Luego, no cabe duda de que el bautismo por infusión sobre la cabeza, aunque siempre fue aceptable como una alternativa, no fue el modo normal de practicarlo. Es por ello que en muchas iglesias en las que hasta hace poco sólo se bautizaba de ese modo ahora se está haciendo más común el bautismo o bien por inmersión, o bien arrodillándose en el agua y recibiendo más agua vertida sobre la cabeza.

En todo caso, la cuestión del modo en que ha de administrarse el bautismo, aunque a veces se debate amargamente entre cristianos, tiene menos importancia que la cuestión de la *edad* a que se puede

recibir el bautismo. En esta cuestión, los historiadores pueden ayudarnos menos, pues no hay un consenso en cuanto a la práctica de la iglesia antigua.

Pueden aducirse muchos textos tanto a favor de la práctica de bautizar niños en la antigüedad como en contra de ella. Pero lo cierto es que ninguno de esos textos —ni siquiera todos juntos— bastan para probar una cosa o la otra. Así, por ejemplo, los «pedobautistas» (bautizadores de niños) aducen el texto de Hechos 16:33, donde se dice que el carcelero de Filipos «se bautizó con todos los suyos», como prueba de que se bautizaban familias enteras. Pero el partido opuesto responde que no hay pruebas de que el carcelero tuviese hijos pequeños. No es sino hasta bien avanzado el siglo segundo, en los escritos de Hipólito, que se habla de «niños» que han de ser bautizados. Por otra parte, tampoco hay muchos textos que digan que los niños no han de ser bautizados; y los pocos que hay, mayormente del siglo tercero, no aducen las razones de quienes hoy se oponen al bautismo de niños —es decir, que no tienen uso de razón ni pueden tener fe— sino que dicen que los niños no deben bautizarse porque todavía no han cometido los pecados de la juventud.

Teológicamente, las dos posturas respecto al bautismo de niños tienen argumentos sólidos. Por un lado, quienes se oponen al bautismo de niños argumentan que para que el bautismo sea válido es necesario tener fe. Puesto que los pequeñuelos no pueden siquiera escuchar el mensaje del evangelio, y mucho menos pueden aceptarlo, no deben ser bautizados. Por el otro, quienes bautizan niños dicen que ese mismo hecho es señal de la primacía de la gracia, señal de que Dios actúa en nosotros, no porque nosotros hagamos algo o creamos algo, sino sencillamente porque Dios nos ama. Es el amor de Dios lo que hace que creamos, y no al revés; es decir, el que creamos no hace que Dios nos ame. Es un debate que probablemente continuará por largo tiempo, y en el que quizá lo más importante es que cada una de las dos posturas escuche y aprecie lo que la otra está diciendo.

Aquí conviene añadir que la cuestión del bautismo infantil tiene consecuencias que van más allá del bautismo mismo. Por lo general, las iglesias que ven una diferencia marcada entre sí mismas y el resto de la sociedad insisten en el bautismo de adultos, mientras que las que son prácticamente coextensivas con la sociedad civil practican el bautismo de párvulos.

¿Cuál es el significado del bautismo? Acerca de esto hay bastante acuerdo entre los cristianos de las diversas iglesias y tiempos, aunque hay diferentes énfasis. Lo que escuchamos más frecuentemente en la mayoría de las iglesias protestantes es que el bautismo es un testimonio. Es testimonio que da quien se bautiza, anunciando su fe por ese medio. Es testimonio de que Dios nos da su amor, que nos permite morir a la vida vieja y nacer a nueva vida. Es testimonio del pacto entre Dios y su pueblo, y de la promesa de Dios, que ese pueblo ha de ser redimido. Además, el bautismo es lavacro. La «gracia interna y espiritual» de la que el bautismo es «señal externa y visible» es la gracia que nos lava de pecado. Lo que no escuchamos con tanta frecuencia hoy, pero que también es cierto y ha sido doctrina tradicional de la iglesia desde los tiempos más antiguos, es que el bautismo es un injerto. Por él somos injertados a la iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Luego, por él somos injertados en Cristo y participamos de su vida.

Este último punto es importante, pues implica que el bautismo es efectivo para toda la vida, y no es solamente el comienzo de la vida cristiana. Durante la Edad Media, ver el bautismo como un lavacro llevó a la creencia de que el bautismo lavaba todos los pecados anteriores, pero dejó abierta la cuestión de qué hacer con los pecados cometidos después del bautismo. Esto a su vez llevó al desarrollo de todo el sistema penitencial de la Iglesia Católica Romana. Si lo que el bautismo hace es que nos lava, cualquier mancha posterior tendrá que ser lavada por otro medio, en este caso, la confesión y la penitencia o, en la iglesia antigua, el «segundo bautismo» en la sangre del martirio. Por otra parte, si el bautismo es un injerto, es válido y efectivo para toda la vida. Cuando un sarmiento se injerta en la vid —o, en la medicina moderna, un miembro se injerta al cuerpo— ese sarmiento vive de su constante conexión con la vid, de la savia que fluye de sus raíces y que le alimenta. De igual modo, si el bautismo constituye un injerto al cuerpo de Cristo, sigue siendo válido siempre que, gracias a ese injerto, la vida de Cristo fluya en nosotros.

Por último, es importante señalar un punto que frecuentemente olvidamos: el bautismo es un sacramento comunitario. No se trata únicamente del creyente, el ministro y Dios. Es un acto que involucra a la iglesia toda, que ahora recibe un nuevo miembro, como una vid recibe un nuevo injerto. En el bautismo, no sólo hace votos quien recibe el sacramento directamente, sino que los hace toda la

comunidad, que se compromete a salvaguardar y a nutrir a ese nuevo miembro.

c) La Comunión

De igual manera que Jesús les ordenó a sus discípulos bautizar, también instituyó la Comunión o Santa Cena en aquella última cena antes de ser traicionado, cuando les dijo a sus discípulos: «haced esto en memoria de mí». Y, de igual manera que el bautismo tiene sus raíces en la historia de Israel, la Comunión también las tiene en la cena pascual, en el maná que descendía del cielo y en la promesa del banquete final.

Por ello, a través de casi toda la historia, la Comunión ha sido el centro del culto cristiano. La principal excepción, y ésta de fecha relativamente reciente, ha sido la de algunas iglesias protestantes que, en reacción a las interpretaciones mágicas y supersticiosas de la Comunión, y en vista de la necesidad de educar al pueblo, han colocado al sermón en el centro del culto, y han relegado la Comunión a una celebración ocasional.

La historia de la Comunión es larga y complicada. Sin embargo, un breve bosquejo de algunos de los puntos sobresalientes en esa historia puede ser útil.

Todo parece indicar que en los primeros años de vida de la iglesia lo que se celebraba era verdaderamente una cena comunitaria a la que cada cual aportaba algo, aunque siempre el pan y la copa eran el centro de la celebración. Tal cena, además de ser un memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo, era un anticipo del banquete final, donde habría abundancia y nadie pasaría hambre. Es por esto que en Primera de Corintios Pablo se muestra tan indignado con quienes van a la Cena a emborracharse y se hartan con lo que llevan, mientras otros no tienen ni qué comer. Esto es, según Pablo, «no discernir el cuerpo de Cristo»; es decir, olvidarse que quienes están presentes son el cuerpo de Cristo, todos miembros los unos de los otros.

Bien pronto, sin embargo, la Comunión se limitó a lo que siempre habían sido sus elementos esenciales: el pan y el vino. Esto se debió a una serie de consideraciones prácticas y a la dificultad de celebrar toda una cena en común, sobre todo en medio de las persecuciones y según la iglesia iba creciendo. (Es interesante notar que tanto en el caso del bautismo como en el de la Comunión hubo esta tendencia a reducir las cosas a lo mínimo: en el bautismo, bautizando sólo la cabeza; y en la Comunión, limitándola a un bocado de pan y un sorbo de vino.)

Durante los primeros siglos, la Comunión era mayormente una celebración. Aunque en ella se recordaba la pasión de Jesús, también se recordaba y se celebraba su resurrección y su retorno. Es por ello que se celebraba el domingo, día de la resurrección del Señor, y no el viernes, día de su muerte. Fue en los primeros siglos de la Edad Media que la Comunión fue tomando tonos cada vez más fúnebres, que en algunas iglesias perduran hasta el día de hoy. (Aunque en la segunda mitad del siglo veinte comenzó un movimiento de renovación litúrgica, basado en las antiguas liturgias de los siglos segundo y tercero, que comenzó a devolverle a la Comunión su carácter celebratorio.)

A través de los siglos, ha habido muchas controversias en torno a la Comunión. La principal de ellas, que continúa hasta el día de hoy, tiene que ver con la presencia de Cristo en la Comunión. Sobre esto volveremos más adelante en este capítulo. Empero al menos otras dos merecen mencionarse.

Una de ellas surgió de la costumbre de darles a los laicos solamente el pan, y reservar el cáliz para los clérigos. Esta costumbre, surgida en Europa occidental durante la Edad Media, probablemente se basaba en un profundo sentido de sobrecogimiento ante la presencia de Cristo en el pan y el vino, y el temor de derramar el vino. En todo caso, llegó a ser la práctica generalmente aceptada en toda la iglesia occidental. Contra ella protestaron los seguidores de Juan Huss a quienes se dio el nombre de «utraquistas», que quiere decir que insistían en la administración del sacramento «en ambas (*utraque*) especies». Lo mismo hicieron los protestantes del siglo dieciséis. A la postre, como consecuencia del Segundo Concilio Vaticano, la Iglesia Católica Romana regresó también a la práctica antigua de la Comunión en ambas especies.

Otra controversia, ésta entre las iglesias orientales y las occidentales, tuvo que ver con el pan que se utilizaba en la Comunión. En la iglesia occidental, poco a poco se impuso la práctica de celebrar la Comunión con pan sin levadura (como es la hostia tradicional en el catolicismo romano). Para los orientales, esto era confundir la celebración cristiana con la pascua judía, en la que se comía pan sin levadura. Por algún tiempo esto fue motivo de amargas contiendas. Hoy, al menos en el Occidente, pocas personas le prestan gran atención a la cuestión de si el pan tiene levadura o no.

La Comunión, que debía ser el lazo de unión entre todos los creyentes, es desafortunadamente uno de los principales puntos de discordia entre las diversas tradiciones cristianas. Aunque hay otras cuestiones involucradas, el principal punto en discusión ha sido la presencia de Cristo en el sacramento, o más bien, el *modo* de esa presencia, pues todos concuerdan en que Cristo está presente. Respecto a esto, hay toda una gama de opiniones, desde la doctrina de la transubstanciación de la Iglesia Católica Romana hasta el otro

extremo, de quienes declaran que la Comunión es sólo un acto memorial en el que Cristo está presente porque le recordamos, o que nos ayuda a recordar que Cristo está presente.

