

**BREVE
HISTORIA**
de las
**DOCTRINAS
CRISTIANAS**



Justo L. González

BREVE HISTORIA
de las
DOCTRINAS CRISTIANAS

**BREVE
HISTORIA**
de las
DOCTRINAS CRISTIANAS



Justo L. González

ABINGDON PRESS / *Nashville*

BREVE HISTORIA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

Derechos reservados © 2007 por Abingdon Press

Todos los derechos reservados.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro ya sea de manera electrónica, mecánica, fotostática, por grabación o en sistema de almacenaje y recuperación de información. Solamente se permitirá de acuerdo a las especificaciones de la ley de derechos de autor de 1976, o con permiso escrito del publicador. El permiso se debe solicitar por escrito a Abingdon Press, P.O. Box 801, 201 Eighth Avenue South, Nashville, TN 37202-0801, o por correo electrónico a: permissions@abingdonpress.com

Este libro fue impreso en papel sin ácido.

ISBN-13: 978-0-687-49090-5

A menos que se indique de otra manera, los textos bíblicos en este libro son tomados de la *Santa Biblia, Reina-Valera, Edición de Estudio*, derechos de autor © 1995 Sociedades Bíblicas Unidas. Usados con permiso. Todos los derechos reservados.

07 08 09 10 11 12 13 14 15 16—10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

HECHO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA

CONTENIDO



PREFACIO

INTRODUCCIÓN

1. ISRAEL, LA IGLESIA Y LA BIBLIA

2. LA CREACIÓN

3. LA CULTURA

4. DIOS

5. EL SER HUMANO

6. JESUCRISTO

7. LA IGLESIA

8. LOS SACRAMENTOS

9. LA SALVACIÓN

10. LA TRADICIÓN

11. EL ESPÍRITU DE ESPERANZA

PREFACIO



Ya he perdido la cuenta de cuántas veces he contado y vuelto a contar la historia del cristianismo y de sus doctrinas. Lo he realizado en libros, la he relatado en aulas universitarias y de seminarios, enseñado en la escuela dominical, ¡y hasta me la he vuelto a contar a mí mismo! Sin embargo, siempre encuentro algo nuevo cuando cuento esta historia otra vez. En parte, tal vez esa novedad se deba a algún descubrimiento reciente, a que la audiencia a la que me dirijo es diferente, a un énfasis distinto o una nueva perspectiva. Pero, sobre todo, la historia de la iglesia siempre me resulta nueva e inspiradora porque es mi propia historia. Cuando leo sobre los creyentes de tiempos pasados, sobre lo que dijeron e hicieron, con frecuencia alcanzo un entendimiento más profundo sobre quién soy, sobre lo que creo y sobre lo que hago.

En el caso específico de este libro, la novedad brota de mi interés en estudiar la relación que existe entre el culto y la creencia. Además, por la aventura que representa intentar resumir la historia de las doctrinas cristianas, pero sin que se pierdan sus rasgos principales. Con esta tarea de hacer un resumen, casi me siento como si estuviera presentando un amigo a otro. Sin embargo, como sucede en la realidad, el tiempo no alcanza y las descripciones han de ser breves. Puesto que no es posible expresar todo lo que quisiera decir sobre mi amigo, siempre permanece ese sentimiento de que no dije algo que debí haber dicho y siempre hay cierta frustración en la tarea misma. A pesar de ello, la empresa por sí misma ya tiene su recompensa porque, al considerar lo que debo decir acerca de mi amigo, también me veo forzado a considerar qué es lo importante en nuestra amistad. El resultado de todo esto es que la amistad misma se

enriquece. Así pues, aunque he hecho todo lo posible para que estas páginas sean útiles para el lector, la verdad es que en el hecho mismo de escribirlas ya he recibido mi recompensa.

Quisiera expresar una palabra de gratitud a Abingdon Press y a su editor de recursos profesionales, Robert Ratcliff, por sugerir que escribiera este libro. A Catherine, quien no solamente es mi esposa, sino también mi amiga y, sin lugar a dudas, sus muchas correcciones y sugerencias han mejorado este proyecto. A Ondina, hermana más que cuñada, quien ha transcrito estas páginas, y quien durante el proceso me ha señalado y librado de diversos errores. También agradezco a todos los testigos que vivieron la historia que ahora relato, y a todas las personas que la contaron antes que yo, porque sin ellas mi propia historia y mi propia labor no hubieran sido posibles.

Justo L. González

INTRODUCCIÓN



... no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios. 1 Juan 4:1

¿Serán buenas las doctrinas? ¿Serán acaso necesarias? En todo caso, ¿qué es una «doctrina»? ¿De dónde surgieron? Todas éstas preguntas son legítimas y los cristianos tienen derecho a plantearlas. Son buenas preguntas, porque tal parece que la principal función de las doctrinas es crear divisiones entre nosotros. Además, todos hemos conocido a creyentes sabios y santos que parecían no saber mucho de doctrina pero que, sin embargo, eran ejemplos vivos de la fe cristiana. ¿No será que la iglesia sencillamente ha complicado las cosas con todas esas doctrinas acerca de la autoridad de las Escrituras, de la creación, de Dios, de la Trinidad y otras más? ¿Qué valor podría tener todo eso? ¿Cómo es que tomaron forma las doctrinas?

Es cierto que se podría decir mucho acerca de cada uno de estos temas, y sería posible escribir—y de hecho se han escrito—libros enteros sobre algunos de ellos. Sin embargo, esto más bien podría ser otra manifestación del mismo problema: nuestra inclinación a complicar lo que en sí mismo es sencillo. Si existieran sospechas de que, al menos en parte, las doctrinas fueran una manera de ocultar la ignorancia y de reclamar una cierta autoridad debido a un supuesto conocimiento superior, esa sospecha no se podría disipar escribiendo gruesos volúmenes que pretendieran aclarar esos asuntos, porque en realidad solamente lo complicarían más. Si se nos pidiera hablar sobre un bosque, no sería muy útil describir cada árbol individualmente, y en realidad esto ocultaría nuestra

ignorancia acerca del bosque mismo.

Precisamente por eso este libro será tan sencillo como sea posible, pero sin sobre simplificar los asuntos. Esto es muy importante, no solamente porque las preguntas que hicimos al principio requieren respuestas claras, sino también porque al escribir estas páginas me pondré a prueba a mí mismo. ¿Estaré verdaderamente convencido de que las doctrinas son importantes? Si es así, entonces debería ser capaz de explicarlas de tal manera que cualquier creyente pudiera entenderlas. De hecho, me temo que si no pudiera explicar su importancia en términos relativamente inteligibles, esto podría ser una indicación de que yo mismo estoy perplejo ante ellas, que toda mi investigación y mis escritos acerca de los detalles y el desarrollo de las doctrinas no serían más que un intento para tratar de ocultar mi propia confusión.

Así pues, este libro no solamente servirá como una guía de estudio para otras personas, sino también como parte de mi propia jornada cristiana. Y me lanzo a esa jornada con una sola certeza: la de la fe. Como creyente, salgo a caminar (e invito a los lectores a salir conmigo), tal como lo hizo Abraham cuando salió de la tierra de sus antepasados: sin saber a ciencia cierta dónde terminará ese camino. Por otro lado, al igual que Abraham, estoy seguro de que, sin importar a donde nos conduzca Dios en esa jornada, será a una tierra de bendición.

¿Qué es una doctrina?

Como cualquier otra, esta palabra puede tener muchos significados. Puede referirse a la opinión que alguien tiene sobre un tema cualquiera, como cuando se habla sobre la «doctrina platónica del alma». También puede referirse a un principio que guía las acciones de una persona o de toda una nación, como al hablar de la «doctrina Monroe»*. Por otro lado, también puede tener connotaciones negativas, especialmente si consideramos algunas palabras derivadas como «adoctrinación» y «doctrinario». A pesar de todos estos sentidos y connotaciones, «doctrina» sencillamente quiere decir *enseñanza* o *instrucción*. Sin embargo, como cualquier enseñanza o instrucción, las doctrinas pueden ser buenas o malas, liberadoras o esclavizantes, dignificantes o humillantes.

En el contexto particular de este libro, consideraremos la *doctrina* como

mucho más que la opinión de una persona y, también, como mucho más que el mero proceso de enseñar o comunicar esa opinión. De hecho, la doctrina es la enseñanza oficial de un cuerpo (en este caso la iglesia) y que le da forma, coherencia y distinción. Todos los cuerpos sociales—implícita o explícitamente—tienen doctrinas, porque sin ellas serían como una masa amorfa sin identidad ni propósito.

Lo que complica el caso para nosotros es que la palabra *iglesia* también tiene varios niveles de significado. Por ejemplo, se puede referir a la iglesia luterana local del «Redentor» localizada en alguno de nuestros barrios, o se puede referir a toda una denominación como la Iglesia Metodista Unida, o la Iglesia Católico-Romana. Este término también se puede referir a todo el cuerpo de creyentes cristianos a través de todas las edades y en todo el mundo. Aunque no nos percatemos de ello, todas las iglesias tienen doctrinas en cada uno de los niveles que acabamos de mencionar. Es decir, la «Iglesia Luterana del Redentor» tiene sus propias perspectivas sobre la realidad y la mayor parte de ellas las comparte con otros luteranos, pero algunas otras son el resultado de su propia historia y contexto particular. La Iglesia Católico-Romana sostiene doctrinas como la asunción de María y la infalibilidad papal, mientras que la Iglesia Metodista Unida (y otras más) no las acepta. Por otro lado, al menos para la inmensa mayoría, también existen algunas doctrinas que la iglesia mantiene en todas partes. En este último sentido es que en este libro tomaremos las doctrinas.

Así pues, centraremos nuestra atención en las doctrinas que generalmente mantienen los cristianos en todos los lugares, más que en aquellas que los separan. Aunque en ocasiones tomaremos en cuenta las diferencias que existen entre los cristianos de diversas tradiciones, nuestro principal interés estará en lo que distingue a los cristianos del resto del mundo: en las doctrinas que le dan al cristianismo su forma a pesar de las diferencias que puedan existir entre las denominaciones. Además, con frecuencia las diferencias doctrinales—ya sea entre teólogos o denominaciones—no se deben ver como posiciones mutuamente excluyentes, sino más bien como una manera en que se le recuerda a toda la iglesia algo que de otra manera podría olvidar.

¿Cómo es que una perspectiva particular sobre algún tema se llega a convertir en *doctrina* de la iglesia? Algunas doctrinas (en realidad muy pocas de las que son aceptadas por toda la iglesia) fueron declaradas como tales por un cuerpo

oficial de la iglesia. La mayor parte de esas declaraciones oficiales se dieron durante los siglos cuarto y quinto d.C. Solamente después de que varios concilios de la iglesia las discutieron profundamente, e hicieron sus decisiones, fue que se convirtieron en algunas de las doctrinas que han sido más universalmente aceptadas por la iglesia. Esto lo trataremos más adelante.

Sin embargo, la mayoría de las doctrinas se convirtieron en enseñanza oficial de la iglesia al alcanzar un sencillo y muchas veces silencioso consenso. Como lo veremos más adelante, incluso la cuestión sobre cuáles eran los libros que se deberían incluir en el Nuevo Testamento, y cuáles no, se resolvió mediante el desarrollo de un lento consenso. No fue sino hasta el siglo dieciséis que un cuerpo oficial de una iglesia (en este caso el concilio católico-romano de Trento) hizo una lista de los libros y declaró que eran los oficiales del Nuevo Testamento. Sin embargo, y como lo veremos en el próximo capítulo, esta declaración no tuvo gran importancia. Y es que más de mil años atrás, mediante el desarrollo de un lento consenso, la iglesia ya había llegado a un acuerdo sobre los libros del Nuevo Testamento. Así pues, en realidad el concilio de Trento no estaba diciendo nada nuevo sobre ese asunto particular. Respecto al Antiguo Testamento, la historia es un poco más complicada, como lo veremos en el capítulo uno.

Es cierto que algunos principios básicos del cristianismo se han proclamado como doctrinas de la iglesia por la acción oficial de un cuerpo autorizado. Sin embargo, en la mayoría de los casos, un principio particular se ha convertido en doctrina de la iglesia, sencillamente cuando la iglesia lo ha reconocido como una consecuencia necesaria o como una expresión del evangelio por el cual vive.

Por otro lado, muchas de las doctrinas distintivas de alguna denominación han sido proclamadas como doctrinas oficiales por cuerpos autorizados en esas denominaciones. Por ejemplo, éste es el caso de la ascensión de María y la infalibilidad papal en la Iglesia Católico-Romana. En la tradición reformada o calvinista, los cánones de Dordrecht y la Confesión de Westminster tienen autoridad doctrinal. Lo mismo se puede decir sobre la Confesión de Augsburgo para los luteranos.

También es importante señalar que la principal fuente de la doctrina no es la especulación teológica, sino el culto de la iglesia. Con frecuencia los eruditos se refieren a este principio como *lex orandi est lex credendi*. Es decir, la regla del culto se convierte en la regla de la creencia. El racionalismo moderno nos ha

hecho creer que las ideas principalmente surgen del pensamiento puramente lógico y *objetivo*, cuando de hecho surgen de la vida y siempre son formadas por ella. Nuestra tendencia es creer que las doctrinas principalmente surgen del debate teológico, pero la verdad es que la mayoría de ellas son expresiones de lo que la iglesia ha venido experimentando y afirmando en su culto durante mucho tiempo. Por ejemplo, la iglesia había estado adorando a Jesucristo como Dios mucho tiempo antes de que surgieran los primeros debates sobre lo que eso significaba; la iglesia también había estado leyendo los evangelios en su culto mucho antes de que oficialmente se declararan como la Palabra de Dios. Incluso la iglesia había estado bautizando y participando de la Comunión siglos antes de que se desarrollara alguna doctrina sobre el significado del bautismo o la presencia de Cristo en la Comunión.

El debate teológico con frecuencia ocupa un lugar en el desarrollo de las doctrinas. La manera más común en que esto ocurre es cuando alguien propone una manera particular de entender algún aspecto de la fe cristiana, y otros responden declarando que lo propuesto no refleja el estilo de vida de la iglesia, especialmente tal como esa vida se expresa en su culto. Durante el debate que se da, y conforme se van aclarando los asuntos, la iglesia en general (ya sea por un consenso implícito o por una acción oficial) decide que una cierta perspectiva particular contradice o ignora algún aspecto esencial de la fe tal como la iglesia lo ha experimentado a lo largo de su vida y en su adoración. El resultado más común de esos debates es que se declara que un partido está equivocado (y con frecuencia se le da el título de «herético»), y la perspectiva del resto se declara como la posición oficial de la iglesia (como la doctrina).

Esto se puede entender mejor si lo comparamos con el caso de una iglesia local donde el púlpito siempre ha estado al centro de la plataforma. Con toda probabilidad, el púlpito fue puesto allí por diferentes razones. Algunas tal vez fueron meramente prácticas: cuando no había sistemas de amplificación para la voz, era más fácil escuchar el sermón si el púlpito estaba en el centro y no a un lado del santuario. Algunas otras pueden haber sido razones estéticas: el púlpito en el centro hacía ver más equilibrado el santuario. Otras sencillamente pueden haber sido asunto de tradición: quienes diseñaron la iglesia provenían de iglesias donde el púlpito había estado en el centro, y sencillamente copiaron lo que habían visto en otros lugares. Incluso algunas pueden haber sido teológicas: el púlpito en el centro afirma que el centro de la adoración es la predicación de la

Palabra de Dios. Ahora imaginemos que en ese momento, algunos miembros de la iglesia, o el pastor mismo, sugieren que el púlpito se coloque a un lado. También en este caso puede haber razones prácticas, estéticas y teológicas. Para justificar que el púlpito debe moverse, se argumenta que el centro del culto no es el púlpito, sino la mesa de la Comunión. Durante el debate, los argumentos estéticos, prácticos y teológicos se mezclan y prácticamente se vuelven indistinguibles. Lo que es más, los disgustos personales, las amistades y otras cuestiones ocultas también influyen en el asunto. Al final, un lado gana o se llega a un acuerdo que satisface a la mayoría de la feligresía. Algunas personas cuyas opiniones fueron rechazadas deciden aceptar la voluntad de la mayoría y acatar la decisión. Algunas otras, sin embargo, no aceptarán la decisión y continuarán tratando de cambiar el mobiliario insistiendo en que son los demás quienes están equivocados. Con el tiempo, lo más probable es que estos últimos abandonen la iglesia, si es que antes no han sido expulsados.

Algo similar, pero que trata cuestiones mucho más serias, es el proceso que por lo general lleva a la decisión de que una cierta perspectiva sea doctrina de la iglesia. Alguien ofrece una opinión, la solución a un problema teológico, o una nueva forma de adoración, y entonces esa propuesta provoca un debate, experimentación, intentos de negociación y propuestas de soluciones alternas. Cuando por fin se llega a un consenso, normalmente esto refleja lo que por mucho tiempo la iglesia ha creído y expresado en su culto y vida. Sin embargo, como resultado del debate, ahora ha surgido un nuevo consenso donde se afirma que ciertas perspectivas u opiniones niegan o amenazan un aspecto central de la fe cristiana. A esas alturas, y para evitar repetir la discusión indefinidamente, la conclusión a que se ha llegado después del debate se convierte en doctrina de la iglesia.

Es muy fácil menospreciar las doctrinas y pensar que quienes en el pasado trataron de definirlas solamente fueron fanáticos inquisidores o cazadores de herejes (aunque algunos sí lo fueron); o personas sencillas que estaban demasiado seguras de cosas que en realidad más bien eran inescrutables. Vivimos en un tiempo donde el principio de «vive y deja vivir, piensa y dejar pensar» es tan esencial, que llegamos a temer que cualquier declaración doctrinal pudiera estar invadiendo el derecho de los otros a tener sus propias opiniones. Es cierto que todavía hay cristianos que insisten en que se debe acatar cada detalle de la doctrina y estar en absoluto acuerdo con lo que ellos declaran que

es la fe verdadera (lo más probable es que usted tenga buenas razones para no querer ser como ellos o ellas). Por ejemplo, en este momento algunas denominaciones se están dividiendo porque hay personas que están insistiendo en una manera particular de leer e interpretar la Biblia, y declaran que no hay lugar en la iglesia para quienes piensen lo contrario. A pesar de ello, esto no debería llevarnos al otro extremo y considerar que realmente las doctrinas no son importantes. Y es que imagine que un domingo alguien llega a su iglesia, coloca una roca sobre la mesa de Comunión e invita a todos a adorar a esa roca bailando y orando a su alrededor. Sin importar qué tan abierto de mente sea, lo más probable es que usted rechazaría esa sugerencia diciendo que va en contra de sus convicciones y en contra del monoteísmo cristiano. Claramente, cosas como esas se salen de los límites. Ya sea que se les llame doctrinas o no, el hecho es que hay ciertas creencias y ciertas prácticas que para usted son importantes como creyente, y que también los son para la iglesia en general.

Quizá la mejor manera para entender la función apropiada de las doctrinas sea pensar en ellas como las líneas de «foul» en un campo de béisbol. No hay una regla que fuerce al jardinero en corto a estar a un lado de la segunda base, y al jugador de segunda al otro. No hay una regla que diga que se debe golpear la pelota hacia un área particular del campo. Mientras los jugadores permanezcan dentro de las líneas de «foul», todos tienen mucha libertad dentro del campo. Sin embargo, esas líneas establecen límites a su libertad. Es decir, hay ciertas áreas que están fuera de los límites. Puede golpear la pelota tan fuerte como quiera, pero si cae fuera de esas líneas, entonces la jugada no vale. Por otro lado, si alguien tratara de reglamentar exactamente en dónde se debe colocar cada jugador y hacia dónde se debe golpear la pelota, eso destruiría al juego. De la misma forma, tratar de jugar sin límites, sin líneas que marquen el área de juego, también destruiría el juego.

Cuando se entiende y emplea correctamente, la buena doctrina cristiana tiene un papel semejante. No limita la libertad de los creyentes para mantener opiniones diferentes, para explicar los asuntos de diversas maneras, o para enfatizar distintos elementos de la fe cristiana. Pero sí señala los límites más allá de los cuales estaríamos fuera del área que en general la iglesia considera que es su fe. Cuando se trata de la doctrina de una denominación específica, esto puede servir para enfatizar o proteger algo que puede ser valioso para toda la comunidad cristiana, pero que también es parte de la herencia de esa

denominación.

También podemos pensar en las doctrinas como un cercado que va a lo largo de una meseta que está al borde de varios precipicios. El cercado no nos dice dónde podemos pararnos, ni a dónde ir dentro del área de la meseta. El cercado simplemente nos advierte que, si pasamos de cierto punto, estaremos en peligro. Tal vez otros ya han caído en esos precipicios y es por eso que se construyó la cerca. En las páginas que siguen, al estudiar el desarrollo de las doctrinas cristianas identificaremos algunos de los precipicios de los que tratan de protegernos esas doctrinas y así las apreciaremos todavía más. No veremos a las doctrinas como límites que se imponen a nuestra libertad de opinión, sino más bien como advertencias y señales de peligro que otros han plantado por el camino.

El desarrollo de las doctrinas

¿Acaso las doctrinas evolucionan? Seguro que sí. De otra manera, el mismo título de este libro sería contradictorio, porque lo que no cambia no puede tener historia. Ante todo, las doctrinas cambian porque son humanas. Las doctrinas no son divinas; ni siquiera vienen de Dios, aunque es cierto que tratan sobre Dios y su voluntad. Pero esto tampoco quiere decir que carezcan de importancia o sean irrelevantes. Más bien son maneras en que—a través de las edades—la iglesia ha intentado aclarar lo que ha escuchado de parte de Dios sobre la naturaleza de Dios mismo y de cuál es su voluntad para la creación. Muchas veces nos gustaría que las doctrinas vinieran directamente del cielo, como descripciones infalibles e inalterables de Dios mismo. De hecho, uno de los errores más comunes en la vida de la iglesia—y por cierto uno muy costoso—ha sido confundir a la doctrina con Dios mismo; es decir, como si fuera posible contener a Dios dentro de una fórmula verbal (al igual que un vaso contiene un líquido). Esto se puede entender, porque una de las expresiones más comunes del pecado humano es nuestro deseo de controlar a Dios. Desearíamos tener a Dios en una botella para poder llevarlo en el bolsillo; o quisiéramos que Dios fuera como un genio atrapado en una lámpara mágica, que estuviera listo para cumplir nuestros deseos, siempre bajo nuestra voluntad y control. Esa es la esencia de la idolatría. La diferencia entre Dios y un ídolo no es que el ídolo sea

visible y Dios no. La diferencia es que Dios es un soberano al que nosotros estamos sometidos, mientras que un ídolo es un objeto que se somete a nuestra voluntad.

Entender esto es crucial, porque confundir las doctrinas sobre Dios con Dios mismo, es caer en la idolatría. La extendida tendencia a convertir las doctrinas en afirmaciones infalibles mediante las cuales describimos y circunscribimos a Dios, es la misma tendencia que lleva a otros a tomar un trozo de madera, colocarlo sobre un altar y decirle: «tú eres mi Dios». La persona que adora un pedazo de madera reconoce que la vida no está bajo el control humano; pero tampoco está dispuesta a dejar ese control en manos de un Dios soberano que es incontrolable. El profeta Isaías enfatiza fuertemente este punto al comentar sobre esos que: «Sacan oro de la bolsa y pesan plata con balanzas; contratan a un platero para que de ello haga un dios, y se postran y lo adoran. Luego se lo echan sobre los hombros, lo llevan y lo colocan en su lugar; allí se está, sin moverse de su sitio . . .» (Is 46:6-7). De la misma forma, cuando insistimos en que las doctrinas son descripciones de Dios totalmente fijas, exactas e infalibles, estamos reconociendo nuestra necesidad de depender de alguien o de algo más allá de nosotros mismos, aunque al mismo tiempo nos negamos a cederle el control a un Dios que nosotros no podemos controlar (y una vez más es como el genio en la lámpara mágica)! Así pues, tal como Isaías lo dice sobre el ídolo de oro, nosotros comenzamos a actuar como si nuestras idolatradas doctrinas descansaran sobre nuestros hombros, y nos convertimos en militantes «defensores de la fe», ¡como si la verdad de Dios necesita que alguien la defienda!

Otra razón por la que no nos gusta la noción de que las doctrinas evolucionan, es que con demasiada frecuencia hemos confundido las doctrinas con la fe. Dado que se nos ha dicho que creyendo de una manera particular es que se obtiene la salvación, entonces llegamos a la conclusión de que la salvación se logra creyendo ciertas doctrinas específicas. Por ejemplo, se dice que cuando Serveto fue quemado como hereje en Ginebra, en el último instante Guillermo Farrel (uno de los líderes de la reforma en esa ciudad) lo escuchó clamar: «Cristo, Hijo del Dios eterno, ten piedad de mí». Farrel entonces comentó que era una lástima que Serveto no hubiera dicho «Cristo, Hijo eterno de Dios, ten piedad de mí», pues así se hubiera salvado, cuando de hecho se había ido al infierno por su herejía. En cierto sentido, lo que Farrel señalaba era

importante. Después de largos debates, la iglesia había llegado a cierto consenso acerca de Cristo. La frase que Farrel sugería, en oposición a la de Serveto, expresaba ese consenso y por tanto era valiosa e importante. Pero, ¿verdaderamente creemos en un Dios cuyo amor se deja llevar por fórmulas doctrinales? ¿Acaso el amor de Dios se limita solamente a quienes piensan correctamente sobre lo divino? Aunque las doctrinas tienen una estrecha relación con la fe, y son expresión de la fe, la salvación no es mediante la doctrina: no por la doctrina de la Trinidad, la doctrina de la inerrancia de las Escrituras o de cualquier otra doctrina. Es cierto que las doctrinas se desarrollan, cambian y crecen, ¡pero el amor de Dios permanece para siempre!

Las doctrinas evolucionan de diferentes maneras y por distintas razones. Tal vez la manera más común es cuando se tiene que responder a un nuevo desafío. Al igual que nadie pone mucha atención en el mobiliario de la iglesia local hasta que alguien sugiere cambiar de sitio al púlpito, así también hay aspectos de las creencias cristianas que no se expresan (y ni siquiera se piensa sobre ellos), hasta que alguien sugiere algo que niega o desafía lo que hasta entonces se aceptaba de manera implícita. En las páginas que siguen veremos muchos casos así. La mayoría de los primeros concilios que hicieron declaraciones sobre la divinidad, o sobre la naturaleza de Cristo, estaban respondiendo al reto que presentaban opiniones divergentes. Algunas de esas opiniones quedaron incorporadas en la decisión final, mientras que otras fueron excluidas y declaradas como heréticas. Sin embargo, en esos casos el resultado fue que los asuntos, que por lo general hasta entonces no se habían expresado, una vez desafiados y aclarados se convirtieron en la doctrina oficial de la iglesia.

Otra forma en que nos damos cuenta que las doctrinas evolucionan, tiene que ver con el constante flujo del cristianismo en otras culturas, y con el cambio que ocurre en esas mismas culturas. El cristianismo surgió en Palestina, entre el judaísmo, así que los primeros cristianos—que fueron judíos como Jesús mismo—interpretaron su fe de acuerdo con su trasfondo judío. Sin embargo, muy pronto esa secta judía comenzó a extenderse entre judíos que estaban fuera de Palestina, es decir, entre los judíos de la diáspora (que en su mayoría eran helenistas). Así que estos se convirtieron en el puente con el cual el cristianismo comenzó a penetrar el mundo y la cultura helenista. Primero lo hicieron entre los helenistas que veían favorablemente al judaísmo (a quienes los mismos judíos llamaban «temerosos de Dios»), y ya después entre los gentiles paganos.

Cuando esto ocurría, el imperio romano estaba culturalmente dividido entre el occidente (donde se hablaba el latín), y el oriente (donde se hablaba el griego); y poco a poco esto resultó en diferentes perspectivas sobre el cristianismo dentro de esos territorios.