La doctrina de la transustanciación no vino a ser doctrina oficial de la Iglesia de Roma sino en el año 1215, cuando el Cuarto Concilio Laterano declaró que en la Comunión el pan y el vino se «transustancian» en el cuerpo y la sangre del Señor. Pero lo cierto es que desde mucho antes circularon en la iglesia opiniones semejantes. Así, por ejemplo, ya desde el siglo cuarto había quien llevaba colgado del cuello un pedazo de pan consagrado, a manera de amuleto. Poco después, San Agustín declaraba, por una parte, que el pan y el vino «significan» el cuerpo y la sangre del Señor, y por otra, que «son» ese cuerpo y esa sangre, lo cual indica que en ese tiempo no se debatía la cuestión, y que por tanto no era necesario precisar los términos, como lo fue después.

En el siglo noveno hubo una controversia sobre temas semejantes, es decir, si la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo es tal que lo que los ojos de la carne ven es realmente ese cuerpo y sangre, o si es solamente asequible a los ojos de la fe. En el mismo contexto se debatía si el cuerpo de Cristo presente en el sacramento es el mismo que está a la diestra de Dios Padre. En esa controversia, hubo quien afirmó que la presencia del cuerpo de Cristo no es «en verdad», sino sólo «en figura». Hacia fines de ese mismo siglo, alguien expresaba la opinión contraria en términos que se acercaban mucho a la doctrina posterior de la transustanciación: «Es una nefanda demencia que las mentes de los fieles duden que la sustancia del pan y del vino que se colocan sobre el altar se tornan en el cuerpo y sangre de Cristo por el misterio del sacerdote y la acción de gracias, y que Dios opera esto mediante su gracia divina y secreta potestad.» Pero la controversia, aunque por un momento parecía haber terminado, volvió a surgir en el siglo once, y luego repetidamente a través de la historia de la iglesia. Aunque la definición del Cuarto Concilio Laterano prácticamente le puso fin a la controversia dentro del catolicismo romano, la cuestión volvió a surgir con la Reforma protestante y algunos de sus precursores.

Según la doctrina de la transustanciación, cuando el pan y el vino son consagrados desaparece su sustancia de pan y vino, cuyo lugar ocupa ahora la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo. Puesto que lo que se transforma es la sustancia, y no los accidentes, el pan sigue sabiendo a pan, oliendo a pan, etc.; pero en realidad se ha transformado en cuerpo de Cristo.

Esta doctrina fue rechazada por los reformadores protestantes del siglo XVI, aunque no todos concordaban en cuanto al modo en

que Cristo está presente en la Comunión. Entre los principales reformadores, Lutero sostenía que el cuerpo de Jesús estaba real y físicamente presente en los elementos, aunque éstos no dejaban de ser lo que habían sido. Esto es lo que algunos llaman la doctrina de la «consustanciación», aunque Lutero nunca le dio ese nombre. Al otro extremo, algunos de los anabaptistas afirmaban que el sacramento no era sino un símbolo de algo que sucedía en el fuero interno, y algunos hasta sugerían que no había por qué celebrarlo. Ulrico Zwinglio, el principal reformador suizo hasta tiempos de Calvino, sostuvo una posición parecida a la de algunos anabaptistas, pues decía que la Comunión era una señal o testimonio que el creyente le daba a la iglesia y a sí mismo acerca de su fe. Calvino adoptó una postura intermedia, declarando que la presencia de Cristo en la Comunión era real, pero no física en el sentido de que el cuerpo de Cristo descienda del cielo; sino espiritual, en el sentido de que quienes participan en la Comunión son llevados al cielo, a la presencia de Cristo, y gozan de un anticipo del Reino final.

El desacuerdo entre Lutero y Zwinglio en este punto fue claro y firme. Cuando los dos reformadores se reunieron en Marburgo para reconciliar sus diferencias, pudieron ponerse de acuerdo en todo, menos en este punto. Lutero insistía en que las palabras de Jesús, «esto es mi cuerpo» han de entenderse literalmente, mientras Zwinglio sostenía que querían decir «esto representa mi cuerpo». Al fin del coloquio, Lutero declaró «no somos del mismo espíritu».

Calvino expresó sus opiniones sobre todo en su famosa obra *Institución de la religión cristiana*, cuya primera edición Lutero leyó y aprobó. Pero tras la muerte de Lutero, cuando Calvino siguió elaborando su posición, hubo luteranos que comenzaron a decir que difería radicalmente de la de Lutero, y que no era aceptable. Aunque hubo también posturas más moderadas, poco a poco los seguidores de uno y otro reformador se fueron distanciando teológicamente —en este punto así como en otros— y ya para el siglo diecisiete los debates entre luteranos y calvinistas eran tan amargos como los debates entre protestantes y católicos. A partir de entonces, uno de los rasgos característicos de la tradición luterana fue su insistencia en la presencia real y física del cuerpo de Cristo en la Comunión.

Esto no quiere decir, empero, que para Lutero y sus seguidores el pan siga siendo cuerpo de Cristo después que termina el acto de Comunión y la congregación se dispersa, como en la tradición romana, en la que se considera que el pan sigue siendo cuerpo de Cristo, y se le reserva como tal.

En fechas más recientes, tales debates han ido quedando relegados, según cada tradición cristiana se enriquece con lo que aprende de las demás. Así, por ejemplo, aunque la transubstanciación sigue siendo doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana, en muchos cultos católicos de hoy se habla menos de eso que de la Comunión como vínculo de unión entre los creyentes, o como celebración de la vida, resurrección y retorno de Jesús. De igual manera, cada vez son menos los protestantes que insisten en que la Comunión no es más que un rito como otro cualquiera, cuyo valor está en que nos recuerda a Jesucristo.

Esto se debe en parte, como en el caso del bautismo, a que muchas iglesias han regresado a tradiciones antiguas acerca de la Comunión, tradiciones anteriores a los debates a que acabamos de referirnos. En el culto, tanto católico como de muchas iglesias protestantes, se han restaurado prácticas de los primeros siglos de la iglesia. Como parte de esa restauración, se ha recuperado el sentido de celebración y de gozo en la Comunión, y cada vez se subraya más como señal de nuestra vida compartida, como cuerpo de Cristo. Esto a su vez le ha devuelto a la Comunión su carácter comunitario, como celebración, no del individuo o para la devoción privada, sino de la comunidad.

Una de las cosas que los reformadores rechazaron de las prácticas medievales fue la celebración de misas privadas, en las que el sacerdote por sí solo consagraba y consumía los elementos. Especialmente porque la dimensión comunitaria de la Comunión se opone a tales prácticas.

Todo esto replantea la cuestión del sentido de la Comunión. En la Edad Media, y luego en la doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana, se pensó que la Comunión era la repetición del sacrificio de Cristo —aunque era un sacrificio incruento— y que por tanto confería méritos. De ahí la costumbre de «decir misas» por las almas en el purgatorio. Los protestantes rechazaron ese modo de entender la eficacia de la Comunión, y los elementos más radicales, sobre todo los más influidos por la modernidad y su racionalismo, llegaron a pensar que lo importante en la Comunión era el ejercicio espiritual que el creyente hacía, recordando la pasión de Cristo y los propios pecados que requirieron tal pasión. Hoy se tiende a subrayar más lo que era también uno de los temas más comunes en la iglesia antigua: la Comunión como medio por el cual el miembro

injertado al cuerpo de Cristo se nutre de ese cuerpo. Si el bautismo es un injerto, la Comunión es la savia, o la sangre, que corre del cuerpo al injerto para mantenerlo vivo. Así, en la antigüedad hubo muchos escritores cristianos que afirmaron que quien se aparta de la Comunión se aparta de Jesús.

En este contexto hay que recordar que en la iglesia antigua la Comunión y el culto eran prácticamente lo mismo, y que por tanto no se quería decir que lo que alimentaba la fe de los miembros injertados al cuerpo era específica o únicamente el pan y el vino, sino la participación en el acto total de adoración y comunión.

Lo que todo esto implica es que la Comunión, como el bautismo, es una celebración comunitaria. No es el modo en que el creyente individual se acerca a Cristo u obtiene gracia, sino que es el modo en que la comunidad toda —y por tanto cada creyente individual— se nutre y vive.

d) El mundo como sacramento

Decíamos más arriba que por largos años los cristianos hablaron de diversas cosas, ritos y prácticas como «sacramentos», y que aunque siempre el bautismo y la Comunión ocuparon un lugar central en el culto cristiano, fue sólo en fecha muy posterior que se empezó a limitar y a definir el número de los sacramentos. Esto se debe en parte a que si, como hemos dicho anteriormente, el mundo y todo cuanto en él hay es creación de Dios, y refleja a su Creador, entonces todo el mundo tiene un carácter sacramental.

Los dos sacramentos mismos nos recuerdan el mundo. El bautismo, con su agua, nos recuerda el mundo de la naturaleza, en el que el agua juega un papel tan importante. La Comunión, con su pan y su vino, nos recuerda el mundo de la industria humana, que toma los elementos de la naturaleza —trigo y uvas— y les da nueva forma y nuevo valor. Ambos nos llevan a Dios, creador y sustentador del mundo natural así como de lo que la industria humana crea. En la iglesia antigua a veces se señalaba que el bautismo era señal del inicio de la redención de la creación utilizando fuentes bautismales de forma octagonal: ahora comenzaba el octavo día de la creación, es decir, el reino de Dios. De igual modo, en la Comunión siempre se recordaba no sólo la muerte de Jesús por los pecados de

los creyentes, sino también su retorno en gloria, para reinar sobre el mundo. Tanto el bautismo como la Comunión tienen dimensiones cósmicas, y nos recuerdan que el cosmos todo es creación de Dios, quien no sólo lo hizo, sino que continúa amándolo.

Esto a su vez quiere decir que el modo en que vivimos en el mundo es de suma importancia; es, por así decir, de importancia sacramental. Como vimos al tratar sobre la creación, nuestra mayordomía exige que tratemos la creación con respeto y con amor. La misma mayordomía requiere que nos tratemos mutuamente —no sólo entre cristianos, sino entre toda la humanidad— con respeto y con amor.

En el Segundo Concilio Vaticano se habló del «sacramento del prójimo». Esto no quiere decir que la Iglesia Romana esté pensando añadir un nuevo sacramento a los siete que considera tales. Lo que quiere decir es que el prójimo tiene un valor sacramental. En el Evangelio de Mateo, Jesús dice que quienes sirvieron a los necesitados le sirvieron a él (Mt. 25:34-40). Luego, no basta con hablar acerca de la presencia de Cristo en la Comunión; hay que hablar también de su presencia en el necesitado, quien cobra entonces un carácter sacramental.

Esta es la base de la ética cristiana, que no se limita a lo puramente personal, sino que se extiende también a lo social. La ética no es un apéndice o suplemento a la vida cristiana y a la teología, sino que es parte de la teología y es esencial a la vida cristiana. Si en este libro no la tratamos con mayor detenimiento, ello se debe a que su importancia es tal que en la mayoría de los currículos teológicos se le estudia como una disciplina independiente. En fin, el mundo físico, como creación de Dios, y los demás seres humanos, también como criaturas de Dios, tienen para los creyentes un valor sacramental. Y que, de igual modo que decían los antiguos, quien se aparta del bautismo y de la Comunión se aparta de Cristo, así también quien se aparta del mundo y del prójimo se aparta de Cristo.

VII. *¿Cuál es nuestra esperanza?*

En estos días, casi no puede uno moverse sin toparse con el tema de «los últimos tiempos», o, en términos más técnicos, la «escatología».

La palabra «escatología» viene de dos términos griegos. Uno quiere decir «último» o «final». El otro es el mismo que se encuentra también en la palabra «teología», y que quiere decir «estudio, tratado, discurso, doctrina o ciencia». Luego, en teología se le llama «escatología» a la doctrina de las cosas últimas.

Las industrias cinematográfica y del libro, por ejemplo, se aprovechan de la curiosidad y del miedo de sus audiencias para crear y vender historias fantásticas acerca de acontecimientos cataclísmicos, anticristos, y la destrucción final del mundo. Esto se entiende, pues el propósito de tales industrias es hacer dinero, y han descubierto que tales temas atraen clientes. Empero lo que es mucho más triste y desconcertante es escuchar desde tantos púlpitos, así como de labios de predicadores en la radio y la televisión, y en nuestras clases de la escuela dominical, sermones y clases acerca de estos temas que parecen más bien cuestión de ciencia ficción que de fe bíblica. ¡Tal parecería que esos predicadores y maestros piensan que el mejor modo de predicar el amor de Dios es meter miedo! O al menos parecería que están tratando de competir en sensacionalismo con la industria de Hollywood.

Por otra parte, lo que motiva a tales predicadores y maestros no es sólo el interés sensacionalista o la curiosidad, sino que hay también toda una tradición teológica en muchas de nuestras iglesias, y muy difundida entre el pueblo, que se inclina en esa dirección. Esto se debe en buena medida al impacto del dispensacionalismo en la

cultura norteamericana, y a partir de ahí en muchas iglesias en el resto del mundo, particularmente en América Latina.

El dispensacionalismo es una doctrina que separa las intervenciones de Dios en la historia en una serie de siete períodos o «dispensaciones». Cada una de esas dispensaciones se caracteriza por una revelación específica de Dios, a la que la humanidad no responde en obediencia, y entonces Dios la juzga y castiga. Aunque a través de la historia de la iglesia el tema de las «dispensaciones» ha aparecido repetidamente, esto no ha llevado normalmente a todo un esquema de la historia humana, ni a predicciones acerca del futuro. Fue en el siglo veinte que el dispensacionalismo moderno apareció en la obra de John Nelson Darby, quien lo sistematizó todo en un esquema que culminaba con el «rpto», y en el cual se decía que estamos ahora en una especie de paréntesis o dispensación que se llama «la edad de la iglesia». Todo esto lo unió Darby con su posición «premilenialista».

La doctrina del «milenio» se fundamenta casi exclusivamente en el capítulo 20 de Apocalipsis, en cuyos primeros versículos se habla repetidamente acerca de «mil años». En base a esos versículos, quienes los toman literalmente debaten si el «rpto» de la iglesia ha de ocurrir antes de ese milenio («premilenialismo») o después del milenio («postmilenialismo»).

Según el esquema de Darby, ahora estamos en la dispensación de la iglesia, que también se llama «de la gracia», que comenzó con la resurrección de Cristo y culminará con la «gran tribulación». (Para lo cual se basa en Mt. 24:21 y Ap. 7:14.) Tras esa gran tribulación vendrán el retorno de Cristo, el milenio, la confrontación final entre el bien y el mal, el Armagedón y el juicio final. Por todo esto, al esquema de Darby se le llama «dispensacionalismo premilenialista».

Ese dispensacionalismo se hizo popular gracias a la Biblia de Scofield, publicada en 1909. Esta Biblia, combinando versículos de distintas partes de la Biblia, ofrece todo un esquema de las diferentes «dispensaciones». Se ha hecho muy popular porque lee toda la Biblia —y especialmente Daniel y el Apocalipsis— como un gran misterio o rompecabezas que no puede entenderse sino con las notas de Scofield. Puesto que esto se acerca mucho al modo en que se leen los libros del ocultismo o de la cábala, ha tenido mucho atractivo en una época en la que tales doctrinas ocultistas son tan populares. Quien tiene una Biblia con tales notas se imagina que ha descubierto un misterio escondido a través de los siglos, y que ahora Scofield le ha dado la clave.

Todo esto, empero, oculta la riqueza y el gozo de la escatología, convirtiéndola en una cuestión de predecir el futuro, o de descubrir en qué etapa de los últimos acontecimientos nos encontramos. En realidad, el tema de la escatología es la esperanza, esperanza que

se fundamenta en lo que Dios ya ha hecho en Jesucristo, lo que continúa haciendo por el Espíritu Santo, y lo que hará en su Reino de gloria. Luego, aunque la esperanza siempre se dirige hacia el futuro, la escatología no se limita en sus implicaciones a lo que ha de suceder, sino que se fundamenta en el pasado y se manifiesta en nuestro presente. Si la escatología se limita a tratar de adivinar cuándo vendrá el fin y cómo será, ha perdido su gozo y su verdadero carácter como doctrina de la esperanza cristiana.

Al hablar de «esperanza», empero, es necesario aclarar lo que queremos decir. En efecto, hay muchas clases de esperanza, y no todas ellas son como la que discutimos aquí. Si alguien tiene un equipo deportivo favorito, tiene la esperanza de que gane el partido. Pero esa esperanza no es más que un deseo. Si alguien estudia para un examen, tiene la esperanza de obtener buenas calificaciones. Esa esperanza es un deseo basado en ciertos datos y esfuerzos. Pero ni ganar el partido ni obtener buenas calificaciones son esperanzas seguras. En cambio, cuando hablamos de la esperanza cristiana, nos referimos, no a creer que algo posible o probablemente ha de acontecer, sino a tener la certeza de que así será. Alguien ha dicho que las dos cosas seguras en la vida son la muerte y los impuestos. Pues bien, la esperanza cristiana es más segura que la muerte misma, y, ciertamente, se sobrepone a la muerte. Esto es lo que 1 Pedro 1:3 llama «una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos» es decir, una esperanza fundamentada en las acciones y las promesas del Dios que no miente. De igual modo, Hebreos 6:18-19 dice que estamos asidos «de la esperanza puesta delante de nosotros, la cual tenemos como segura y firme ancla del alma».

1. La esperanza en busca de entendimiento

Alguien ha dicho que, así como la teología es la fe en busca de entendimiento, la escatología es «la esperanza en busca de entendimiento». En 1 Pedro 3:15, se nos dice que hemos de estar «siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros». Este «dar razón de la esperanza» es el propósito de la escatología. No es predecir el futuro. No es intimidar a los incrédulos. Nótese que se nos dice que debemos dar esa razón de nuestra esperanza «con mansedumbre y reverencia» ante toda per-

sona que nos la pida. Tampoco es el propósito de la escatología darnos esperanza. La esperanza nos viene de otra fuente. Lo que la escatología hace es que nos ayuda a dar razón de la esperanza por la cual vivimos.

No es por pura coincidencia que Pablo relaciona la esperanza con la fe y con el amor: «Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor» (1 Co. 13:13). Lo mismo hace en Romanos 5:1-5, donde empieza hablando de la fe, luego declara cómo las tribulaciones llevan a la esperanza, y la esperanza no nos avergüenza «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones». Nuestra fe cristiana se nutre de esa inquebrantable esperanza de que Dios no nos avergonzará. Por tanto, hablar de la fe cristiana es hablar de la esperanza que se encuentra en el corazón mismo de esa fe. Sin esperanza, no hay fe; y sin fe, no hay esperanza cristiana.

Ahora bien, si parte de la función de la teología es criticar la vida y proclamación de la iglesia a la luz del evangelio, entonces parte de la función de la escatología es criticar la proclamación de la iglesia respecto al futuro a la luz de la esperanza cristiana. De igual modo que la teología no pretende penetrar los misterios de Dios, sino que habla sólo en base a lo que Dios nos ha revelado, así tampoco la escatología pretende penetrar los misterios del futuro, ni «saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad» (Hch. 1:7). Más bien, la función de la escatología es ayudar a la iglesia, y a los creyentes, a dar razón de su esperanza, y a vivir en razón de esa esperanza.

2. Jesucristo es nuestra esperanza

Ahora bien, ¿en qué consiste nuestra esperanza? Según el testimonio bíblico, la respuesta correcta no es un «qué», sino un «quién». La respuesta bíblica es que el Señor Jesucristo es nuestra esperanza (1 Ti. 1:1); que «es Cristo en vosotros, la esperanza de gloria» (Col. 1:27). Cristo, nuestra esperanza, ha sanado la ruptura entre la humanidad y Dios que el pecado había causado, y de ese modo la posibilidad de una vida eterna en compañía de Dios se vuelve una realidad (Ro. 5:10-11; Col. 1:22). El texto de Hebreos 6 que citamos más arriba (6:18-20) continúa diciendo que esa esperanza de la cual estamos asidos y que es segura y firme ancla del alma, «penetra hasta dentro del velo, donde Jesús entró por noso-

tros como precursor». Es la resurrección de Jesucristo de entre los muertos lo que hace posible nuestra resurrección. Cristo es el ancla de nuestra fe, la Roca en la que se fundamenta nuestra esperanza. Y es por razón de esa esperanza que sabemos que no seremos avergonzados. En esto, somos continuadores de la fe de Israel, que afirma que Dios es la esperanza de Israel, y que todos los que le dejan serán avergonzados (Jer. 17:13), mientras que aquella persona cuya esperanza está en Dios será bienaventurada (Sal. 146:5).