Cuando el cristianismo recién se había convertido en la religión principal del imperio, la porción occidental fue invadida por varios pueblos de origen germánico que tenían ideas muy distintas sobre la realidad, la manera de ordenar a la sociedad y otros asuntos. Así, el proceso de penetración continuó hasta el grado en que hoy día el cristianismo está presente en prácticamente toda cultura y nación del mundo. En cada una de esas culturas—tanto pasadas como presentes—el cristianismo ha echado raíces, se ha nutrido del suelo de esa cultura y así ha desarrollado un carácter particular. Aunque algunos han pensado que la doctrina debería permanecer intocable e inmutable por esos diversos contextos, el hecho es que desde el principio ha sido imposible separar el evangelio de la cultura (e incluso si eso fuera aconsejable, no puede ser). Y es que no existe una expresión del evangelio que carezca de la marca que su contexto cultural particular le ha impuesto, de tal manera que se pueda transferir de una cultura a otra sin ninguna variación.

Una prueba clara es el lenguaje y la traducción. Los lenguajes no son sistemas de símbolos equivalentes, es decir, que una palabra en un idioma tenga su equivalente exacto en otro. Esto incluso se puede ver en las palabras que al parecer son más concretas y sencillas. Por ejemplo, en inglés la palabra *table* puede ser un sustantivo que se refiere a un mueble, y en ese caso la palabra en español sería *mesa*. También se puede referir a una escala de multiplicar, y en ese caso la palabra en español sería *tabla*. Pero en el idioma inglés, esa palabra también puede ser usada como verbo, como cuando una asamblea decide no discutir un asunto, que en español sería *prorrogar*, o *aplazar*, o «dejar sobre el tapete». Esto significa que los traductores constantemente tienen que estar eligiendo las palabras con base en lo que entienden que dice el texto. Esas elecciones van a determinar lo que entenderán los nuevos lectores. Por ejemplo, respecto a la doctrina de Dios, en todas las culturas e idiomas donde el cristianismo ha penetrado ya existía alguna idea de la divinidad. Incluso algunas tenían varias palabras que expresaba diferentes aspectos de lo divino. Así pues, cuando los cristianos tenían que escoger entre esos términos, eso resultaba en un reto similar al que hemos discutido cuando hablamos de la gente que estaba

«tratando de mover el púlpito en la iglesia». En la China, por ejemplo, los misioneros católicos romanos del siglo diecisiete encontraron dos posibles formas de traducir el nombre de Dios, cada una con sus propias connotaciones. Los jesuitas escogieron una y los dominicos otra. El debate que resultó llegó hasta Roma, que se vio obligada a hacer una decisión. Ese proceso tuvo un efecto sobre la manera en que la gente comenzó a hablar sobre Dios en la China, ¡pero también en Roma!

Algunas veces el cambio no ocurre por cruzar fronteras culturales, sino por la evolución de las mismas culturas donde el cristianismo se ha establecido. Por ejemplo, en el siglo trece hubo un gran cambio en la cultura de Europa occidental cuando comenzó a regresar la economía monetaria (que por algún tiempo había desaparecido en favor de una economía de trueque). En ese entonces se desarrolló una nueva clase mercantil, las universidades y ciudades crecieron, y se importaron nuevas ideas filosóficas de la España musulmana y de Sicilia. En esa sociedad en transformación, muchas de las afirmaciones doctrinales tradicionales fueron desafiadas. El resultado fue una serie de nuevos entendimientos sobre la creación, la revelación y la práctica de la pobreza voluntaria. En los siglos diecinueve y veinte, la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies llevó a debates acerca de la doctrina de la creación, que antes hubieran sido inconcebibles. El desarrollo de la tecnología moderna, y su innegable poder para afectar la naturaleza de formas antes insospechadas, ha llevado a serias discusiones entre los cristianos sobre la ecología y su relación con las doctrinas cristianas de la creación y la escatología (la doctrina sobre los últimos tiempos). Hoy día, muchos dicen que la modernidad ha llegado a su fin y que estamos entrando en la era de la post-modernidad. Si es así—y como de hecho ya está sucediendo—entonces debemos esperar que las declaraciones teológicas tradicionales sean desafiadas. No sabemos cuál será el resultado. Pero de lo que sí podemos estar ciertos es que, conforme la cultura y la sociedad evolucionen, también evolucionarán las declaraciones doctrinales.

Algunas veces este desarrollo es tan lento que pasa desapercibido. Por ejemplo, más adelante veremos que durante la Edad Media la preocupación respecto a la salvación y las buenas relaciones con Dios llevó al desarrollo de un complicado sistema penitencial. Por ello, muchas personas llegaron a creer que la salvación era algo que se alcanzaba por las propias buenas obras, y no algo que se daba libremente por el amor de Dios. En buena medida, la reforma del

siglo dieciséis fue un intento para contrarrestar esas y otras opiniones porque, según los reformadores, esos eran cambios indebidos tanto en la doctrina como en la práctica cristiana. Por otro lado, sus opositores sostuvieron que solamente eran la continuación de lo que la iglesia siempre había hecho y enseñado.

Ahora bien, esos cambios imperceptibles constantemente están ocurriendo a nuestro alrededor y no solamente pertenecen a tiempos pasados. Así pues, mientras más cerca estén de nosotros, y mientras más arraigados estén en nuestra cultura y nuestra manera de entender la vida y la sociedad, será más difícil que los percibamos. Un caso evidente es que, durante los últimos dos o tres siglos, el protestantismo occidental se ha convertido en un reflejo de los valores de la sociedad en que vive. Por ejemplo, tomemos el asunto de la riqueza y la pobreza. En el pasado—y se sigue haciendo así en algunas tradiciones—cuando se nombraba a una iglesia en honor de una persona, por lo general esas personas se habían distinguido por su servicio a los necesitados y su pobreza voluntaria: San Agustín, San Francisco, Santa Clara o San Ignacio. Hoy, en algunas de nuestras denominaciones, cuando se nombra una iglesia en honor de una persona, con mucha frecuencia esas personas se han distinguido por haber acumulado riqueza y por las contribuciones que han dado para la construcción del edificio. Esto refleja el cambio de actitud de muchos cristianos respecto a la riqueza, un cambio que refleja tanto los valores de nuestra sociedad que ya casi no lo notamos.

En pocas palabras, sea que nos guste o no, el hecho es que las doctrinas evolucionan. Y continuarán evolucionando mientras sean realidades vivas y expresiones de una fe viva. Si dejaran de evolucionar, ya no serían algo vivo, y se habrían convertido en reliquias de una fe que probablemente también esté muerta o agonizante.

La continuidad de la doctrina

Tras haber dicho todo lo anterior, también es importante presentar la otra cara de la moneda: la continuidad de la doctrina. En las siguientes páginas será notorio que, al mismo tiempo que las doctrinas evolucionan, también hay cierta continuidad en esa evolución. Las doctrinas no son declaraciones o sugerencias caprichosas que alguien hace sin razón alguna, ni para tratar de poner al

cristianismo «a la moda». Precisamente porque algunas de las doctrinas más importantes del cristianismo se han establecido mediante un proceso de consenso que ha tomado mucho tiempo, esas doctrinas han probado ser resistentes a los fugaces cambios de la moda sin importar qué tan exitosos estos puedan ser en ese momento. Por ejemplo, en el siglo diecinueve algunos teólogos protestantes liberales hicieron diferentes intentos para redefinir la particularidad de Jesús en términos que fueran más aceptables a los tiempos modernos. Sin embargo, eso también cambiaba radicalmente lo que durante mucho tiempo la iglesia había considerado que era esa particularidad. Durante un tiempo, algunos de esos intentos tuvieron tal éxito que sus proponentes dijeron que la cristología tradicional ya era asunto del pasado. Sin embargo, con el correr del tiempo esas propuestas se han ido desvaneciendo. Es cierto que hicieron contribuciones importantes al entendimiento de la cristología tradicional, pero no la reemplazaron.

Quizá la manera más adecuada para entender la continuidad de las doctrinas durante su proceso de desarrollo, sea pensar sobre nosotros mismos y nuestra propia continuidad. Por ejemplo, a través de los casi setenta años que tengo de vida, he cambiado bastante y lo mismo ha ocurrido con todos mis amigos. De joven, me gustaba montar a caballo o remar en canoa. Hoy prefiero un buen libro o un viaje cómodo. De niño, era delgadísimo y mis padres siempre estaban buscando la manera de hacerme aumentar de peso. Hoy, debo estar cuidado lo que como e incluso me gustaría perder algunos kilos. Día a día, casi sin darme cuenta, he ido cambiando. Algunos de esos cambios han sido tan dramáticos que casi les puedo poner fecha: cambios de perspectiva, de carrera, de valores. Otros han sido constantes y casi imperceptibles. Por ejemplo, si me veo en el espejo y también en una fotografía de mi juventud, se me hace muy difícil creer que seamos la misma persona. Sin embargo, ¡sigo siendo yo! Hay una cierta continuidad. El joven travieso que fui y arrojaba piedras, todavía existe . . . aunque ya no lanzo piedras a mis amigos, y mis travesuras han tomado una nueva dirección.

De la misma forma, y aunque sí evolucionan, cuando esa evolución es apropiada, las doctrinas mantienen su identidad. El hecho de que las doctrinas evolucionen no es razón suficiente para afirmar que su forma anterior fue falsa o que su nueva forma sea una distorsión. Yo no creo ser una distorsión de quien fui antes, ni que ahora sea menos de lo que fui en aquel entonces (¡aunque en el

pasado fui menos de lo que soy ahora!). Sencillamente he crecido, madurado, envejecido y he sido formado por las cambiantes circunstancias. De la misma forma, una doctrina puede crecer, clarificarse, reflejar las cambiantes circunstancias y, a pesar de ello, seguir reteniendo su identidad.

Una gran parte de esa continuidad se deriva de la continuidad de la vida de la iglesia misma. La iglesia ha pasado por muchos cambios y ha tomado diversas formas durante el curso de casi veinte siglos de existencia. La iglesia ha sido perseguida, y también, en tiempos menos gloriosos, ha perseguido a los demás. Al mismo tiempo, o en diferentes ocasiones, la iglesia ha sido una pequeña minoría o una mayoría dominante; ha sido un pequeño grupo en medio de una cultura ajena o una fuerza transformadora de la cultura; ha sido un pueblo peregrino o refugio para los extranjeros; ha sido un instrumento de los poderosos o un aliado de los débiles; ha sido una fuerza que ha promovido el cambio o una institución que se ha opuesto a él. A pesar de esos cambios y sus diversas configuraciones, podemos seguir viendo la continuidad en la vida de la iglesia. La fe que ahora sostenemos y amamos nos ha llegado por las luchas de los mártires que murieron por su fe, por monjes anónimos que copiaron los manuscritos de la Biblia, por madres que enseñaron a sus hijos, por misioneros y predicadores que arriesgaron la vida por ella. Es esa línea ininterrumpida de creyentes—grandes y pequeños, sabios y necios, débiles y fuertes, de personas que creyeron, adoraron, sirvieron, soñaron, dudaron y lucharon dentro de la iglesia—que ahora nosotros continuamos y de la que han surgido y evolucionado las doctrinas.

Así pues, de la misma manera en que la iglesia es nuestra (aunque tengamos alguna dificultad con mucho de lo que sucede en ella), las doctrinas también son nuestras (aunque tengamos dificultades con algunas de ellas). Y de la misma manera en que tenemos la responsabilidad de hacer nuestra a la iglesia a tal grado que podamos servirla y criticarla cuando sea necesario, así también se nos llama a estudiar sus doctrinas de tal forma que podamos afirmarlas y buscar su reforma cuando sea necesario.

Los capítulos que siguen

En un estudio como éste siempre es posible organizar el material de dos

maneras diferentes. La primera de ellas es cronológica. Para seguir este tipo de esquema, sería necesario dividir la historia del cristianismo en varios períodos. Si lo hiciéramos así, primero tendríamos que discutir las diversas doctrinas cristianas dentro de un período particular (por ejemplo, hasta antes del tiempo de Constantino), luego pasaríamos a otro período y así sucesivamente. La segunda opción sería organizar el material de manera temática. En este caso sencillamente seguiríamos el orden más o menos tradicional de los temas teológicos, así que habría un capítulo sobre la revelación, otro sobre Dios, otro sobre la creación y así sucesivamente. Y en cada uno de esos capítulos seguiríamos el desarrollo de esa doctrina particular desde los tiempos más tempranos hasta el presente. Cada uno de estos métodos tiene sus ventajas y desventajas, y lo cierto es que resulta imposible ceñirse a uno de ellos sin que de alguna manera caigamos en el otro.

La manera en que he decidido acercarme al desarrollo de las doctrinas es una combinación de los dos métodos mencionados. Se basa sobre el hecho de que en diferentes tiempos los temas teológicos que han sido el centro de atención y discusión fueron diversos. Por ejemplo, aunque es posible encontrar discusiones acerca de la Trinidad tanto antes como después del siglo cuarto, fue en este siglo que esa doctrina específica surgió como tema principal en el debate teológico. En ese siglo también se tomaron las decisiones que marcaron buena parte del desarrollo posterior de la doctrina trinitaria. De igual manera, aunque la cristología siempre ha sido—y seguirá siendo—tema central de toda discusión teológica, fue en el siglo quinto que se convirtió en el centro de atención y cuando se tomaron decisiones que desde ese entonces señalarían los límites de la creencia cristológica.

Tomando todo esto en cuenta, los capítulos de esta obra se han organizado de tal forma que cada uno se ocupa de un tema doctrinal particular (las Escrituras, Dios, la creación, la humanidad, la cristología) y en cada uno de ellos se bosqueja el desarrollo histórico de esa doctrina de la iglesia. Pero también está organizado de tal forma que aproximadamente los diferentes capítulos siguen el orden cronológico en que aparecieron esos temas doctrinales y se convirtieron en el tema central de la discusión teológica. Por ejemplo, el capítulo acerca de Dios y de la Trinidad principalmente tiene que ver con discusiones que tuvieron lugar en el siglo cuarto y aparece antes del capítulo sobre la doctrina de Cristo, que fue el tema principal de debate durante el siglo

quinto.