Por otra parte, tal esperanza no es algo que podamos tener por nosotros mismos, sino que nos es dada «por el poder del Espíritu Santo» (Ro. 15:13). «Nosotros por el Espíritu aguardamos por la fe la esperanza de la justicia» (Gl. 5:5). Pablo sabía bien que la esperanza en las promesas de Dios, especialmente en tiempos de prueba o dificultades, no es algo que podamos provocar en nosotros mismos, sino que se debe más bien al poder sustentador del Espíritu Santo en nuestras vidas y en nuestras iglesias, pues la esperanza cristiana no es solamente individual, sino también comunitaria, don del Espíritu a la iglesia.

Ese poder del Espíritu nos permite tener una esperanza confiada y paciente en el cumplimiento de lo que no vemos todavía: «Porque en esperanza fuimos salvos; pero la esperanza que se ve, no es esperanza; porque lo que alguno ve, ¿a qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos. Y de igual manera el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad» (Ro. 8:24-26). Ese aguardar pacientemente, pero con esperanza, es el carácter de la fe, y sin esperanza es imposible tener fe.

Al decir que nuestra esperanza es Jesucristo, estamos declarando que lo que esperamos no es algo desconocido. Aun cuando tanto la muerte individual de cada uno de nosotros como la consumación final de la historia tienen todavía misterios que no alcanzamos a comprender, esos misterios no nos causan temor, porque sabemos que al otro lado de ellos nos aguarda quien ya vino a estar con nosotros, a quien ya conocemos y servimos por obra del Espíritu Santo: Jesucristo el vencedor de la muerte y Señor de la historia. El que viene es el mismo que ya vino; el que esperamos es el mismo a quien ya conocemos. Luego, la esperanza cristiana no sólo nos ayuda a vivir hoy, sino que nos ayuda a vivir como quienes no tememos el mañana, como quienes sabemos que tras el umbral de

la muerte nos espera la Vida misma, Jesús nuestro Señor y Salvador.

Entre tanto, mientras aguardamos a Jesucristo, no estamos solos. El mismo Jesús prometió que, durante su ausencia, estaría con nosotros el Consolador, es decir, el Espíritu Santo. Y Pablo se refiere repetidamente al Espíritu como las «arras» —es decir, el anticipo, la garantía— de la promesa (ver 2 Co. 1:22; 5:5. También Ef. 1:13-14: «el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia»).

3. El reino de Dios

Si la respuesta a la pregunta, «¿quién es nuestra esperanza?» es Jesucristo, la respuesta a la otra pregunta, «¿cómo describimos nuestra esperanza?» es «el reino de Dios».

El reino de Dios se menciona repetidamente en las Escrituras, donde se declara una y otra vez que ese Reino es el contenido de la predicación de Jesús y del evangelio. Tanto la predicación de Jesús como la de la iglesia apostólica es «el evangelio del reino de Dios» (Mc. 1:14; Lc. 4:43; 8:1; 9:2, 11; Hch. 1:3; 8:12; 19:8; 20:25; 28:23, 31). Solamente en el Evangelio de Lucas la frase «reino de Dios» aparece treinta y dos veces. Repetidamente, como introducción a sus parábolas, Jesús dice, «¿a qué compararé el reino de Dios?», lo cual quiere decir que esas parábolas no son sencillamente acerca de la vida humana común —ni siquiera acerca de la vida religiosa— sino acerca del reino de Dios (Mt. 11:16; Lc. 13:18,20).

Otra frase semejante que merece clarificación es «el reino de los cielos». Esta frase aparece solamente en el Evangelio de Mateo, donde se le utiliza treinta y dos veces. Casi siempre que Lucas dice «el reino de Dios», Mateo dice «el reino de los cielos». Esto no quiere decir que Mateo quiera enfatizar el carácter «espiritual» o «celestial» del Reino. Lo que sucede es que entre algunos judíos se hacía todo lo posible por no referirse directamente a Dios, como un modo de obedecer el mandamiento de no tomar el nombre de Dios en vano. Luego, a veces en lugar de decir «Dios» se decía «el trono», o «los cielos». (Es por esto que a veces el Apocalipsis, en lugar de decir «Dios», dice «el que estaba sentado sobre el trono».) Luego, lo que Mateo quiere decir con la frase «reino de los cielos» es lo mismo que el resto de los Evangelios indican al hablar del «reino de Dios».

La esperanza en un «día del Señor», y en un nuevo orden en que se manifestará plenamente la voluntad de Dios, aparece constantemente en las Escrituras. Esa es la esperanza del pueblo al salir de Egipto; es la esperanza del pueblo al entrar a la Tierra Prometida; es el clamor de los profetas contra las injusticias del orden establecido; es la visión de los profetas durante el exilio; en fin, es la esperanza de Israel a través de toda su historia.

a) La esperanza de un futuro mejor

En todas las Escrituras, «el reino de Dios» no es otro lugar, sino otro orden —un orden que esperamos— y que ya empezamos a palpar y a disfrutar. Por sorprendente que parezca, la esperanza cristiana no consiste en «ir al cielo», sino en que sea hecha la voluntad de Dios «como en el cielo, así también en la tierra».

Tampoco se limita el Reino a ciertas cosas —las espirituales— dejando fuera otras, las materiales. De igual manera que el Reino no consiste en «otro lugar», tampoco se limita a «otras cosas». El reino de Dios lo abarca todo: cielo y tierra, cuerpos y espíritus.

La idea de que el cielo es «otro lugar», y que nuestra esperanza consiste en estar en ese otro lugar, viene de una de esas muchas mezclas entre el mensaje bíblico y la religiosidad platónica, y gnóstica. Platón había afirmado que, por encima de este mundo donde todo pasa y donde las cosas nos engañan, hay otro mundo de «puras ideas», es decir, de realidades últimas que no cambian ni pasan. Cuando los primeros cristianos salieron por el mundo grecorromano predicando acerca de una vida eterna, esa doctrina platónica resultó ser un fuerte argumento apologético en defensa de la esperanza cristiana de una vida eterna y de un reino de Dios. Desafortunadamente, una de las consecuencias de todo esto fue que muchos cristianos se acostumbraron a pensar en el reino de Dios como una realidad «allá arriba», en el «más allá», y no como una promesa futura.

Aunque más adelante, al tratar acerca de «el alcance del Reino», volveremos sobre este punto, debemos recalcar aquí que de igual modo que el Reino no se caracteriza por estar «más allá», tampoco se caracteriza por ser puramente espiritual. En buena parte de la literatura cristiana más antigua —por ejemplo, los escritos de Ireneo en el siglo segundo— así como en el Nuevo Testamento, la esperanza cristiana tiene una dimensión terrena, pues se habla de abundancia material y de contentamiento físico. Fue sólo posteriormente que esa dimensión terrena se abandonó, y se empezó a hablar de una esperanza puramente espiritual.

La visión del Reino como otro lugar, y como puramente espiritual —es decir, como ontológicamente diferente de «este siglo»— ha aparecido repetidamente en la historia de la iglesia. Esto se debe sobre todo a las influencias platónicas y gnósticas a que nos hemos referido repetidamente. En base a tales posturas, la iglesia unas veces se ha desentendido de las cuestiones materiales, políticas y económicas, pensando que después de todo no tienen importancia. Y otras veces ha pretendido dominar sobre los gobiernos civiles, argumentando que, después de todo, el orden espiritual ha de estar por encima del material. En última instancia, tal postura contradice hasta la doctrina misma de Dios, pues parece indicar que, aparte de Dios, hay otro poder creador, y que hay cosas que no son creación de Dios.

La importancia de todo esto está en que, si pensamos que el reino de Dios es «otro lugar», y no «otro tiempo» u «otro orden», o si pensamos que es puramente espiritual, no tendremos por qué ocuparnos de este lugar, de este mundo, de esta sociedad, de esta vida. Ciertamente, tal postura contradice mucho del mensaje bíblico. Nuestra esperanza es la de un futuro mejor, la de un futuro en donde la voluntad de Dios se manifestará plenamente.

Esta esperanza, y el gozo que trae, pueden compararse a la situación de una niña que ve sus regalos bajo un árbol de navidad. Todavía no llega el día de abrirlos, y a veces —porque es todavía muy pequeña— hasta se le hace difícil entender cuántos días faltan para la Navidad. Ya sabe que los regalos son suyos, y cada vez que puede va y los toca, o los levanta y los sacude, no sólo para tratar de adivinar lo que hay en ellos, sino sobre todo para gozar algo del placer prometido. En esos días, antes de Navidad, goza de lo que ya es suyo, pero que todavía no lo es. Sabe ciertamente que el día de Navidad llegará, y aunque a veces quisiera que viniera antes, todo lo que puede hacer por ahora es gozarse en la esperanza de lo por venir.

En los Evangelios, Jesús dice, por una parte, que el Reino está «entre vosotros» (Lc. 17:21), y por otra, que está cercano, que ya se anuncia, pero todavía no llega (Mt. 4:17). El Reino es promesa y es realidad, como los regalos de la niña antes de Navidad.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, esa esperanza del reino de Dios y de su presencia plena, aunque continúa siempre en el futuro, tiene un punto concreto y presente en el que se manifiesta. En el Antiguo Testamento, la presencia de Dios entre los humanos se anuncia en su presencia en el Arca del Pacto, en el

Templo, en la vida del pueblo cuando le es fiel a Dios. Poco después, los rabinos y otros empezaron a hablar de la *shekinah* de Dios, su gloriosa presencia, su morada entre el pueblo. En el Nuevo Testamento, esa presencia nos es dada en Jesucristo y luego en el Espíritu Santo, de modo que la iglesia puede ya disfrutar algo de esa presencia aunque espera la consumación final. En esa consumación final, la presencia —o *shekinah*— de Dios será absoluta, manifiesta y directa. Por ello, hacia el fin mismo del Apocalipsis, la promesa se expresa en términos de esa presencia: «He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo; y Dios mismo estará con ellos como su Dios» (Ap. 21:3).

b) El alcance del Reino

Aunque a veces hubo quien entendió ese «día del Señor» como el momento de la vindicación de Israel frente a todas las naciones —particularmente de las que le oprimían— en todo el Antiguo Testamento vemos la esperanza de un nuevo orden que va mucho más allá de esa vindicación.

Así, por ejemplo, Isaías habla de un tiempo en que hasta las más profundas enemistades de la naturaleza serán resueltas: «Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará» (Is. 11:6).

De igual modo, Pablo habla no sólo de la salvación de los creyentes, sino de toda una creación que aguarda su restauración: «Porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu» (Ro. 8:21-23).

Lo que esto quiere decir es que el reino de Dios, el futuro que Dios ha prometido, es mucho más que la salvación de las almas, y abarca mucho más que nuestras almas. He aquí un punto que la escatología cristiana ha de criticar en buena parte, si no de la proclamación de la iglesia, al menos de la visión común que se tiene acerca del futuro que esperamos. Para muchos creyentes, lo que esperan es un reino de puras almas desencarnadas, flotando en las nubes, sin referencia alguna al resto de la creación. Pero no; la espe-

ranza cristiana es esperanza en la restauración de toda una creación que de algún modo misterioso ha sido sujeta a corrupción, y también espera su liberación.

El reino de Dios ha de ser un reino universal, que abarcará la creación entera, y en el cual no sólo los creyentes, sino toda la creación, tanto en el cielo como en la tierra, cumplirá la voluntad de Dios. Es por eso que a diario oramos como Jesús nos enseñó: «Sea hecha tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra».

c) El carácter del Reino

Esto nos lleva a considerar, no sólo el alcance, sino también el carácter del Reino. Como ya se ha dicho, la esperanza del Reino no ha de entenderse tanto en términos de un «más allá» como en términos de un «entonces». No se trata tanto de un lugar distinto, como de un orden distinto. No es cuestión de ir al cielo y dejar la tierra detrás, sino de un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap. 21:1).

Significativamente, cuando la Biblia habla acerca de esta esperanza cristiana, utiliza principalmente dos términos: «reino» —al que nos hemos referido repetidamente— y «ciudad». Tanto el reino como la ciudad son términos políticos.

De hecho, la palabra misma «política» viene de la raíz *polis*, que quiere decir ciudad. Cuando hoy leemos en Apocalipsis que Juan vio una nueva ciudad, pensamos en un lugar donde hay mucha gente. Cualquier centro de población recibe el nombre de ciudad. Pero tal no era el sentido de la palabra en el siglo primero. La *polis*, la ciudad, era una unidad política, un estado. Para los antiguos, uno de los más importantes inventos de la humanidad era precisamente la *polis*, la ciudad, la sociedad organizada como sistema de gobierno y de relaciones. Es por eso que Aristóteles dice que el humano es un «animal político».

Los romanos tenían el mismo sentido de «ciudad». Para ellos, la ciudad por excelencia era Roma. El término «civilizar» viene de una raíz latina que significa «ciudad», y por tanto «civilizar» es lo mismo que «ciudadificar». Este era el centro de la ideología imperial de Roma, que se consideraba llamada a construir ciudades, a civilizar, toda la cuenca del Mediterráneo. Al crear su vasto imperio, los romanos estaban convencidos de que le llevaban al resto de la humanidad los beneficios de su «ciudad», es decir, de su orden político, económico y social.

Luego, cuando Juan se refiere en Apocalipsis a una «ciudad santa», está hablando no solamente de un lugar donde las gentes viven, sino también de

un orden político, social y económico bajo el gobierno de Dios. Lo que es más, buena parte del Apocalipsis podría leerse como el conflicto entre dos ciudades o dos órdenes políticos: el de la Roma actual, que es la gran ramera sentada sobre las siete colinas, y el de la nueva Jerusalén, donde Dios ha de gobernar. Por ello, no ha de sorprendernos el que pronto las autoridades romanas comenzaran a perseguir el cristianismo, porque consideraron que su enseñanza era subversiva.

Lo que esto implica es que la esperanza cristiana es la de un nuevo orden, diferente del actual. El orden presente —o, como frecuentemente dice el Nuevo Testamento, «este siglo» (Mt. 13:22,40; Mc. 4:19; 16:8; Ro. 12:2; 1 Co. 1:20; 2:6,8; 2 Co. 4:4; Gl. 1:4; Ef. 1:21; 6:12; etc.)— se caracteriza por el abuso del poder, por la avaricia, por el interés propio, etc. En contraste, el orden del Reino se caracteriza por el amor hacia los despreciados, los oprimidos, los desvalidos, y toda otra persona en necesidad. El propio Jesús describe ese contraste como sigue: «Sabéis que los que son tenidos por gobernantes en las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos. Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir» (Mc. 10:42-45).

Así pues, la primera característica del Reino que constituye la esperanza cristiana es el servicio a los demás, mientras que la característica de los reinos de «este siglo» es el interés propio. Lo que es más, buena parte de la teoría política contemporánea se fundamenta en el interés propio, argumentando —probablemente con razón— que lo que le da unidad a una sociedad cualquiera es un contrato social que funciona (o pretende funcionar) en beneficio de sus participantes.

Ese servicio, empero, tiene lugar en un orden de justicia. En «este siglo», el servicio muchas veces es una excusa para la explotación, pues los poderosos esperan servicio de los débiles, pero no vice versa. En el orden del Reino, en contraste, no hay explotación, sino justicia y equidad.

La esperanza de la justicia es tema central en toda la Biblia. La promesa que el salmista canta es que «La verdad brotará de la tierra, y la justicia mirará desde los cielos... La justicia irá delante de él» (Sal. 85:11,13). El profeta Isaías, al hablar de que «un niño nos es

nacido, hijo nos es dado, y el principado sobre su hombro», dice que ese niño se sentará sobre el trono de David, «disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en justicia desde ahora y para siempre» (Is. 9:7). Y más adelante, refiriéndose a la «piedra» que Dios ha puesto como fundamento en Sión, dice: «Y ajustaré el juicio a cor-del, y a nivel la justicia» (Is. 28:17; véase también Is. 32:16; 42:1, 6-7; 51:5-6). De igual modo, el tema de la justicia como promesa de Dios aparece en los demás profetas (véase, por ejemplo, Jer. 23:5; 33:15). En el Nuevo Testamento, Jesús les dice a sus discípulos: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» (Mt. 5:6), y al hablar de la tarea de sus discípulos, dice que ésta ha de ser buscar «el reino de Dios y su justicia» (Mt. 6:33).

Lo que es más, esta justicia no consiste única ni principalmente en castigar a los malos y premiar a los buenos, sino que sobre todo es el establecimiento de un nuevo orden en el que todos gozarán por igual de los beneficios de la creación. Por ello el profeta Miqueas, al describir «los postreros tiempos», declara que «se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera» (Mi. 4:4). En palabras semejantes, otro profeta declara que «en aquel día, dice Jehová de los ejércitos, cada uno de vosotros convidará a su compañero, debajo de su vid y debajo de su higuera» (Zac. 3:13).

Junto a esa distribución equitativa de los bienes, el reino de Dios se caracteriza también por la paz. En «este siglo», los esfuerzos por establecer la justicia frecuentemente van acompañados de violencia y destrucción. Pero lo que la esperanza cristiana promete es un reino de justicia con paz. Ya hemos citado la visión del «reino apacible» de Isaías 11, en que «morará el lobo con el cordero». El propio Isaías dice en otro lugar (32:17) que «el efecto de la justicia será paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre». Y el salmista canta del día de la salvación de Dios como el tiempo en que «la justicia y la paz se besaron» (Sal. 85:13).

Parte de esa paz es el consuelo y el fin de los sufrimientos. Pablo dice que tanto la creación como «nosotros mismos» estamos en dolores como de parto, esperando el día de nuestra liberación de tales dolores. Y el Apocalipsis promete que «enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron» (Ap. 21:4).

En resumen, el Reino consiste en un nuevo orden bajo el gobierno de Dios que se caracteriza por el servicio, la justicia, la paz, el consuelo y el gozo. Todo lo que se opone a esto —la explotación, la injusticia, la violencia, el dolor y la tristeza— es parte de «este siglo» que ha de pasar. Todo esto puede resumirse en la presencia directa de Dios, pues estas características del Reino son también características de la acción de Dios a través de la historia. Es por ello que el vidente de Patmos declara que en la ciudad santa no hay templo, pues «el Señor Dios Todopoderoso es el Templo de ella, y el Cordero» (Ap. 21:22).

d) Ciudadanos del Reino

Aunque el Reino es promesa de Dios para el futuro, en cierto sentido es ya una realidad. Es una realidad, porque se ha inaugurado con la resurrección de Jesucristo. Y es también una realidad, porque quienes creemos en esa promesa hemos de vivir como ciudadanos del Reino (Fil. 3:20; He. 11:13-16). La esperanza cristiana ha de producir en nosotros no sólo confianza y firmeza en la fe, sino también un modo diferente de vivir. Dar «razón de la esperanza» que hay en nosotros (1 P. 3:15) no es solamente poder explicarla, sino también y sobre todo vivir a partir de esa esperanza.

Desafortunadamente, con mucha frecuencia la esperanza escatológica se ha utilizado como excusa para escapar de las decisiones difíciles en la vida, y sobre todo para no enfrentarse a las injusticias del orden presente. Tal ha sido el caso especialmente cuando se ha pensado que el reino de Dios es un «más allá» donde moran las almas de los salvados, y que no tiene nada que ver con el resto de la creación, o con el orden social y económico. Se nos dice entonces que, si hoy hambre u opresión ahora, no hemos de preocuparnos, pues en el cielo habrá abundancia y libertad. Y se nos dice también que, puesto lo que ha de salvarse es únicamente el alma, lo que les suceda a los cuerpos es de importancia secundaria. En base a lo que hemos visto sobre el alcance del Reino, nos damos cuenta de que esto es un error, pues el Reino incluye la creación toda, y más que un «más allá» es un orden distinto.

En cierto sentido, la vida se vive siempre a partir de una esperanza. Tomamos decisiones hoy a partir de donde esperamos o deseamos estar mañana. Quien de veras espera algo, en cierto modo lo vive ya. Así, por ejemplo, quien espera ir de viaje prepara

su equipaje, estudia sobre el lugar donde espera estar, etc. Si alguien nos dice que proyecta un viaje, pero no le vemos hacer reservaciones, comprar boletos o empacar, dudamos que verdaderamente espera ir de viaje. De igual modo, quien espera el reino de Dios, vivirá ya, en este reino presente, a partir de esa esperanza, y dará señales de ello.

Así, si el Reino se caracteriza por el amor, la vida cristiana ha de ser vida de amor. Si se caracteriza por la paz, toda contienda y enemistad se oponen a él, y quien viva en esperanza del Reino buscará la paz y la reconciliación. Si se caracteriza por la justicia, quien se declare ciudadano del Reino luchará contra toda injusticia en «este siglo». Si se caracteriza por la presencia de Dios, la vida cristiana será no sólo en el futuro, sino ya, una vida en la presencia constante de Dios.