Quizá una imagen pueda ayudar a explicarlo mejor. Imagine que cada uno de los capítulos que siguen es una carretera. A lo largo de ella el tráfico fluye a un paso más o menos regular. Conforme avanza por la carretera, apenas piensa en el tráfico. Sin embargo, en cualquier carretera hay algunos lugares donde el tránsito se congestiona. Es posible que se deba a diferentes factores: varias carreteras confluyen en un punto, hay un cruce particularmente complicado, una abrupta subida o algo parecido. Si pensamos en cada tema teológico como una carretera en la que el tránsito fluye a través de los siglos, el lugar donde el tránsito se congestiona es el momento particular en que esa doctrina dominó la discusión teológica, o cuando el debate sobre ella arrojó decisiones que desde ese entonces marcaron la historia de la teología cristiana. En algunas carreteras, el tráfico se congestionará antes que en otras. Por ejemplo, la iglesia debatió el tema de la Trinidad antes de discutir si la salvación era por la fe o por las obras. En las páginas que siguen, las carreteras donde el tráfico se congestionó en fecha más temprana—los temas que más se debatieron al principio—aparecerán primero y luego vendrán capítulos sobre los temas que se debatieron más tarde. Sin embargo, cada capítulo bosquejará el desarrollo de los temas que se están tratando a través de toda la historia del cristianismo. Por ejemplo, aunque el capítulo sobre cristología se concentra en los debates del siglo quinto, también sigue esos debates a través del tiempo. Dado que cada capítulo resume toda la historia, cada uno concluye con algunas observaciones acerca de la importancia que para el día de hoy tienen los temas que se debatieron en aquel entonces.

Este bosquejo sería bastante sencillo, de no ser porque algunas carreteras se congestionan en más de un punto. Por ejemplo, el lugar de la tradición en el pensamiento y vida cristiana fue un importante tema de discusión en el segundo siglo, pero también en el dieciséis; y el papel y participación del ser humano en el proceso total de la redención se ha discutido acaloradamente en diferentes épocas. En esos casos he tomado decisiones que, aunque de alguna manera son arbitrarias, se basan en mi percepción sobre la mejor manera de presentar el argumento clara y brevemente. Confío en que los lectores me disculparán si en algunos puntos fallo para dejarlo todo suficientemente claro al seguir este bosquejo.

Una última palabra

Este libro ha sido escrito por un creyente y va dirigido a otros creyentes. Aunque a veces tendemos a actuar como si la teología fuera una cuestión puramente intelectual, para los creyentes es mucho más que eso. Es parte de nuestro intento para practicar y demostrar que amamos a Dios con toda nuestra mente. Aunque su contenido pueda ser correcto, la teología fracasa si no es un himno de alabanza a Dios, una admisión de nuestro propio pecado y un gozoso reconocimiento del poder y la gracia de Dios. Cuando uno escribe teología, tiene la incómoda pero feliz sensación de que Aquél acerca de quien uno escribe está mirando por encima de nuestro hombro; que no solamente nos dirigimos al lector, sino también al Autor invisible que escribe cada línea de la vida y la historia. Pero también escribimos con la esperanza y consuelo de que el creyente no leerá solo, sino que lo hará en la presencia y para el servicio de Aquél acerca de quien uno escribe. Así pues, las siguientes líneas son una invitación a compartir y expresar el mismo gozo y alabanza con que fueron escritas. ¡Que así sea!

* Es la «doctrina» mediante la cual los Estados Unidos establecieron la política de no permitir a las potencias europeas interferir en el Continente Americano.

ISRAEL, LA IGLESIA Y LA BIBLIA



... sino que en la ley de Jehová está su delicia y en su ley medita de día y de noche. Salmo 1:2

Las raíces judías del cristianismo

Al leer el Nuevo Testamento resulta claro que uno de los asuntos que la iglesia tuvo que enfrentar fue el de su relación con Israel y con las eternas promesas hechas a Abraham y sus descendientes. Según el testimonio de los evangelios, incluso durante su vida hubo quien asoció a Jesús con Elías, con Juan el Bautista o con uno de los profetas (Mt 16:14; Mc 6:15; 8:28; Lc 8:9, 19). En sus enseñanzas, Jesús se refirió repetida y constantemente a los textos sagrados de Israel. Lo mismo fue cierto de sus primeros seguidores y de todos los escritores del Nuevo Testamento. Incluso Pablo—el «apóstol a los gentiles», que por lo general comenzaba su misión hablando en la sinagoga de cada ciudad a la que llegaba—en su predicación constantemente citaba la Biblia hebrea; aunque es cierto que siguió la traducción griega que ya existía y, según Hechos, su predicación fue sobre «la esperanza de Israel» (Hch 28:20).

Según los evangelios, algunos de los líderes religiosos de Israel creyeron ver en Jesús un peligro para su nación y su religión. Para prevenir esto, lo

entregaron a las autoridades romanas para que fuera crucificado. Cuando los discípulos de Jesús comenzaron a predicar—después de los acontecimientos de Semana Santa y Pentecostés—tuvieron que enfrentarse a la oposición de muchos miembros del concilio judío, quienes les ordenaron abandonar esas actividades y los castigaron cuando se negaron a obedecer.

Conforme el cristianismo se fue extendiendo por el mundo gentil, muchos de sus primeros conversos fueron judíos, además de otras personas a quienes los judíos llamaron «temerosos de Dios» (quienes creían en el Dios de Israel y que seguían la mayoría de las enseñanzas morales de las escrituras hebreas, pero que todavía no estaban listos para aceptar la circuncisión, ni seguir todas las leyes rituales y las dietas de los judíos). Tradicionalmente, cuando esos temerosos de Dios decidían hacerse judíos, solamente se les aceptaba como miembros del pueblo de Israel a través de una serie de actos que incluían un rito bautismal. Una vez realizado, se les consideraba «prosélitos». Sin embargo, a estas personas temerosas de Dios la predicación cristiana les ofreció una nueva opción. Ahora podían unirse a la iglesia a través de un proceso que también culminaba en un rito bautismal, pero dentro de esa comunidad podían adorar al Dios de Israel sin tener que someterse a las prácticas rituales judías que antes se habían interpuesto en su camino. A tal grado tantos judíos aceptaron la predicación cristiana—a Jesús como el Mesías prometido—que, por varias décadas, una buena parte de los miembros de la iglesia fue de origen judío. Algunos vieron al cristianismo como una nueva forma del judaísmo que parecía hacer más accesible la vida religiosa en medio de una sociedad donde los judíos ortodoxos temían mancharse por su contacto con los inmundos gentiles. Desde esta perspectiva, el cristianismo parecía ser una forma menos estricta del judaísmo. Sin embargo, esta era la continuación de una tendencia que ya había aparecido bastante tiempo antes entre el pueblo judío. Incluso antes del advenimiento del cristianismo hubo judíos que estaban buscando maneras de construir puentes entre su tradición hebrea y la sociedad y cultura helenistas. Para esos judíos, y no solo para los temerosos de Dios, el cristianismo parecía ser una atractiva alternativa.

Debido a esto surgió un espíritu de competencia y sospecha entre los cristianos y los judíos. Una competencia que por lo general se centró en la cuestión de quién interpretaba las Escrituras correctamente. Los cristianos reclamaron para sí la Biblia hebrea y acusaron al judaísmo de interpretar mal sus

propias Escrituras. Insistieron en que había profecías en la Biblia hebrea que apuntaban a Jesús. Incluso, entre los cristianos pronto comenzaron a circular listas de «testimonios»: pasajes de los profetas y de los otros libros sagrados de los judíos que, según los polemistas cristianos, predecían la llegada de Jesús y muchos de los acontecimientos de su vida. En el fragor de la competencia y la controversia, los cristianos comenzaron a culpar a los judíos en general por la muerte de Jesús, y no, como en realidad fue el caso, únicamente a la cúpula religiosa de Jerusalén. Culpar a los judíos por la muerte de Jesús tuvo el doble papel de ser un instrumento útil para los cristianos en su polémica contra los judíos y, al mismo tiempo, les permitió dejar a un lado el hecho de que Jesús había sido ejecutado como un criminal subversivo por el poderoso imperio romano.

Durante esa polémica y competencia, el judaísmo también se hizo más rígido en su oposición al cristianismo, particularmente después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., que los dejó sin templo e identidad territorial. Hasta ese entonces, el judaísmo había sido la religión de un pueblo que tenía una tierra y un antiguo centro de culto. Así pues, se vio en la necesidad de definirse a sí mismo de una manera que no incluyera el templo ni la tierra, además de competir por un lugar dentro de la multitud de religiones que circulaban en el mundo grecorromano. En esa competencia, su rival más serio fue el cristianismo, precisamente porque éste tenía raíces judías y reclamaba para sí buena parte de la tradición religiosa de Israel. El resultado fue un nuevo despertar del judaísmo cuyo centro fue Jamnia (hoy Yavneh, en Israel), donde algunos eruditos judíos se dedicaron al estudio y también a polemizar contra los cristianos. En el año 90 d.C., los rabinos reunidos en Jamnia hicieron una lista de libros oficiales (el *canon*) de las Escrituras hebreas. Todavía se debate si lo hecho en Jamnia fue sencillamente una confirmación de aquello que los judíos habían creído por largo tiempo, o hasta dónde solamente fue una reacción en contra del cristianismo y su propaganda. En todo caso, el canon de Jamnia excluyó muchos de los libros más recientes que, por varias razones, también fueron algunos de los más citados entre los cristianos.

Hoy se nos hace difícil entender los debates y controversias que todo esto provocó. Por largos siglos el cristianismo y el judaísmo han sido religiones con una identidad bastante clara, a pesar de que hayan existido diferentes escuelas, tendencias y grupos dentro de cada una de ellas. Durante buena parte de ese

tiempo los cristianos ejercieron el poder político y social, y frecuentemente lo utilizaron para suprimir al judaísmo, para abusar a sus seguidores, y hasta para perseguirlos y matarlos. Sin embargo, la situación fue muy diferente durante los primeros siglos de la era cristiana, porque tanto el cristianismo como el judaísmo estaban tomando forma: el cristianismo por ser una nueva expresión religiosa, y el judaísmo porque estaba aprendiendo a vivir bajo nuevas circunstancias (ya sin tierra y sin templo). Así pues, ni el judaísmo ni el cristianismo eran exactamente lo que son hoy. Y por largo tiempo hubo duda sobre cual sería el resultado final de esa competencia.

La Biblia hebrea

Al igual que Jesús, los primeros cristianos fueron judíos, y no creyeron ser parte de una nueva religión. Estuvieron convencidos de que las buenas nuevas—el *evangelio*—eran que en Jesús y su resurrección se habían cumplido las antiguas promesas hechas a Israel. En otras palabras, que con ello se cumplía «la esperanza de Israel». Tal como el libro de los Hechos cuenta la historia, al principio los cristianos ni siquiera pensaron que el evangelio fuera un mensaje de esperanza para toda la humanidad. Solamente después de pasar por algunas experiencias extraordinarias fue que decidieron que esas buenas nuevas también eran para los gentiles. A pesar de esto, basta con leer las epístolas de Pablo para darse cuenta de que las buenas nuevas para los gentiles consistían en que por la fe ellos también eran invitados a convertirse en hijos y herederos de Abraham. Tal como lo diría Karl Barth en el siglo veinte: que los gentiles podían convertirse en «judíos honorarios».

Como judíos—sin importar que lo fueran por descendencia biológica o por adopción mediante la fe—los cristianos tuvieron una Biblia, la Biblia hebrea. Esta Biblia fue la que leyeron al reunirse para adorar a Dios, para tratar de discernir su voluntad y el significado de los acontecimientos de que habían sido testigos: la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. En el libro de los Hechos tenemos varios ejemplos sobre cómo Pablo—y otros cristianos—utilizó las Escrituras hebreas para decir a los otros judíos en las sinagogas que Jesús era el cumplimiento de las promesas hechas a Abraham, y para invitarlos a creer en él. Así pues, la primera Biblia cristiana fue la Biblia judía. Fue la que usaron

para enseñar, la que usaron en las controversias y la que usaron en el culto. Al parecer, ni siquiera soñaron con añadirle otros libros a las Escrituras hebreas.

Sin embargo, conforme la primera generación de testigos fue desapareciendo, los cristianos sintieron la necesidad de tener algún medio de instrucción que preservara las enseñanzas de aquellos primeros testigos. Ya no bastaba con leer los libros de los profetas o la ley de Moisés en la iglesia, también se hacía necesario leer materiales que trataran más directamente sobre Jesús y los deberes y creencias cristianas. De cierta manera las cartas de Pablo trataron de llenar esa necesidad. Dado que no podía estar presente en todas las iglesias que había fundado, entonces les escribió. Sus cartas—con la excepción de su nota personal a Filemón—fueron escritas para que se leyeran en voz alta a toda la congregación. Esas cartas fueron para instrucción, admonición, reto, inspiración, algunas veces para recolectar dinero y fueron dirigidas a iglesias específicas con necesidades específicas. Aunque no conocía a la mayoría de los miembros, Pablo incluso se atrevió a escribir una larga carta a los cristianos en Roma. Al parecer lo hizo preparando el camino para la visita que tenía planeada a esa ciudad, pero el poder y discernimiento de esa carta fue tal que se siguió leyendo en la iglesia mucho tiempo después de la muerte de Pablo. De hecho, el impacto de las cartas de Pablo provocó que muchas iglesias las copiaran y las compartieran entre sí, e incluso que las leyeran en los cultos y las usaran paralelamente a la Biblia hebrea como materiales de instrucción. Casi al final del siglo primero, cuando estuvo exiliado en Patmos, Juan «el teólogo» escribió un libro—Apocalipsis—dirigido a iglesias en la provincia romana de Asia. Pero muy pronto comenzó a circular entre otras iglesias de la región, y con el tiempo fue copiado, vuelto a copiar y leído en todas las iglesias.

Pablo y Juan de Patmos escribieron para ocasiones específicas y, por lo tanto, no escribieron sobre toda la vida y enseñanzas de Jesús. Ellos todavía estaban vivos cuando algunas personas comenzaron a sentir la necesidad de documentos que se pudieran leer en la iglesia. Necesitaban documentos que presentaran toda la vida de Jesús y sus enseñanzas, y que se concretaron en lo que ahora llamamos *evangelios*. La mayoría de los eruditos están de acuerdo en que el primero fue el de Marcos, al que poco después le siguieron Mateo y Lucas, y al final el evangelio de Juan.