Pablo afirma que lo que esperamos es «la adopción, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:23). Dios nos ha adoptado como hijos suyos, y lo que esperamos es la culminación de esa adopción en el Reino. En el entretanto, hemos de vivir como hijos e hijas de Dios.

Hay un dicho popular, «de tal palo, tal astilla». Lo que queremos decir con esto es que un hijo o una hija reflejan el carácter, los talentos, las actitudes y los valores de su madre o de su padre. En cierto modo, quien no conoció a nuestra madre o nuestro padre los conoce a través de nosotros. De igual modo, quienes no conocen a Dios le ven a través de quienes se proclaman hijas e hijos de Dios, así como nosotros le hemos conocido por medio de su Hijo Unigénito, Jesús. Luego, el proclamarnos hijos e hijas de Dios, ciudadanos del Reino, nos obliga a comportarnos como tales, pues con ello anunciamos el Reino, nos preparamos para vivir en él, y damos testimonio del carácter y de los propósitos de nuestro Padre.

Nótese, empero, que no decimos que nuestra tarea sea traer al Reino, ni construirlo. El reino de Dios no es obra humana, sino de Dios. Con mucha frecuencia los cristianos se han imaginado que pueden traer el reino de Dios sobre la tierra. En la mayoría de los casos, esto ha resultado en políticas de opresión y de persecución que difícilmente dan testimonio del amor de Dios. En todo caso, constituye una usurpación del poder y autoridad de Dios. El Reino es «de Dios», no sólo en el sentido de que es Dios quien reina, sino también en el sentido de que es Dios quien lo trae.

4. La vida eterna

Hasta aquí apenas nos hemos ocupado de lo que para muchas personas es el centro de la escatología, es decir, la vida eterna. La vida después de la muerte, el cielo y el infierno han cautivado la imaginación de las gentes a través de las edades. Pintores, poetas y predicadores nos han ofrecido cuadros sobrecogedores de la vida en el cielo o en el infierno, de modo que en cualquier museo y en muchas iglesias encontramos cuadros en que ángeles rozagantes vuelan en torno a las nubes, a veces en compañía de los santos, y alabando a Dios con harpas y con trompetas. Y vemos también cuadros horripilantes en los que seres demónicos y deformes torturan las almas de los condenados en el infierno. Aunque hoy estudiamos tales cuadros como parte de la historia del arte, quienes los pintaron no tenían propósitos puramente estéticos. Se proponían, más bien, recordarnos que la muerte se cierne sobre cada uno de nosotros, y que tenemos que pensar en lo que vendrá después. Luego, al tiempo que se invitaba a las gentes a imaginar los tormentos del infierno o los placeres del cielo, se les llamaba a vivir la vida presente con miras a la futura.

Aunque tales visiones de la vida tras la muerte no tengan hoy el impacto que tuvieron en el pasado, y aunque buena parte de lo que se nos decía en ellas pueda ponerse en duda, al menos sirven para afirmar un punto central en la fe cristiana: la muerte no tiene la última palabra. Esto no se debe a que el alma sea inmortal, sino a que Dios es un Dios cuya voluntad no es de muerte, sino de vida.

Aunque muchas veces se haya pensado de otro modo, lo cierto es que la inmortalidad del alma no es una doctrina cristiana, ni tampoco aparece en la Biblia. Al contrario, en la Biblia el alma es ciertamente mortal (Ez. 18:4,20; Mt. 10:28; Stg. 5:20). En la Biblia, la inmortalidad no es característica propia del alma, sino que es don de Dios. Lo que es más, cuando se refiere a la vida futura, la esperanza cristiana no es solamente la vida del alma, sino la resurrección del cuerpo. Lo que ha sucedido en este caso, como en tantos otros, es que cuando el cristianismo comenzó a ser predicado en el mundo grecorromano, existía ya en ese mundo la teoría de la inmortalidad del alma, teoría que había sido sostenida, entre otros, por Sócrates y por Platón. Luego, a fin de mostrar que la vida después de la muerte no era una idea tan irracional como algunos decían, algunos cristianos empezaron a relacionarla con la doctrina platónica de la inmortalidad del alma. A la postre, esa rela-

ción fue tal que se llegó a pensar que la vida eterna de la Biblia era lo mismo que la inmortalidad del alma acerca de la cual habían enseñado y escrito los grandes filósofos de la antigüedad.

En la Biblia, la intención de Dios es la vida. Es por ello que en el huerto del Edén se encuentra, además del árbol del conocimiento del bien y del mal, el árbol de la vida. Es después del pecado que Dios le cierra a la humanidad el camino al árbol de la vida (Gn. 3:22-24). Pero con todo y eso, el árbol que se prohíbe en el Génesis se promete en el Apocalipsis, donde aparece en medio de la nueva Jerusalén, y cuyas hojas son para la salvación de las naciones (Ap. 22:2). Y, puesto que la intención de Dios no es de muerte sino de vida, la Biblia también afirma «la esperanza de la vida eterna, la cual Dios, que no miente, prometió desde antes del principio de los siglos» (Tit. 1:2). Ciertamente, parte de la esperanza cristiana —de esa esperanza que no es un mero anhelo, sino toda una seguridad fundamentada en las promesas de Dios— es la continuación de la vida en la eternidad, aun allende la muerte.

Pero la promesa y la realidad de la vida eterna no se limitan a la idea de la continuación por un tiempo indefinido, sino que incluyen también un modo de vivir que la Biblia llama «vida abundante» (Jn. 10:10). Tal vida no comienza con la muerte, sino que comienza con nuestro nuevo nacimiento en Cristo y culmina con nuestra presencia con él en gloria. La Primera Epístola de Juan lo expresa: «Dios nos ha dado vida eterna; y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida» (1 Jn. 5:11-12). Pablo lo afirma en otras palabras, declarando que quien es cristiano ya murió a la vieja vida: «Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con él en gloria» (Col. 3:3-4).

Se trata entonces de una calidad de vida fundamentada en el conocimiento y la experiencia del amor y la fidelidad de Dios manifestados definitivamente en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Consiste en amar y ser amado por quien es el único y perfecto Amor.

Dicho de otro modo, la vida eterna de que gozamos desde ahora es un anticipo de la vida del Reino y es, por tanto, vida de amor, de paz, de servicio y de justicia. Vivir «en Cristo» es vivir como quien

sabe que su verdadera vida está escondida con Cristo, esperando la manifestación gloriosa de Cristo y de su Reino.

Parte de esa vida consiste en la victoria sobre la muerte. No porque el alma sea inmortal por naturaleza —que no lo es— sino porque Dios es Dios de vida. Esto se ha manifestado rotundamente en la victoria de Jesucristo sobre la muerte, que es las primicias de nuestra propia resurrección, y es por ello que podemos decir, como Pablo: «¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria? ... Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co. 15:55, 57).

Como se dijo anteriormente, la esperanza cristiana de la vida tras la muerte se expresa no en términos de la inmortalidad del alma, sino en términos de la resurrección del cuerpo. Esto es lo que afirma el Credo de los Apóstoles, donde declaramos que creemos «en la resurrección del cuerpo y la vida eterna». La «vida eterna» es vida que culmina tras «la resurrección del cuerpo».

La diferencia entre la teoría de la inmortalidad del alma y la doctrina cristiana de la resurrección del cuerpo es importante al menos por dos razones. La primera de ellas es que de este modo afirmamos que nuestra esperanza de vida no se basa en nosotros mismos, o en nuestra propia naturaleza supuestamente inmortal, sino que se basa en la resurrección de Jesucristo. Es por su victoria sobre la muerte que quienes nos unimos a él como miembros de su cuerpo sabemos que hemos de vivir con él. La segunda es que de este modo afirmamos que los propósitos de Dios incluyen no sólo las almas y las realidades «espirituales», sino toda nuestra realidad. Dios nos ama y nos promete vida no como almas desencarnadas, sino como seres humanos completos.

Tal vida eterna no se obtiene por nuestros méritos, ni es un premio por una vida terrena bien vivida, sino que es don gratuito de Dios. El Dios de vida nos invita a tener comunión con él, y de ese modo a participar de la vida abundante que sólo Dios puede dar.

Por otra parte, sabemos que Dios no fuerza la voluntad humana. Aunque Dios sea Dios de vida, siempre es posible escoger el anti-Dios, la muerte. Aunque Dios sea un Dios de justicia, siempre es posible insistir en la injusticia y gozarse en ella. Aunque Dios ofrezca y prometa vida, siempre es posible rechazar sus promesas.

Dios no es sólo Dios de amor, sino que también es Dios de justicia. Uno de los grandes dilemas a través de toda la historia de la

teología cristiana ha sido cómo compaginar estas dos facetas del carácter de Dios. Desde nuestro punto de vista humano, parece haber una contradicción, o al menos una tensión, entre estas dos facetas. Si Dios es amor y su amor se manifiesta en gracia y perdón, la consecuencia lógica es que todos se salvarán, y que a la postre todos gozarán de la vida que Dios da. Si, por otra parte, Dios es justo, la consecuencia lógica es que Dios castigará a quienes se nieguen a aceptar su ofrecimiento de vida.

La justicia de Dios se expresa en la Biblia en términos del juicio final y de la condenación eterna. El tema del juicio aparece repetidamente en la Biblia, y no podemos deshacernos de él sencillamente porque se nos haga difícil compaginarlo con nuestra experiencia del amor de Dios. En el Apocalipsis, Juan dice: «Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante Dios ...y fueron juzgados los muertos ...y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego» (Ap. 20:12-15). El propio Jesús habla de un juicio de las naciones, cuando todas las naciones serán traídas delante de él. Y parte del veredicto final de ese juicio es «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt. 25:41). Y en otros lugares del Nuevo Testamento se habla del «lloro y el crujir de dientes» (Mt. 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30; Lc. 13:28). Todos estos textos indican que quienes no acepten la misericordia y el perdón de Dios se verán condenados por la eternidad.

Este «fuego eterno», «lago de fuego» o lugar del «lloro y crujir de dientes» tradicionalmentese ha asociado con la idea del infierno. La palabra «infierno» viene de la misma raíz que «inferior», y sencillamente quiere decir «el lugar de abajo». Esto se origina en la visión que la antigüedad tenía, de un universo en tres pisos. La tierra en que vivimos es el piso intermedio, en tanto que por encima está el cielo y por debajo los lugares «inferiores», es decir, el infierno. Es a esta visión que se refiere Pablo al declarar que ante el nombre de Jesús se doblará toda rodilla «de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra» (Flp. 2:10), es decir, de todo el universo.