Cuando estos libros se comenzaron a leer en la iglesia, los cristianos no debatieron si eran «Palabra de Dios» o no, o si eran inspirados. Al principio,

parece que ni siquiera consideraron el asunto de su relativa autoridad en comparación con los libros de la Biblia hebrea. Simplemente los consideraron valiosos para su culto, en especial para esa parte del culto que principalmente consistía en la lectura y exposición de las Escrituras. Más o menos como a la mitad del segundo siglo, el escritor cristiano Justino Mártir dijo que los creyentes se reunían «en el día que comúnmente es llamado del sol», y que leían «según el tiempo lo permite, las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas»¹. Así pues, y al parecer sin mucho debate, fue en el contexto del culto que las «memorias de los apóstoles»—o tal vez los evangelios, o los evangelios junto con algunas de las epístolas—comenzaron a igualarse en autoridad con los profetas.

El reto de Marción

Más o menos por la misma época en que Justino escribió las palabras ya citadas, se suscitó una controversia sobre la autoridad y valor de las Escrituras hebreas. En parte, esa controversia se debió a que algunos cristianos intentaron rechazar todo lo que fuese de origen judío.

Algunos creyentes cristianos se opusieron de tal forma al judaísmo que llegaron al extremo de intentar romper toda conexión entre su fe y la religión de Israel. Por ejemplo, aunque fue una secta muy poco conocida, los *ofitas* (seguidores de la serpiente), decían que el verdadero héroe en el huerto del Edén había sido la serpiente porque intentó liberar a los humanos del poder tiránico del Dios de los judíos. Los *caininitas*, tuvieron opiniones semejantes, aunque para ellos Caín fue el gran héroe. No está completamente claro hasta qué punto esas sectas hicieron uso de algunas de las doctrinas cristianas. En todo caso, Marción fue el más famoso y el más influyente de entre los cristianos que intentaron desconectarse de todo lo que se relacionara con la fe de Israel.

Marción nació en la ciudad de Sinope, en el Mar Negro, y fue hijo del obispo cristiano de esa ciudad. Aunque se sabe poco de su juventud, a mediados del siglo segundo lo encontramos en Roma donde sus enseñanzas empezaron a causar gran revuelo. Con el tiempo, sus seguidores se apartaron de la iglesia y fue así que surgió la iglesia *marcionita* con sus propios obispos y estructuras. La existencia de ese cuerpo eclesiástico rival fue la razón por la cual Marción fue

tan influyente, y la razón por la que algunos de los líderes intelectuales de la iglesia (que escribieron tratados polémicos contra los judíos) también escribieron tratados contra Marción.

Según Marción, no solamente había un contraste bastante marcado, sino hasta oposición entre el Dios de la Biblia hebrea y el Padre de Jesús. Ni siquiera eran dos conceptos diferentes sobre Dios, ¡en realidad eran dos dioses diferentes! Según Marción, el Jehová de la Biblia hebrea era un dios inferior, un dios que—ya fuera por ignorancia o por maldad—había creado este mundo y ahora lo gobernaba. Este era un dios vengativo que insistía en la justicia y en el castigo por la desobediencia, y cuya veleidad se manifestaba en el hecho de que había escogido arbitrariamente a los judíos como su pueblo privilegiado. En contraste, según Marción, el Padre de Jesucristo—y el Dios de la fe cristiana—se encontraba muy por encima del pequeño dios de Israel, y muy por encima de cualquier preocupación por lo material o el mundo físico. Este Dios altísimo perdonaba al pecador en lugar de demandar que se le pagara hasta lo más mínimo que se le debía. Éste no era el dios de la ley y la justicia, sino el Padre de amor y gracia, y el que había enviado a Jesús a este mundo de Jehová para salvar lo que se había perdido, es decir, a los espíritus humanos que Jehová había aprisionado en este mundo material que había creado.

Según Marción, muy pronto la mayoría de los cristianos se olvidaron de ese mensaje, y solamente Pablo, el apóstol de la gracia, conservó el mensaje de amor y perdón del Dios altísimo. A pesar de ello, Marción decía que hasta los mismos escritos de Pablo habían sido secuestrados por personas que no habían entendido ese mensaje, ni veían el contraste entre Jehová y el Padre. Así que corrompieron las epístolas de Pablo e introdujeron en ellas todo tipo de referencias a la Biblia hebrea y al Dios de Abraham y Jacob.

Por eso, a diferencia del resto de la iglesia, Marción rechazó las ancestrales Escrituras de los judíos, no porque fueran falsas en el sentido de que faltaran a la verdad, sino porque eran la verdadera revelación ¡pero de un dios inferior! Fue por eso que se sintió obligado a proponer una nueva Biblia cristiana, una que no incluyera los libros de los judíos o alguna referencia a esos libros por muy positiva que fuera. En realidad ese fue el primer canon del Nuevo Testamento, que incluyó diez epístolas de Pablo y el evangelio de Lucas. Y es que, según Marción, este último fue uno de los verdaderos intérpretes del mensaje cristiano por haber sido acompañante de Pablo. Sin embargo, ¿qué hacer con las

referencias a las Escrituras hebreas que contenían el evangelio de Lucas y las epístolas de Pablo? Marción dijo que habían sido introducidas en el texto original por «judaizantes». Por lo tanto, los escritos de Lucas y Pablo tenían que ser limpiados de cualquier referencia a la Biblia hebrea o al Dios de los judíos. El resto de la iglesia se escandalizó con esas enseñanzas.

Aunque es cierto que había conflictos y competencia entre judíos y cristianos, éstos últimos siempre habían reconocido sus raíces judías. La discusión con el judaísmo era sobre el asunto de si Jesús era el Mesías o no, pero nunca si el Dios de Abraham era el verdadero y Dios altísimo, o si ese Dios había creado todas las cosas. Los textos de las Escrituras hebreas, que hasta ese entonces los cristianos habían empleado para probar a los judíos que Jesús era el Mesías, ahora habían empezado a tener un uso diferente. Es decir, se emplearon para probar que los libros donde aparecían esas declaraciones proféticas en verdad eran la Palabra del mismo Dios que había hablado en Jesús. Por ejemplo, aunque por mucho tiempo los cristianos habían afirmado que el pasaje de Isaías 53 predecía que el Mesías sufriría (y contra el judaísmo lo habían usado para probar que Jesús era el Mesías), ahora lo usaron para refutar a Marción y probar que lo dicho por Isaías en verdad era Palabra de Dios.

El canon del Nuevo Testamento

Sin embargo, no fue suficiente con refutar a Marción y mostrar que Dios había hablado a través de las Escrituras hebreas. También fue necesario determinar qué libros cristianos podían y debían ser usados en la iglesia para instruir a sus miembros (casi de manera idéntica a como la Biblia hebrea se usaba en la sinagoga para instruir a sus fieles). Como hemos visto, para el tiempo de Marción, en la iglesia ya se había hecho costumbre leer y exponer tanto la Biblia hebrea, como también los escritos de los apóstoles. Ahora, en parte como respuesta al extraño canon de Marción, y en parte por la inevitable necesidad de determinar qué libros debían recibir esa autoridad y cuáles no, la iglesia comenzó a desarrollar listas de libros cristianos autorizados.

Este fue un largo proceso. Para ese entonces, los cristianos no tenían un gobierno centralizado, ni alguien que pudiera hacer decisiones por toda la iglesia. No se había tenido un gran concilio de la iglesia, ni un cuerpo

legislativo que definiera cuáles documentos debían formar parte de la nueva lista de libros sagrados. En ausencia de esos medios de decisión, lentamente se fue desarrollando un consenso a través de la consulta y mutua influencia que se dio entre las iglesias. Algunas iglesias utilizaron unos libros, pero no otros. Al cuarto evangelio le tomó más tiempo que a los otros tres para ser totalmente aceptado. Desde fecha muy temprana, la mayoría de las listas incluyeron los cuatro evangelios, el libro de los Hechos y las cartas de Pablo, así como la mayoría de los libros que ahora aparecen hacia el final del Nuevo Testamento. Tomó mucho tiempo llegar a un consenso para incluir la segunda y tercera epístola de Juan, la segunda epístola de Pedro, la de Santiago y la de Judas. A mediados del siglo tercero ya había cierto consenso sobre el canon del Nuevo Testamento, que por lo general incluía los cuatro evangelios, Hechos, las epístolas de Pablo y algunos otros libros. Pero otras listas también incluían libros que luego la iglesia rechazaría, no porque fueran malos o estuvieran errados, sino porque carecían de la autoridad apostólica (por ejemplo el *Pastor* de Hermas, un libro sobre visiones e instrucciones que se escribió en Roma a mediados del segundo siglo).

Con el tiempo, el canon actual del Nuevo Testamento se convirtió en una cuestión de consenso general. Sin embargo, no es sino hasta el año 367 que encontramos la primera lista que concuerda exactamente con la que tenemos hoy, porque incluye todos los libros actuales y ningún otro. Hacia fines de ese siglo, tras bastante vacilación por algunos detalles, el canon del Nuevo Testamento quedó fijo de forma general y es el canon que seguimos hasta hoy. Es importante señalar que para ese tiempo la iglesia ya contaba con los medios para resolver las controversias (los «concilios ecuménicos», de los que hablaremos más adelante), y sin embargo no se hizo ningún intento para resolver la cuestión de la lista exacta de los libros del Nuevo Testamento a través de ellos. La frecuente afirmación de que el concilio de Nicea estableció el canon del Nuevo Testamento, en realidad no tiene fundamento. Las diferencias, que eran bastante pequeñas entre las diversas listas, no fueron motivo para un áspero debate que debiera ser juzgado por un concilio o cualquier otro medio oficial, y se permitió que se resolvieran mediante el lento proceso del desarrollo de un consenso.

A estas alturas es importante decir algo sobre la popular idea respecto a los llamados «libros prohibidos» del Nuevo Testamento. En el contexto de las

discusiones acerca de la supuesta sabiduría oculta de los antiguos (o en obras de ficción como *El código de Da Vinci*), se dice que hubo otros evangelios que compitieron con los cuatro actuales para ser admitidos en el Nuevo Testamento y fueron prohibidos (ya fuera porque decían que Jesús fue casado, porque hablaban del aspecto femenino de Dios, o porque incluían una sabiduría antigua que la iglesia rechazaba o quería suprimir). Eso es sencillamente falso. Los «evangelios apócrifos», y otros documentos semejantes que no se incluyeron en el Nuevo Testamento, por lo general caen en dos categorías. La primera es que la mayoría de ellos son leyendas pías que intentan embellecer lo que se dice en los cuatro evangelios canónicos o en Hechos. Además, se escribieron mucho tiempo después de que la lista de los libros del Nuevo Testamento se había formado. Así que había historias sobre Jesús jugando con sus amigos, los hechos de la virgen María, los viajes de Pedro, de Juan y otras parecidas. Algunos de esos libros fueron atribuidos a uno de los apóstoles, a María u otros personajes del Nuevo Testamento. Estos libros nunca fueron suprimidos o prohibidos. Muchas de las historias que relatan se convirtieron en leyendas populares que se representaron en las decoraciones de las iglesias y en los sermones. Lo cierto es que, sencillamente, nunca tuvieron la misma autoridad de los cuatro evangelios canónicos.

La segunda categoría incluye libros que fueron escritos para promover una perspectiva particular que la iglesia rechazaba. Probablemente el primero de ellos —que no sobrevivió— fue la versión de Marción del evangelio de Lucas, de donde eliminó todas las referencias a las Escrituras hebreas o al Dios de Israel. Otro libro en esta categoría fue el *Evangelio de la Verdad* (segundo siglo), que escribió Valentino para apoyar sus propias doctrinas. Los grupos que utilizaron esos evangelios habían rechazado todos los otros evangelios. Así que el problema nunca fue si esos evangelios debían o no incluirse en el Nuevo Testamento, más bien fue si debían suplantar a los cuatro del Nuevo Testamento. Aunque hay varios libros en esa categoría, casi todos son bastante posteriores a los cuatro evangelios canónicos, y los eruditos están de acuerdo en que principalmente son obras de ficción y no añaden nada a lo que sabemos acerca de Jesús. Tal vez la única excepción sea el Evangelio de Tomás, un documento que se descubrió en el siglo veinte en Egipto y principalmente contiene dichos de Jesús. Muchos de esos dichos están incluidos en los evangelios canónicos, otros son claramente espurios y unos pocos tal vez sean

verdaderos dichos de Jesús que de otra manera no conoceríamos. Sin embargo, incluso en este caso no hay indicación alguna de un intento o deseo de incluir ese documento en el Nuevo Testamento como un quinto evangelio; pero tampoco de que fuera «prohibido», porque parece que solamente fue utilizado por una declinante secta de cristianos, y la desaparición de ese evangelio sencillamente fue el resultado de la desaparición de esa secta.

Los apócrifos del Antiguo Testamento

En cuanto a lo que ahora llamamos el Antiguo Testamento, además de que los cristianos rechazaron las opiniones de Marción, también insistieron en utilizar las Escrituras hebreas como propias. Esto sobre la base de que la historia de la revelación de Dios a Israel también era la historia sobre la manera en que Dios fue preparando la llegada de Jesús. Por lo tanto, ahora que Jesús había venido, quienes lo seguían tenían el derecho de usarlas y la obligación de aceptar su autoridad. Las Escrituras hebreas habían sido traducidas al griego mucho antes de que apareciera el cristianismo. A esa traducción se le llamó *Septuaginta*. Esta fue la Biblia que usó la mayoría de los cristianos. De hecho, todos los escritores del Nuevo Testamento—excepto por el autor del Apocalipsis—generalmente citaron de esa traducción griega y no del texto hebreo.

El problema es que, por una serie de complejas razones que los eruditos siguen debatiendo, la *Septuaginta* incluyó varios libros judíos que no fueron parte del canon hebreo: 1 y 2 de Esdras, Tobit, Judit, la Sabiduría de Salomón, Eclesiástico (no confundir con Eclesiastés), Baruc, 1 y 2 Macabeos, y algunas adiciones a los libros de Ester, Daniel y Jeremías. Todavía se debate si en algún momento esos libros formaron parte del canon hebreo o no. Es cierto que hoy no lo son, ni lo han sido al menos a partir del primer siglo cuando los rabinos que se reunieron en Jamnia proclamaron su canon de las Escrituras hebreas.