La noción tradicional del infierno no aparece en el Antiguo Testamento, pero es en parte una evolución del *seol* hebreo. El *seol* o «abismo», en la mayor parte del Antiguo Testamento, es el lugar donde van los muertos, y aunque es lugar de oscuridad, por lo general no se le describe como lugar de torturas, o de fuego, sino sólo en los libros más tardíos del Antiguo

Testamento. En el Nuevo Testamento, las palabras que más comúnmente se emplean para referirse al infierno son *guehenna* y *hades*. La primera se deriva del valle de Hinom, donde desde tiempos ancestrales los gentiles sacrificaban niños al fuego en honor de Moloc. La segunda se refiere al lugar de los muertos, como el *seol* hebreo. Es interesante notar que en Apocalipsis 20:14 se dice que «la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego».

A través de la historia, los cristianos han debatido acerca del lugar del infierno en la esperanza cristiana. Mientras la mayoría sencillamente ha aceptado el testimonio bíblico acerca de tal castigo eterno, otros han insistido en que el amor y el poder de Dios son tales, que a la postre todos se salvarán. Esta postura es lo que se llama «universalismo»; es decir, que la salvación es universal. Aunque varios de los teólogos de la antigüedad la sostuvieron, el más distinguido de entre ellos fue Orígenes. Según Orígenes, el fuego de la condenación no es eterno, sino que es más bien como un fuego purificador, cuyo propósito es hacer a los pecadores dignos de estar en la presencia de Dios. A la postre todos se salvarán, y esto no incluye sólo a los pecadores humanos, sino hasta a los demonios, pues de otro modo el poder de Dios quedaría frustrado. El Dios todopoderoso de la Biblia ha de triunfar sobre toda clase de mal.

Aunque el universalismo fue rechazado por la iglesia antigua, ha resurgido repetidamente, y en tiempos modernos ha vuelto a ganar adeptos. Lo que es más, al tiempo que en la Biblia se habla sin lugar a dudas de una condenación eterna, también hay ciertos pasajes que parecen prometer una redención universal. Así, por ejemplo, Pablo dice que «como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida» (Ro. 5:18). Y dice también que «así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1 Co. 15:22).

En última instancia, la cuestión acerca del infierno se refiere a la naturaleza de Dios. El infierno, como quiera que se le describa, no puede entenderse como un lugar completamente ajeno al poder de Dios. Es por ello que el salmista dice que «si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás» (Sal. 139:8). Y Jesús afirma acerca de la iglesia que «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt. 16:18).

Respecto a la existencia y permanencia del infierno, hay tres posiciones posibles. Quienes insisten en el amor todopoderoso de Dios piensan que la existencia de una condenación eterna contra-

dice ese amor, pues hay criaturas que quedan fuera del poder redentor de Dios. Por otra parte, quienes afirman la existencia de una condenación eterna declaran no sólo que las Escrituras hablan de ella repetidamente, sino también que Dios es justo, y que su justicia no puede ser burlada. Si la salvación de unos manifiesta el amor de Dios, la condenación de otros manifiesta su justicia. Como una tercera alternativa es posible decir sencillamente que, aunque Dios indudablemente es amor, y aunque desde nuestra perspectiva humana la condenación eterna no parezca compatible con ese amor, en Dios el amor y la justicia concuerdan de algún modo misterioso que nuestra mente no alcanza a comprender.

El valor de esta tercera posición es que nos ayuda a centrar nuestra atención donde debe estar. Con demasiada frecuencia, la cuestión de la salvación y la condenación eternas se vuelve el centro de la predicación del evangelio. En tales casos, se llega hasta el punto de pretender que las «buenas nuevas» comienzan con la afirmación de que «si no crees, irás al infierno». Pero no; la buena nueva es la dádiva de vida eterna por Jesucristo nuestro Señor, pero va más allá de mi propia salvación. La buena nueva es la esperanza de redención, no sólo para nosotros, sino hasta para la creación física (Ro. 8:21). La buena nueva es que el Dios de la vida ha triunfado sobre la muerte por la crucifixión y resurrección de Jesucristo su Hijo. Esa buena nueva nos llama a amar al Dios de la vida, no sólo porque nos da vida eterna, sino porque es Dios y porque es amor. Como bien dijo un cristiano español anónimo del siglo dieciséis,

*No me mueve, mi Dios, para quererte
El cielo que me tienes prometido,
Ni me mueve el infierno tan temido
Para dejar por ello de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
Clavado en una cruz y escarnecido;
Muéveme ver tu cuerpo tan herido;
Muévenme tus afrentas y tu muerte.*

¿Cuál es nuestra esperanza?

*Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera
Que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
Y aunque no hubiera infierno, te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera,
Pues aunque lo que espero no esperara,
Lo mismo que te quiero, te quisiera.*¹

¹ Aunque han existido muchos intentos por atribuir este soneto a diferentes autores como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Miguel de Guevara, Antonio Panes, y otros más, nunca se ha tenido la prueba suficiente para ello. Así que esta hermosa expresión de amor desinteresado a Cristo permanece como un soneto anónimo que se originó en España y ya era bastante conocido durante el siglo XVI.

Autores mencionados

Abelardo (Pedro Abelardo, 1079–1142). Uno de los principales promotores del renacimiento intelectual del siglo 12, y precursor de la escolástica. Se destacó por su agudo uso de la lógica, lo cual le acarreó muchas enemistades.

Agustín (San Agustín, 354–430). Natural del Norte de África, y obispo de Hipona, en esa región, a partir del año 395. Posiblemente el teólogo de mayor impacto en toda la historia de la iglesia occidental. Se destacó por su doctrina de la gracia, a través de la cual hizo gran impacto en los reformadores protestantes del siglo 16. Entre sus principales obras se cuentan las *Confesiones* y *La ciudad de Dios*.

Anselmo de Canterbury (1033–1109). Filósofo y teólogo del siglo once, considerado como el padre de la teología escolástica que dominó en las escuelas y universidades durante el resto de la Edad Media.

Apolinario (c.310–c.390). Obispo de la ciudad de Laodicea en Siria. Exponente del tipo de teología que se asocia frecuentemente con la ciudad de Alejandría.

Arrio (c.250–336). Presbítero de Alejandría cuyas doctrinas dieron origen a la controversia arriana. Sostenía que el Verbo no era eterno ni Dios, sino que fue creado por Dios como la primera de las criaturas. El Concilio de Nicea (325) rechazó sus doctrinas. Fue principalmente contra ellas que se compuso el Credo Niceno.

Aulén, Gustav (1879–1977). Teólogo luterano sueco que, junto a otros teólogos luteranos suecos, estableció en la universidad de Lund lo que se ha llamado la escuela de teología lundense.

Averroes (1126–1198). Filósofo y jurista musulmán. Se destacó como intérprete y comentarista de la filosofía de Aristóteles. Sus obras hicieron gran impacto en la Europa cristiana del siglo 13.

Barth, Karl (1886–1968). Pastor y teólogo, posiblemente el más importante teólogo del siglo 20. Su *Comentario sobre Romanos* cambió el curso de la teología superando el liberalismo que le precedió. A su escuela teológica se le llama «neoortodoxia», «teología dialéctica» y «teología de la crisis». Se opuso tenazmente al nazismo. Subrayó la transcendencia y soberanía divinas por encima de todo esfuerzo humano, tanto teológico como político. Su principal obra es *Dogmática de la iglesia*.

Basilio de Cesarea (c.330–379). Obispo de esa ciudad, también conocido como «Basilio el Grande». Teólogo que se destacó por su defensa de la doctrina trinitaria, y sobre todo por su obra *Del Espíritu Santo*. Fundador del monaquismo oriental.

Buenaventura (c.1217–1274). Distinguido teólogo y místico franciscano, general y reorganizador de la orden franciscana. Rechazó el aristotelianismo extremo de los averroístas, subrayando la fe y la contemplación por encima de la razón, e insistiendo en la tradición agustiniana frente a las nuevas tendencias aristotélicas de su época.

Bultmann, Rudolf (1884–1976). Erudito alemán que sobre todo trabajó en los estudios del Nuevo Testamento. Muy impactado por la filosofía de Heidegger. Su principal propuesta fue la «desmitologización» del Nuevo Testamento para hacer su mensaje más accesible al ser humano moderno.

Calixto (?–c.223). Obispo de Roma desde aproximadamente el año 217 hasta su muerte. Hipólito lo acusaba de ser demasiado laxo al perdonar y readmitir a la comunión de la iglesia a quienes habían caído en fornicación.

Calvino, Juan (1509–1564). Reformador y teólogo francés que ayudó a organizar y dirigir el movimiento reformador en Ginebra. Fue el gran teólogo y sistematizador de la teología protestante, y

específicamente de la «tradición reformada» que se deriva de él. Su principal obra es *Institución de la religión cristiana*.

Cipriano (?–258). Obispo de Cartago en el Norte de África. Se destacó por sus tratados sobre la naturaleza de la iglesia y por sus controversias con el obispo de Roma sobre el rebautismo de los novacianos cismáticos (véase más abajo: Novaciano).

Clemente de Alejandría (c.150–c.215). Teólogo de esa ciudad que utilizó la filosofía platónica para su defensa y su interpretación de la fe cristiana. Se distinguió por su interpretación alegórica de las Escrituras.

Copérnico, Nicolás (1473–1543). Astrónomo que, contra lo que se suponía en su tiempo, propuso la teoría de un sistema solar cuyo centro era el Sol.

Darwin, Charles (1809–1882). Proponente de la teoría de la evolución acerca del origen de las especies. Al principio fue un hombre religioso, y promotor de las misiones cristianas. Empero con el correr del tiempo, y sobre todo en vista de las controversias suscitadas por sus obras, se fue inclinando hacia el agnosticismo.

Francisco de Asís (1181–1226). Fundador de la orden de los franciscanos. Se destacó por su insistencia en la pobreza voluntaria, su sencillez y su amor hacia todos.

Galileo (1564–1642). Astrónomo y matemático italiano. Su apoyo a las teorías de Copérnico le hicieron chocar con la Inquisición, que lo condenó a prisión.

Gregorio de Nisa (c.329–c.395). Obispo de esa pequeña ciudad, en lo que hoy es Turquía. Defensor de la doctrina trinitaria en las controversias que a la postre llevaron al Concilio de Constantinopla (381). Se le conoce sobre todo como teólogo místico.

Gregorio Nacianceno (329–389). Uno de los llamados «Grandes Capadocios» (junto a Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa). Junto a ellos defendió la fe nicena frente al arrianismo.

Hegel, G.W.F. (1770–1831). Filósofo alemán de la tradición idealista. Según él, la historia es el desarrollo de la Mente Universal, de tal modo que la historia revela esa Mente. Su impacto en la teología fue enorme, pues pareció haber organizado la realidad y la existencia toda en un solo sistema. (Fue contra ese «Sistema» que Kierkegaard escribió algunas de sus mejores obras.)

Hermas (siglo II). Autor cristiano que vivió en Roma a mediados del siglo segundo, y hermano del obispo de esa ciudad. Su obra, el *Pastor*, en la que cuenta algo de sus visiones, es la más extensa de entre los «Padres Apostólicos».

Hipólito (c.170–c.235). Eminente erudito, teólogo, mártir y líder en la iglesia romana, y el primer «antipapa» de que tenemos noticias. Su *Tradición apostólica* nos da importantes detalles acerca del culto en la iglesia romana en su tiempo. Chocó con Calixto por la cuestión de la restauración de los caídos.

Ignacio de Antioquía (c.35–c.107). Obispo de Antioquía de Siria que murió como mártir en Roma durante el reinado de Trajano (98–117). Se conservan siete cartas escritas por él, camino al martirio, que nos ofrecen un atisbo de la vida y la devoción de la época.

Ireneo (siglo II). Obispo de Lyon. Se destacó por sus escritos contra los gnósticos. Sus dos grandes obras son una de nuestras mejores fuentes para conocer la teología cristiana del siglo segundo.

Juan Escoto Erigena (c.810–c.880). El más distinguido filósofo del siglo 9. Trató de sistematizar la realidad toda en base a la tradición platónica y mística. Se le acusó de panteísmo.

Justino Mártir (c.100–165). Tras buscar la «verdadera filosofía» entre los filósofos paganos, se convirtió al cristianismo. Fue el principal de los apologistas cristianos del siglo segundo, y trató de mostrar la compatibilidad entre la filosofía pagana y la fe cristiana, en base a la doctrina del *logos*. Murió como mártir en Roma.

Kempis, Tomás à (c.1380–1471). Escritor místico y ascético que hizo gran impacto en los últimos años de la Edad Media a través de su libro *Imitación de Cristo*.

Kierkegaard, Soren (1813–1855). Escritor y teólogo danés cuya obra es una de las principales fuentes del existencialismo. Hombre de profunda religiosidad, escribió principalmente contra el racionalismo del «Sistema» hegeliano y contra el modo en que la iglesia danesa se ajustaba a los dictámenes de la sociedad.

Luis de León (1527–1591). Teólogo, filósofo, poeta y maestro español cuya carrera docente transcurrió principalmente en Salamanca. Quizás el más grande poeta lírico de España. Fue encarcelado y, a la postre, exonerado por la Inquisición.

Lutero, Martín (1483–1546). Reformador alemán. Anteriormente monje agustino, llegó al convencimiento de que la salvación es por fe, por la gracia de Dios, y no por obras o por méritos. Por ello protestó contra la venta de indulgencias. Transcurrió la mayor parte de su vida como profesor en la Universidad de Wittenberg.

Marción (siglo II). Propuso la teoría de un contraste absoluto entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, el uno vengativo, y el otro amante y perdonador. Según él, sólo Pablo entendió verdaderamente el evangelio de la gracia. Su Nuevo Testamento consistía en el Evangelio de Lucas y las cartas de Pablo, aunque quitándoles todo lo que hubiese en ellas de citas del Antiguo Testamento.

Melanchthon, Felipe (1497–1560). Compañero y seguidor de Lutero, cuya obra continuó tras la muerte del gran Reformador. Más moderado en sus palabras y actitudes que Lutero, aunque a veces esa misma moderación produjo controversias con los luteranos más estrictos.

Nestorio (?–c.452). Patriarca de Constantinopla, exponente de la cristología antioqueña, quien propuso distinguir entre las dos naturalezas de Cristo de tal modo que al parecer había en el

Salvador dos personas. El Concilio de Éfeso (431) rechazó sus doctrinas y le depuso.

Novaciano (mediados del siglo III). Presbítero romano que en el año 251 se apartó del resto de la iglesia en esa ciudad y dio origen al movimiento rigorista de los novacianos. Sus seguidores continuaron existiendo separadamente al menos hasta el siglo 5.

Orígenes (c.185–254). Prolífico autor de inspiración platónica, y seguidor de Clemente de Alejandría. Natural de esa ciudad, pasó la mayor parte de su vida en ella, hasta que se mudó a Cesarea en Palestina. Como Clemente, interpretaba la Biblia alegóricamente. Una de sus principales obras es la *Hexapla*, una Biblia con seis columnas paralelas en que se comparan diversas versiones. Sus teorías acerca de la divinidad prepararon el escenario para la controversia arriana, más de cincuenta años después de su muerte.

Platón (427–347 a.C.). Filósofo griego, discípulo e intérprete de Sócrates. Estableció la famosa «Academia» de Atenas, que continuó existiendo hasta el año 529 d.C., donde enseñó su filosofía. Sus teorías acerca de las «ideas» o «formas» universales, de las cuales las cosas particulares participan, influyeron mucho sobre el desarrollo de la teología cristiana.

Ritschl, Albrecht (1822–1889). Teólogo protestante alemán y líder de la teología liberal de su época. Subrayaba la vida moral como el centro mismo del cristianismo. El propósito de la revelación de Dios en Jesucristo es llamarnos a esa vida moral.

Spener, Philipp Jakob (1635–1705). Fundador del pietismo alemán. En su principal obra, *Deseos píos*, proponía la formación de grupos que llamaba «colegios de piedad», los cuales se dedicarían a cultivar la vida religiosa. El pietismo produjo un despertar en el celo misionero.

Teresa de Ávila (Santa Teresa, 1515–1582). Mística española, reformadora de la orden de los carmelitas y poetisa. La iglesia Católica Romana la considera «Doctora de la Iglesia».

Tertuliano (c.160–c.225). Probablemente natural de Cartago, en el Norte de África, donde pasó la mayor parte de su vida y donde al parecer fue abogado. Se convirtió ya mayor. Se le considera el «padre de la teología latina», pues creó buena parte del vocabulario teológico latino. Escribió en defensa del cristianismo frente a las persecuciones, y contra el gnosticismo y las doctrinas de Marción.

Tomás de Aquino (1225–1274). Filósofo y teólogo dominico. Respondió positivamente a la introducción del pensamiento aristotélico en Europa occidental, creando una síntesis entre ese pensamiento y la fe cristiana, el llamado «tomismo». Aunque al principio se le rechazó, a la postre su teología se impuso como la más influyente en toda la Iglesia Católica Romana. Su principal obra es *Suma teológica*. Fue declarado «Doctor de la Iglesia» en 1567.

Vicente de Lerins (?–c.449). Monje que se opuso a las «innovaciones» de San Agustín, insistiendo en la autoridad de la tradición y en la importancia del esfuerzo humano para la salvación.

Wesley, Juan (1703–1791). Fundador del movimiento metodista dentro de la Iglesia de Inglaterra, del cual surgieron las diversas iglesias metodistas, wesleyanas y «de santidad». Subrayó la importancia de una vida comprometida con el evangelio, de una experiencia personal con Cristo, del proceso de santificación, y del impacto social de la fe cristiana.

Zanchi, Jerónimo (1516–1590). Teólogo protestante italiano, profesor en Estrasburgo y en Heidelberg. Fue ardiente defensor de la más rígida predestinación, que defendió en su obra *La doctrina de la predestinación absoluta*.

Zwinglio, Ulrico (1484–1531). Reformador suizo, organizador y director de la reforma en Zurich. Fuertemente impactado por el humanismo, y su énfasis en el regreso a las fuentes, rechazó todo cuanto no se encontrase en la Biblia. Su interpretación de la presencia de Cristo en la eucaristía como simbólica, más bien que real, lo llevó a un fuerte desacuerdo con Lutero.

Una introducción y reseña sobre cómo pensar teológicamente y entender la esencia de las doctrinas cristianas

“Finalmente una introducción a la teología cristiana que tiene sentido en la claridad de su escritura, la persuasión de su presentación, y la apelante naturaleza con que sistematiza las doctrinas. Es un texto necesario para los estudiantes, el profesor principiante, y para los eruditos más maduros que pueden desear saber lo que han estado enseñando a través de los años. Como todas las sistemáticas, *Introducción a la Teología Cristiana* nos alienta a ser estudiantes constantes de la tradición cristiana. Este libro nos puede ayudar a profundizar nuestro conocimiento de los enunciados de la fe tanto como de la fe misma”.

—Dwight N. Hopkins
University of Chicago Divinity School

“Como historiadores del cristianismo, los autores de este libro ofrecen una introducción a las doctrinas cristianas tradicionales. Escrito en un estilo claro y directo, este libro presenta una reseña de las raíces, los contextos particulares, y los entendimientos doctrinales de temas como la teología, Dios, el ser humano, Jesucristo, la iglesia, y la esperanza. De una manera concisa describe los marcos tradicionales desde los que se han desarrollado las teologías contextuales contemporáneas”.

—María Pilar Aquino
Profesora asociada de Teología y Estudios Religiosos, University of San Diego



D'CRISTO

Comunidad 100% Cristiana

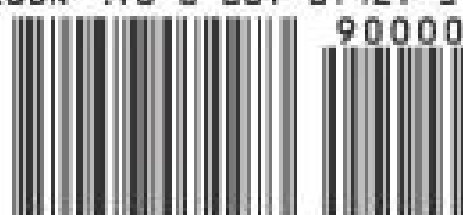
Este material está disponible gratuitamente, con la única finalidad de ofrecer lectura edificante a tod@s aquell@s herman@s que no tienen los medios económicos para adquirirlo. Si usted es alguien financieramente privilegiado, utilice este material para su evaluación, y, si le gusta, bendiga al autor, editores y librerías, con la compra del libro.

adoradordejesucristo@hotmail.com

Justo L. González es el bien conocido autor de varios libros en muchas áreas de los estudios teológicos, que incluyen la *Historia del Pensamiento Cristiano* (tres volúmenes) y *Una Historia Ilustrada del Cristianismo*.

Zaida Maldonado Pérez es profesora asistente de Teología en el Asbury Theological Seminary, en Orlando, Florida.

ISBN 978-0-687-07427-3



9 780687 074273

ABINGDON PRESS