A esos libros generalmente se les conoce como los *apócrifos* del Antiguo Testamento. También se les llama *deuterocanónicos* (libros del segundo canon). Desafortunadamente, porque crea cierta confusión, el término «apócrifo» no quiere decir lo mismo cuando se refiere a libros del Antiguo Testamento que cuando se refiere a los del Nuevo. Los libros «apócrifos» del Antiguo

Testamento son los deuterocanónicos que acabamos de mencionar, y que forman parte del canon extendido del Antiguo Testamento, pero no del canon judío. Por el contrario, los apócrifos del Nuevo Testamento incluyen todos los libros ya mencionados y que se atribuyen a un apóstol, a María, o incluso al mismo Jesús (en el caso de una breve carta), pero que nunca han formado parte del canon. Con respecto al Antiguo Testamento, los libros que se atribuyen a escritores antiguos, pero que nunca fueron parte del canon, son llamados *pseudoepígrafos*, e incluyen libros como el Testamentos de los Doce (Patriarcas), el libro de Enoc, la Ascensión de Isaías y muchos otros.

Así pues, aunque los libros deuterocanónicos no son parte del canon hebreo, sí fueron considerados parte de la Escritura por la mayoría de los cristianos al menos hasta el momento de la Reforma protestante. En esa época Lutero y otros reformadores expresaron objeciones contra ellos. Por eso Lutero los colocó como un apéndice al final de su traducción de la Escrituras, y dijo que, aunque eran buenos para la edificación, esos libros no tenían la misma autoridad de un texto sagrado. Con el tiempo, la mayor parte de los protestantes siguieron esa línea. Así que actualmente casi todas las biblias protestantes excluyen a los apócrifos del Antiguo Testamento (ni siquiera los incluyen como un apéndice). Por el contrario, tanto la Iglesia Católica Romana como las iglesias ortodoxas orientales sí incluyeron esos libros en sus biblias. Así pues, aunque el canon del Nuevo Testamento es exactamente igual para todas las iglesias cristianas, no es lo mismo respecto al Antiguo Testamento.

Las relaciones judío-cristianas

Las primeras controversias entre judíos y cristianos—donde cada grupo buscaba establecer su propia identidad aparte del otro—en realidad emponzoñaron lo que debieron haber sido relaciones estrechas entre las dos religiones. Y a pesar de que cambiaron las circunstancias originales que provocaron la controversia, eso ha continuado.

Al inicio del movimiento cristiano—y por un tiempo muy breve—la balanza del poder se inclinó hacia el liderato judío en Jerusalén. Los evangelios describen a la resentida cúpula judía de Jerusalén debido a la intrusión galilea representada por Jesús y sus seguidores. Según los primeros capítulos de

Hechos, «el pueblo» (la población judía común), tendió a favorecer a los cristianos hasta que estos comenzaron a incluir a judíos helenistas en el liderato del nuevo movimiento. Esto provocó grandes sospechas y el martirio de Esteban. Incluso Pablo fue presentado como un líder judío que persiguió a los cristianos. Así que una buena parte del Nuevo Testamento refleja una situación donde los primeros cristianos tuvieron buenas razones para temer al liderato religioso de Jerusalén.

Al leer estos libros del Nuevo Testamento, lo que frecuentemente olvidamos es que sus escritores también fueron judíos, que el Mesías acerca de quien escribieron fue judío y que también lo fueron todos sus primeros discípulos. Así pues, cuando los autores del Nuevo Testamento se referían a «los judíos», no estaban—como tendemos a pensar hoy—hablando de todos los judíos, ni siquiera del mismo judaísmo (cuya culminación creían ser), sino de cierto grupo de líderes religiosos que veían al movimiento galileo de Jesús como una amenaza tanto para su fe, como para su poder. En algunos casos ni siquiera se estaban refiriendo a los judíos en general, sino a los habitantes de Judea y, particularmente, a los líderes de la elite gobernante en Jerusalén.

Una vez que el cristianismo salió de su cuna en Palestina, la situación pronto comenzó a cambiar. El cristianismo y el judaísmo empezaron a competir en un campo que estaba relativamente equilibrado. El judaísmo tenía la ventaja de su antigüedad y el reconocimiento por parte de las autoridades romanas. La ventaja del cristianismo fue su mayor capacidad para adaptarse a la cultura helenista y su gran atractivo para los gentiles. Ninguno tenía el poder para perseguir o castigar al otro, aunque hubo casos donde los cristianos sintieron que algunos judíos demasiado celosos habían encontrado maneras de hacer que Roma destara su ira contra ellos.

Sin embargo, las condiciones comenzaron a cambiar a favor de los cristianos. A principios del siglo cuarto, el emperador Constantino comenzó a favorecer el cristianismo, así que para fines de ese siglo prácticamente toda la población del imperio se había hecho cristiana. Las antiguas religiones subsistieron en lugares remotos y rurales y por eso fueron consideradas como «paganas» (literalmente significa la religión de los rústicos y campesinos). Al principio de ese siglo, el judaísmo seguía compitiendo con el cristianismo para ganar la adhesión de quienes consideraban que las viejas religiones ya no los satisfacían. Para el final del siglo, sin embargo, el judaísmo ya había perdido la batalla y principalmente

sobrevivió como una religión hereditaria que fue tolerada por las autoridades, aunque la ahora victoriosa iglesia cristiana la siguió considerando como un antiguo rival.

Esto no implicó que los cristianos abandonaran los viejos argumentos y la retórica en contra del judaísmo. Los viejos hábitos son difíciles de desechar. Mucho tiempo después de que el judaísmo había dejado de ser un verdadero rival para el cristianismo, los predicadores y maestros cristianos—y mucho más el pueblo cristiano—continuaron con la polémica en contra del judaísmo. Conforme esta se fue haciendo más agria, se llegó a decir que los judíos habían crucificado a Cristo, que al rechazar la oferta de Dios en Jesús también habían sido rechazados por Dios y que por eso eran un pueblo maldecido.

A pesar de eso, los cristianos continuaron reclamando las escrituras hebreas para sí, e insistiendo que en realidad los judíos no habían entendido sus propias Escrituras. Cuando Jerónimo (347-419 d.C.) quiso aprender hebreo para traducir la Biblia al latín, se le criticó mucho por imaginar que podía aprender algo acerca de la Biblia de maestros judíos. Dadas las nuevas circunstancias, los eruditos judíos tuvieron pocas oportunidades para responder a esas acusaciones. Además, incluso se comenzaron a producir obras de arte describiendo el contraste entre la sinagoga y la iglesia. Por ejemplo, se representaba a la sinagoga como a una anciana, con los ojos vendados y frecuentemente con una lanza quebrada. En contraste, se representaba a la iglesia como una mujer joven y hermosa, y frecuentemente con la espada de la victoria en su mano.

Durante toda la Edad Media fue creciendo la mitología sobre la maldad del judaísmo y de los judíos. Por ejemplo, se decía que los judíos habían crucificado a Jesús y que por eso Dios los había rechazado. Los rumores populares decían que los judíos practicaban la magia negra, que robaban hostias consagradas de Comunión para utilizarlas en sus malvadas encantaciones y que en sus nefastos cultos hasta sacrificaban niños cristianos. Debido a esos prejuicios maliciosos, cuando los cruzados partieron para ir a recobrar la Tierra Santa de manos de los «infeles», por el camino muchos practicaron matando indefensos judíos a quienes también se les consideraba infeles. Algunos obispos y otros líderes eclesiásticos condenaron esas atrocidades. Pero la predicación general de la iglesia, las leyendas que se pasaban de iglesia en iglesia, y la piedad y los prejuicios populares no se pudieron deshacer o detener con unas cuantas declaraciones eclesiásticas.

Otro buen ejemplo de esos prejuicios, lo provee la época en que la peste negra barrió a Europa en el siglo catorce. Y es que con frecuencia la peste no llegó a los barrios judíos y entonces se les acusó de matar a los cristianos envenenando sus pozos. Algunos eruditos ahora sugieren que, puesto que la infección se diseminaba a través de las pulgas de las ratas, lo que sucedió fue que, puesto que los cristianos no tenían gatos porque temían que se les acusara de brujería y los judíos sí los tenían, entonces la población de ratas en sus barrios fue menor, lo que resultó en menos casos de plaga. Más adelante, a finales del siglo quince, en España se acusó a los judíos de asesinato ritual y de profanar la Hostia. La Santa Inquisición hizo caer su peso sobre ellos y finalmente en 1492 todos los judíos fueron expulsados de España.

La Reforma en realidad no cambió mucho esa situación. Según Lutero «los judíos eran peor que los demonios». Con frecuencia, los protestantes dijeron que, puesto que insistían en la salvación por las obras, los católico-romanos eran «judaizantes». Una acusación similar pronto apareció en contra de los protestantes, porque se decía que al querer traducir la Biblia directamente del hebreo, y no usar simplemente la Vulgata Latina de Jerónimo, entonces estaban «judaizando». Así pues, el término «judío» se convirtió en un insulto, y no en una manera de referirse a un pueblo real y su fe.

Teológicamente todo empeoró porque una forma subrepticia de nuevo marcionismo había comenzado a introducirse en la iglesia durante la Edad Media, pero se hizo más notoria en algunos círculos protestantes durante los siglos dieciocho y diecinueve. Según esa perspectiva, el Antiguo Testamento presentaba a Dios como exigente, vengativo y hasta cruel; mientras que el Nuevo Testamento lo presentaba como un Padre amante que perdonaba e invitaba a los creyentes a perdonar. Sin importar cuántas veces haya escuchado esto en la escuela dominical, o incluso desde el púlpito, sencillamente no es verdad. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios justo y misericordioso, y también lo es el Dios del Nuevo Testamento. Si el Dios del Antiguo Testamento castiga, también lo hace el Dios del Nuevo. Si el Dios del Antiguo Testamento desea justicia, también la desea el Dios del Nuevo. Y si el Dios del Nuevo Testamento ama y perdona, también lo hace el Dios del Antiguo. Incluso una forma más sutil de marcionismo se encuentra detrás de la siguiente afirmación que se repite con frecuencia: «debemos interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo». Esto es verdad. Pero también es verdad que

debemos interpretar el Nuevo Testamento a la luz del Antiguo. Como cristianos afirmamos que Jesucristo es la culminación y cumplimiento de las promesas hechas a Abraham y su descendencia. Esto significa que las promesas se entienden mejor a través de su cumplimiento, y que el cumplimiento de las promesas se entiende mejor al examinar las promesas originales.

Importancia contemporánea

¿Por qué es importante todo esto hoy día?

Primero, es importante porque las consecuencias de un error sobre estos asuntos pueden ser nefastas. Aunque no cabe duda de que, tanto en Alemania como fuera de ella, muchos cristianos rechazaron y se opusieron a las doctrinas y políticas de los nazis, el prejuicio cristiano en contra de los judíos y del judaísmo en gran parte fue responsable del holocausto del siglo veinte. En Alemania, muchos de los opositores al nazismo se organizaron en la llamada Iglesia Confesante—que rechazó la actitud dócil de las iglesias oficiales—y algunos de sus miembros pagaron esa fidelidad con sus vidas. Sin embargo, las viejas nociones de que los judíos habían crucificado a Cristo, que por eso habían sido rechazados por Dios, que no entendían sus propias Escrituras y que su Dios no era el Padre amoroso de Jesucristo, estuvieron en el trasfondo de gran parte de la propaganda nazi y de la actitud complaciente de muchos cristianos tanto en Alemania, como fuera de ella.

Segundo, es importante porque hasta el día de hoy existen cristianos que, dejándose llevar por prejuicios semejantes—pero con un extraño giro teológico—siguen y promueven políticas que, aunque parecen apoyar al judaísmo, en realidad son antisemíticas. Por ejemplo, hay cristianos que declaran que Dios no escucha las oraciones de los judíos y que todos los judíos están condenados a la perdición eterna, pero al mismo tiempo están apoyando al estado de Israel y todas sus políticas. Esto no lo hacen por amor o respeto a los judíos, sino exactamente por lo contrario. Es decir, están convencidos de que, cuando Israel sea completamente restaurado, entonces el Señor Jesús vendrá y, entre otras cosas, demostrará cuán infieles y cuán equivocados estaban los judíos. Respecto a esto, es bueno recordar las palabras del mismo Jesús de que el tiempo del fin, y de su regreso, no son cuestiones que nosotros podamos conocer ni determinar.

Tercero, es importante porque al igual que influye sobre la manera en que leemos las Escrituras, también influye sobre toda nuestra vida de fe. El Nuevo Testamento fue escrito en menos de un siglo. Durante ese tiempo, los cristianos no eran sino una pequeña minoría, frecuentemente perseguida y carente de poder político y social. En contraste, el Antiguo Testamento se refiere a toda una variedad de situaciones que vivió el pueblo de Dios: esclavitud, exilio, una nación organizando la vida social y política de su pueblo, y otras más. Al ignorar al Antiguo Testamento, o leerlo solamente a la luz del Nuevo, los cristianos frecuentemente han fallado para recordar que, cuando estamos en posiciones de poder, tenemos responsabilidades acerca de las cuales nos habla más claramente el Antiguo que el Nuevo Testamento. Además al ignorar al Antiguo Testamento, con frecuencia reducimos el evangelio a un mensaje de salvación individual y perdemos de vista las dimensiones cósmicas del evangelio total de Jesucristo. Esto lo trataremos en el siguiente capítulo y en otros.

Notas

1. *I Apología*, p. 67.

LA CREACIÓN



*En el principio creó Dios los cielos y la tierra.
Génesis 1:1*

Al reclamar las Escrituras de Israel—y al declararse hijos honorarios de Abraham por la fe—los cristianos también aceptaron gran parte de la antigua fe de Israel. Entre muchos otros asuntos, esa fe incluía la firme convicción de que Dios había creado todo cuanto existía.

Aunque al principio de la Biblia se encuentran dos historias paralelas de la creación (Gn 1-2), los eruditos están de acuerdo, primero, en que esos capítulos no son la parte más antigua de las Escrituras; y segundo, que la convicción de Israel de que el Dios que era su redentor y liberador también es cronológicamente anterior a la doctrina de la creación. En otras palabras, que Israel primero experimentó y adoró a Dios como un Dios amante y salvador; y que, a partir de esa experiencia y adoración, desarrolló su doctrina de la creación donde expresa claramente que el Dios que redimió a Israel es el único Dios, el Dios por quien todas las cosas fueron hechas.

La idea del mundo como malo

Cuando los primeros cristianos salieron al mundo helenista para vivir y para

tratar de comunicar su fe, encontraron ideas y condiciones que eran semejantes a las que mucho tiempo antes Israel encontró entre sus vecinos (cuando las historias del Génesis y otra literatura del Antiguo Testamento se estaba escribiendo). Al igual que la fe de Israel se vio constantemente amenazada y retada por el politeísmo de sus vecinos, el mundo helenista, donde comenzó a penetrar el cristianismo, también estaba lleno de diferentes dioses y seres celestiales. Había un dios—de hecho, varios dioses—del amor, dioses para cada dirección del viento, dioses que fertilizaban la tierra y el ganado, dioses nacionales, dioses regionales, dioses de la familia, dioses en los astros, dioses del vino, del estudio y de la guerra. Había dioses a quienes se adoraba en pequeños y antiquísimos lugares sagrados, y también había dioses importados de tierras lejanas, a quienes se adoraba con ritos misteriosos y hasta secretos.

Esta variedad de dioses servía para explicar la realidad confusa y conflictiva de la naturaleza y de la historia. Es decir, si las estaciones cambiaban ello se debía a que ciertos dioses morían y resucitaban. Si el viento soplaba ferozmente, se debía a la acción de un cierto dios; si se detenía, era el resultado de la acción de otro. Si una nación conquistaba a otra, esto probaba que sus dioses eran más poderosos que los de los pueblos vencidos. Si una nación perdía su poderío, bien se podía deber a que sus dioses no tuvieron tanto poder como otros, o a que sus dioses la habían abandonado. Así pues, el mundo era el juguete confuso y misterioso de los dioses, y lo único que los humanos podían hacer era rogar a sus dioses, esperar que les ofrecieran bendiciones y que fuesen lo suficientemente poderosos para resistir los ataques de dioses contrarios.

Este mundo caótico también era un mundo hostil. Un mundo donde los acontecimientos se determinaban por los conflictos entre los dioses y por sus antojos, era un mundo en el que no existía seguridad ni sentido. A esto se debió que cobraran especial fuerza las religiones que ofrecían al creyente la posibilidad de escapar de ese mundo. Esas religiones—que se mezclaban y a veces se confundían unas con otras—fueron uno de los principales retos que enfrentó el cristianismo.

En el campo de la filosofía, el *platonismo* se había convertido en una mezcla de filosofía y religiosidad mística. A través de ella sus seguidores trataron de hallar sentido y esperanza mediante la contemplación de «la verdad eterna», es decir, la verdad que se encontraba más allá de este confuso mundo material y mutable. Por su parte, los *estoicos* se enfrentaron al aparente desorden del

mundo declarando que la historia no era sino un ciclo que se repetía, así que todo lo que sucedía ya había acontecido antes y sucedería otra vez; además, declaraban que el verdadero sabio no resistía ni sentía ansiedad por las cosas que no podía cambiar. Por eso promovían la *apatheia* (no dejarse controlar por las pasiones), es decir, una actitud de victoria sobre el dolor y la ansiedad. Por el contrario, los *epicúreos* afirmaban la vida en el mundo, porque si el mundo y la vida eran el resultado impredecible de fuerzas misteriosas y caprichosas, entonces lo mejor que alguien podía hacer era dejar de intentar encontrarle sentido o dirección a todo ello, y vivir lo mejor que se pudiera, gozando de la vida y sus placeres (a pesar de esto, incluso esa aparente afirmación de la vida, en el fondo era una actitud de resignación ante la caprichosa realidad del mundo).

En el campo de la religión, hubo un movimiento confuso, pero poderoso, que recibió el nombre de *gnosticismo*. Este enseñaba que el mundo físico era el resultado de un error o pecado del mundo espiritual y que por ello no era bueno. También decía que los espíritus humanos eran como chispas del mundo espiritual que de alguna manera habían quedado atrapadas en los cuerpos físicos, así que el propósito de la vida era escapar de este reino de la materia para ir al reino del espíritu (que era su verdadero hogar). En algunos sistemas gnósticos, la tierra se encontraba al centro de esferas concéntricas celestiales y cada una de esas esferas era un obstáculo que el espíritu debía vencer para regresar a su verdadero lugar. Así pues, la salvación se obtenía al ir conociendo los secretos que le permitieran al alma pasar a través de cada una de esas esferas. Así que no solamente la tierra, sino también los cielos y los cuerpos celestes resultaban ser enemigos a los cuales se debía vencer.

Además de las mencionadas, en ese tiempo existía toda una serie de religiones clasificadas como de *misterio*. Algunas de ellas fueron locales, pero muchas otras fueron importadas de tierras distantes y aparentemente místicas. Por ejemplo, Isis y Osiris de Egipto, la Gran Madre de Siria, Mitrás de Persia y otras más. El origen de muchas de esas religiones se encontraba en los antiquísimos cultos de fertilidad que se habían desarrollado a través de los siglos. Sin embargo, mientras aquellos antiguos ritos centraban su atención en la producción y reproducción de la tierra, de los animales y las personas, en su nueva forma esos cultos ahora se concentraban en la vida después de la muerte.

Desde Persia llegaron fuertes influencias dualistas declarando que la realidad

consistía en dos principios que estaban en constante conflicto: la luz y las tinieblas. Así que, en realidad, el aprieto era que tanto en el mundo, como en cada persona, esos dos principios estaban mezclados. Según esa creencia, nuestros espíritus eran parte de la luz que había quedado atrapada en las tinieblas, y la salvación se daría cuando los dos principios fueran claramente separados el uno del otro (no destruidos, porque son eternos). De esta forma podríamos vivir totalmente en la luz, y las tinieblas quedarían completamente fuera. Todas estas opiniones fueron tan comunes que incluso dentro del judaísmo y del cristianismo hubo algunos que al menos sostuvieron parte de ellas. Es decir, que este mundo físico y malo habría de pasar, que todo lo material sería destruido y solamente quedarían las realidades espirituales, y solamente entonces se cumplirían los propósitos de Dios. Como veremos más adelante, tanto el judaísmo como el cristianismo, rechazaron esas ideas.

Por otro lado, la religión oficial de Roma siguió un camino completamente diferente. A Roma le interesaba convencer a los pueblos que el orden presente era como debía ser; que tal como lo había organizado Roma, el mundo era digno de vivirse; y que los dioses afirmaban y apoyaban ese mundo y orden existente. Por eso, aunque de manera general el gobierno romano permitió a los pueblos conquistados seguir adorando a sus dioses, también desarrolló políticas para alentar la asimilación de los dioses locales a la religión romana y así convertirlos en legitimadores del orden existente. En parte, esto se logró estableciendo paralelos entre los dioses, de tal manera que la gente pudiera creer que su religión también era la de Roma. Por ejemplo, una antigua diosa que se adoraba en Éfeso también se convirtió en la diosa griega Artemisa y, más tarde, se le igualó con la diosa romana Diana. Así, los efesios podían adorar a una diosa romana al mismo tiempo que seguían su antigua tradición, y los romanos podían venir a Éfeso a adorar a su diosa ancestral. A todo esto Roma le añadió el culto al emperador. Es decir, cuando un emperador moría se le declaraba divino y se le hacía objeto de culto en todo el imperio. Poco después, en especial en las regiones orientales del imperio, se llegó a pensar que el emperador que gobernaba en ese momento era divino y se le debía rendir culto.

En pocas palabras, mientras que gran parte del ímpetu religioso de la época llevó a los pueblos a tratar de escapar del mundo, la religión romana oficial los invitaba a vivir en el mundo, pero tal y como Roma lo había concebido y construido.

El mundo es bueno

Por su parte, al principio los cristianos no vieron la cuestión del origen y valor del mundo como un problema intelectual que debían resolver, o como una doctrina que debían defender. Y, por extraño que nos parezca, ni siquiera consideraron importante una explicación del origen y funcionamiento del mundo. Para ellos, la creación era importante porque en su culto alababan a Dios el Creador. Al igual que los antiguos hebreos, los cristianos habían llegado a la conclusión de que el mismo Dios que era su redentor, también era el creador de todas las cosas. Es decir, afirmaban que el Dios a quien adoraban en la iglesia, y en quien confiaban para su salvación, también era el Dios que había hecho todas las cosas y vio que eran buenas. Así pues, la doctrina cristiana de la creación (como la mayoría de las doctrinas), no surgió de un ejercicio intelectual, sino más bien de la experiencia del culto. Varios de los antiguos documentos cristianos incluyen porciones de himnos de alabanza al Dios creador y redentor, y no cabe duda de que son fragmentos de himnos que los cristianos conocieron y repitieron en su adoración.

Esas convicciones que la iglesia celebraba en su culto, también implicaban cierta actitud hacia el mundo y sobre cómo vivir en él. El mundo caprichoso y sin sentido del paganismo (porque se sujetaba a los antojos de diversos dioses que estaban en competencia unos con otros), en el judaísmo y el cristianismo se hizo un todo, uno creado con cierto propósito, que se movía hacia un fin que Dios había determinado y que incluía el objetivo salvífico de Dios. Una vez más, la idea misma de la creación se entrelazaba con la experiencia y la esperanza de la salvación. Una salvación que, a pesar de que todavía esperaba su consumación final, ya se manifestaba en el gozo de vivir en el mundo; y, aunque a veces ese mundo fuera muy hostil, ahora estaba sujeto al único Dios, al Dios de la redención.

Así pues, la doctrina cristiana de la creación no fue importante como una explicación del origen del mundo, sino como fundamento para la vida en el mundo y como expresión de la fe que la iglesia celebraba y compartía en su adoración. Es cierto que la doctrina oficial de la iglesia sobre la creación se desarrolló en respuesta a los retos de opiniones contrarias. Pero, opuesto a lo que ocurre hoy día, el problema no era la diferencia entre teorías filosóficas o científicas, sino más bien entre la fe que la iglesia expresaba y celebraba en su

culto, y las prácticas y opiniones de la cultura circundante.

Los líderes cristianos se sintieron obligados a pensar y escribir sobre la creación por dos razones. En primer lugar, siempre existió el peligro de que las opiniones de la cultura circundante sobre la naturaleza y el valor del mundo se introdujeran en la vida de la iglesia. Esto habría minado la obediencia cristiana en el mundo presente, al mismo tiempo que pondría en duda la fe en el Dios creador y redentor a quien la iglesia adoraba. En segundo lugar, se hizo necesario mostrar a la sociedad en general, que no era algo irracional lo que la iglesia celebraba en su culto, ni la manera en que los cristianos consideraban al mundo físico. De otra manera, entonces Jesús y la fe en él hubieran sido motivo de burla y escarnio. Fue en respuesta a este doble reto que los cristianos desarrollaron la doctrina de la creación. Una doctrina—lo repetimos otra vez—que compartían con el pueblo de Israel.

El peligro de que las creencias del mundo circundante deterioraran la vida de la iglesia fue real. Ya para el segundo siglo hubo personas con tendencias gnósticas que abrazaron la fe cristiana o que intentaron introducir algunos elementos del cristianismo en sus propias teorías gnósticas, pero que siguieron sosteniendo la idea fundamental de que el origen del mundo era el resultado de un error o pecado por parte de seres espirituales puros. Así pues, para ellos el problema consistía en que los seres humanos eran almas atrapadas en un mundo físico y chispas espirituales arrancadas de lo divino. Dentro de ese escenario se incluyeron algunas enseñanzas cristianas. Por ejemplo, se habló de Cristo como el Salvador, pero se le convirtió en un ser puramente celestial, es decir, un mensajero del mundo espiritual que carecía de realidad física humana. Así que colocaron su atención en su propia salvación espiritual, y además su desinterés y hasta visión negativa de la realidad física los eximió de la necesidad de responder a las carencias de los necesitados.

Otros, afirmando que la creación física no era obra de Dios, dijeron que nada físico o material podía usarse en la adoración y, por lo tanto, rechazaron la Comunión (una comida física) que era el acto central del culto cristiano. Ignacio, el obispo de Antioquía, al inicio del segundo siglo, y cuando iba rumbo al martirio, escribió en contra de algunos gnósticos cristianos. Dijo que precisamente debido a que no creían que el Dios redentor fuera también el Dios creador: «no se ocupan para nada de las viudas y los huérfanos . . . y también se apartan de la comunión»¹.

Marción (de quien ya hemos hablado en el capítulo 1) miró con tal desprecio y hasta horror al mundo físico, que llegó a declarar que el Dios supremo (el Padre de Jesucristo) no debía ser culpado por su existencia, y que el responsable de esa creación era el dios inferior e ignorante de los hebreos. Al decir que la redención fue un acto del Dios supremo y la creación la de un dios inferior, Marción estaba rechazando la conexión entre la creación y la redención que por largo tiempo habían sostenido los judíos y los cristianos por igual.

Aunque la iglesia las rechazó tenazmente, esas opiniones tuvieron gran atractivo y permanencia. Muchas personas, aunque no se consideraron gnósticas o marcionitas, sí aceptaron opiniones gnósticas respecto al valor del mundo. Esto sucedió frecuentemente y ni siquiera se pecaron de ello, pues tales ideas eran parte de la cultura circundante. Debido a ello, y para refutar esas opiniones, el Credo de los Apóstoles afirmaba que Dios era el «Creador del cielo y de la tierra». De la misma forma, el credo Niceno declaró que Dios era el «Creador de todas las cosas, visibles e invisibles». Es decir, ni el cielo ni la tierra, ni lo visible ni lo invisible, ni la materia ni el espíritu, quedaban excluidos del poder creador de Dios.

El mundo como creación razonable de un Dios razonable

La tarea de los líderes cristianos fue diferente al dirigirse a personas fuera de la iglesia. Y es que ahí su propósito fue mostrar que el cristianismo no era esa fe irracional que sus críticos decían. Con ese fin, algunos de los primeros teólogos cristianos—generalmente conocidos como los «apologistas del segundo siglo»—buscaron puntos de contacto entre las enseñanzas de la iglesia y las opiniones y tradiciones más respetadas de la cultura circundante. Eso fue importante porque sirvió para quitar obstáculos del camino de los gentiles hacia la fe, y porque combatieron muchos de los rumores que circulaban sobre las supuestas prácticas perversas de los cristianos (rumores que frecuentemente provocaron su persecución).

Esa tarea se simplificó porque ya desde tiempo atrás un buen número de pensadores y filósofos no consideraban al mundo como un simple campo de batalla entre una multitud de dioses, y trataron de explicarlo de una manera más

racional y coherente. Aunque los pensadores cristianos rechazaron algunas de esas opiniones, sí aceptaron y modificaron otras. Para muchos cristianos, las opiniones que resultaron más atractivas fueron las de Platón y sus seguidores. Esta atracción por el platonismo se debió a sus inclinaciones monoteístas. Platón, y su maestro Sócrates, fueron parte de una larga sucesión de pensadores griegos que habían criticado la multitud de dioses en la religión tradicional y, en particular, sus caprichos e inmoralidades. Como lo veremos más adelante, el uso de esas opiniones en la teología cristiana dejó su marca en la forma que los cristianos han pensado sobre Dios desde ese entonces. Por ahora, baste decir que, al menos, la tradición socrático-platónica proveyó la posibilidad de que el mundo fuera el resultado de un solo principio o fuerza creadora.

Esto ofreció a los cristianos la oportunidad para presentar la doctrina cristiana de la creación por un solo Dios, de tal manera que la clase intelectual del mundo helenista pudiera entenderla y hasta respetarla. Así pues, ya desde el segundo siglo, algunos pensadores cristianos intentaron construir puentes entre el pensamiento platónico sobre los orígenes del mundo y la doctrina cristiana de la creación.

Por otro lado, la principal dificultad que la tradición platónica presentó fue que no distinguía lo suficiente entre el primer principio creador y sus criaturas. Esto fue particularmente cierto en el *neoplatonismo*, es decir, en la forma que tomó el platonismo en el segundo siglo d.C., cuando por primera vez los cristianos comenzaron a escribir acerca de esos asuntos. Según la perspectiva neoplatónica, toda la realidad era una serie de emanaciones del Uno (algo así como los círculos concéntricos que se forman cuando una piedra cae en un estanque). Al centro de ese sistema estaba el Uno, inefable y perfecto. Aunque toda la realidad era buena (porque toda venía del Uno), conforme las esferas de emanación se apartaban más y más del Uno, entonces eran menos buenas (no eran verdaderamente malas, sino solamente menos buenas. Más tarde esto ayudó a Agustín—y otros pensadores cristianos—a enfrentarse a la cuestión del mal). Según esa opinión, solamente había una realidad: el Uno; y puesto que las diversas esferas que emanaban del Uno todavía eran parte de él, entonces eran parte de una sola realidad, de un solo ser.

Aunque esto pudiera sonar interesante, a la postre llevaba al *panteísmo* (es decir, todo cuanto existe es parte de Dios, y Dios no es sino la totalidad de todo cuanto existe). Esta manera de entender el origen y la naturaleza del mundo

implicaba que el alma era divina, que el cuerpo era divino, que las montañas eran divinas, que las estrellas eran divinas; en pocas palabras, que todo era divino.

Sin embargo, tanto el judaísmo como el cristianismo habían rechazado esas doctrinas panteístas desde hacía mucho tiempo atrás. En el Génesis se afirmaba que Dios había hecho el sol, la luna y las estrellas; y con ello se contradecía la idea común de los vecinos de Israel de que el sol, la luna y los cuerpos celestes eran divinos. Los pueblos en torno a Israel construyeron altares y adoraron en las montañas porque estaban más cerca del cielo que, según ellos, era divino. En contraste con eso, los profetas y otros líderes del pueblo hebreo afirmaron que solo Dios era divino y que solo Dios era digno de culto: todo lo demás era una criatura de Dios y dependía de Dios. Por eso el salmista se pregunta si debe mirar a las montañas por ayuda, e inmediatamente se responde: «Mi socorro viene de Jehová, que hizo los cielos y la tierra» (Sal 121:2). En otras palabras, la ayuda y salvación de Israel venían del mismo y único Dios, quien también era el creador de todas las cosas. Sin esa doctrina de la creación, que establecía una distinción entre Dios y las criaturas, entonces la idolatría resultaría aceptable, ya que, después de todo, cualquier piedra o pedazo de madera que se adorara era parte del Eterno.

En resumen, el deseo de presentar sus enseñanzas de tal manera que fueran fácilmente inteligibles—y hasta aceptables para sus vecinos paganos y posibles prosélitos—hizo que muchos apologistas cristianos vieran la teoría neoplatónica (el mundo como una serie de emanaciones) con cierta simpatía. Al mismo tiempo, sin embargo, ese ajuste teológico corrió el riesgo de introducir opiniones que en realidad eran incompatibles con el cristianismo. Entre esos dos impulsos, y en parte como resultado de la tensión entre ellos, tomó forma la doctrina cristiana de la creación.

Otra manera de entender el desarrollo de esa doctrina es comparar lo que afirmaban los cristianos frente a las tres principales alternativas que estaban rechazando. La primera de esas alternativas era el *politeísmo* (que ya hemos discutido). En última instancia, el politeísmo hacía del mundo un lugar hostil, o al menos caprichoso, donde los seres humanos eran juguetes de los antojos de los dioses. Esto no era aceptable para los cristianos, cuyo monoteísmo—surgido de las raíces judías de su fe—era fundamental.

La segunda alternativa fue el *dualismo*, según el cual existían dos principios

eternos: uno malo y otro bueno. Esto resultaba en una tensión entre los elementos de la realidad que estaban bajo el control del bien (por lo general identificados con la realidad espiritual), y los elementos que eran expresión del mal (por lo general identificados con la realidad material). Esta alternativa también contradecía el monoteísmo cristiano. Todavía más, también resultaba en una discontinuidad radical entre la creación y la redención (como en el caso de Marción).

La tercera alternativa fue un *monismo* radical. Es decir, pensar que toda la realidad era una y lo que, desde nuestro punto de vista, parecían ser diferentes realidades no eran sino manifestaciones o partes de un solo ente. A primera vista, esto parecía ser perfectamente compatible con el monoteísmo cristiano. Pero, dado que convertía todas las cosas en divinas, al final esa alternativa también llevaba a la idolatría, descartaba la soberanía de Dios sobre la creación y como alguien que estaba fuera y por encima de ella, y sencillamente hacía de Dios una parte más de la creación.

La posición más común fue aceptar el apoyo del neoplatonismo para las doctrinas monoteístas del cristianismo, pero, al mismo tiempo, tratando de evitar los resultados extremos del monismo: el panteísmo y la idolatría. Esto hizo que los cristianos enfatizaran la doctrina de la creación como una acción de la voluntad de Dios. Dios no creó por necesidad, o sencillamente porque su naturaleza fuera crear (de la misma forma que ladrar es la naturaleza del perro, o producir emanaciones es del Uno neoplatónico). Dios creó por una decisión libre y soberana. En términos que serían importantes para la discusión en el siglo cuarto, esto implicaba que la creación no era el resultado de la naturaleza, ni de la sustancia de Dios, sino de su voluntad de amor. Así pues, aunque reflejaba a Dios, la naturaleza no era divina precisamente porque no era una extensión de la esencia divina. El mundo era una realidad diferente a Dios.

El monoteísmo radical también llevó a los cristianos a afirmar la creación «de la nada», o como tradicionalmente se dice en latín: *ex nihilo*. La idea más común del mundo helenista decía que una materia original, eterna y primigenia siempre había existido. Esto era el *caos* o, como algunos decían, la «materia informe». Aunque al principio algunos cristianos sugirieron esa idea, a la postre prevaleció el monoteísmo. Este insistió en que solamente podía haber un principio eterno de todo cuanto existía, y que afirmar la existencia de la materia (o del caos) como otra realidad coeterna con Dios, significaba negar la unicidad

y soberanía universal de Dios. Así fue como los cristianos expresaron una de las consecuencias de su monoteísmo: la afirmación de que, aunque todas las cosas fueron creadas por Dios, ninguna de ellas era divina.

La cuestión del mal

Sin embargo, todo esto dejaba un difícil asunto sin resolver: *el problema del mal*. El politeísmo no tenía dificultad alguna para explicar tanto el mal moral como el natural. Es decir, los males morales (como la avaricia y la guerra) y los males naturales (como los terremotos e inundaciones), sencillamente se debían al capricho de los dioses. El dualismo también ofreció una explicación racional: había un principio eterno maligno que se oponía al principio del bien, así que todo el mal que existía en el mundo se debía a la intervención y el poder de ese principio maligno.

A diferencia del politeísmo y del dualismo, el monoteísmo cristiano no podía explicar el mal simplemente diciendo que era el resultado de conflictos entre dioses o entre poderes eternos. Por lo tanto, tuvo una seria dificultad con la indubitable experiencia de la existencia del mal. Esto se puede ver claramente en la vida de San Agustín (354-430), quien se convertiría en uno de los teólogos más influyentes de todos los tiempos. Por algún tiempo Agustín no pudo aceptar la fe cristiana de su madre, entre otras razones, porque le preocupaba el problema del mal. Se hizo *maniqueo*, es decir, seguidor de una de las religiones dualistas más influyentes de su tiempo. Esto lo hizo precisamente porque le pareció que el maniqueísmo explicaba la existencia del mal. A la postre, el neoplatonismo le ofreció una explicación más aceptable: el mal no era una realidad, más bien era la ausencia del bien. Aunque toda la realidad era buena, algunas partes de ella eran mejores que otras porque se encontraban más cerca del Uno que era la fuente de todo. San Agustín ofreció un ejemplo para ilustrar esto: una mona podía parecer fea si se le comparaba con un ser humano; pero, como mona, siendo lo que se suponía que fuera, era buena y hermosa.

A través de toda su vida, incluso después de que abandonó el neoplatonismo y se hizo cristiano, obispo y teólogo, Agustín insistió en que el mal no era una realidad, que el mal no era una sustancia. Así pues, nada de cuanto existía era malo en sí mismo. Sobre este punto la doctrina cristiana siempre ha estado de

acuerdo con él: Dios hizo al mundo—que incluye al sol y la luna, los seres humanos y las bestias, las montañas y los insectos—y vio que era bueno. Nada es malo en, ni por sí mismo. El mal, mucho más que una realidad, es una corrupción de la realidad; o, como algunos dirían, un no-ser.

Esto, sin embargo, no explicaba cómo el mundo presente—con sus odios y crímenes, con sus terremotos e inundaciones—podía ser la obra de un Dios bueno. La explicación de Agustín—y la explicación cristiana tradicional—fue que Dios había hecho todas las cosas buenas, que esa bondad incluía la existencia de seres libres (humanos y ángeles) y que, al ejercer su libre albedrío fue que los ángeles y los seres humanos produjeron el mal moral y el pecado. Con ello, también produjeron la corrupción de la naturaleza (que a su vez resultó en todo tipo de desastres o males naturales, además de la existencia de demonios, que son ángeles caídos). Por lo general, a esto se le llama la doctrina de la *caída*.

La caída implicaba que, a pesar de que el mundo y todo cuanto existía en él eran parte de la buena creación de Dios, el mal había invadido a esa creación de tal manera que—tal como los conocemos—el mundo y la humanidad están caídos. Al sugerir esto, los cristianos antiguos encontraron apoyo en la visión de la historia que prevalecía en su tiempo. Según esa visión, la edad de oro de la humanidad y del mundo se encontraba en el pasado. De hecho, muchos escritores—tanto paganos como cristianos—supusieron que el mundo estaba decayendo y que los problemas y desastres naturales que estaban enfrentando sencillamente eran señales del envejecimiento del mundo. Dentro de ese contexto, no fue difícil creer que había existido un estado original con una creación perfecta donde luego el mal intervino. En ese punto, muchos paganos estuvieron de acuerdo con los cristianos. La principal diferencia consistió en que, a los paganos esto los llevó a desesperar respecto al destino del mundo, mientras que los cristianos proclamaron su esperanza en la redención del mundo y la restauración final de la creación (sobre esto volveremos en otro capítulo más adelante).

¿Una creación jerárquica?

Al igual que con otras doctrinas parecidas, la influencia del neoplatonismo

sobre el cristianismo también se hizo sentir de otra manera. Según el neoplatonismo, todo lo que existía formaba parte de una jerarquía; por lo tanto, y dado que pertenecía a la esfera que se encontraba más próxima al Uno, la realidad espiritual era superior a la realidad material. Esto no se encontraba en las Escrituras, donde Dios había hecho todas las cosas y vio que eran buenas. Aunque en las historias del Génesis la corona de la creación es la criatura humana, esto no implicaba que existiera una jerarquía, ni que la realidad intelectual, espiritual o invisible fuera mejor que la física o material. Pero, a través de la influencia de Agustín y de otros, los cristianos comenzaron a pensar en la creación como una especie de «escalera del ser», y así fue como se colocó a la materia en los peldaños inferiores y al espíritu en los superiores.

Esto tuvo consecuencias importantes para el desarrollo del cristianismo y de la civilización occidental. Si la realidad espiritual e invisible era mejor que la material, entonces nuestra principal preocupación debían ser las almas y espíritus invisibles, y no nuestros cuerpos o cualquier otra parte del mundo material. Además, si toda la realidad se encontraba ordenada de una manera jerárquica, que ascendía desde lo material y visible hasta lo espiritual e invisible, entonces el único conocimiento que valía la pena (el único conocimiento que merecía ese nombre), era el conocimiento de las realidades eternas, espirituales e invisibles. Observar la realidad material sería perder el tiempo, no porque lo material fuera malo (no lo es), sino sencillamente porque era «menos bueno». Esta actitud se ve claramente en un pasaje de las *Confesiones*, donde San Agustín se lamenta por el tiempo que pasó observando la conducta de una lagartija, cuando en realidad debía haber contemplando lo divino.

El resultado de esa actitud fue que, por siglos, al mismo tiempo que la civilización cristiana occidental afirmaba que Dios era el creador de todo cuanto existía y que, por cuanto provenía de Dios, todo lo que existía era bueno y verdadero, en realidad le prestó muy poca atención a la realidad física. La ironía es que, al mismo tiempo que los eruditos cristianos (la mayoría monjes y seguidores de Agustín) pasaban días enteros meditando sobre las realidades espirituales, los eruditos musulmanes (quienes también creían en la creación, y eran monoteístas como los cristianos), estudiaban el mundo que Dios había creado y, a partir de ello, desarrollaron una civilización que por un tiempo fue la más avanzada en toda la cuenca del Mediterráneo.

No fue sino hasta el siglo trece cuando algunos eruditos cristianos de la Europa occidental viajaron a la España musulmana y la isla de Sicilia (que poco antes también había sido musulmana), con el fin de aprender la sabiduría de esa civilización. Fue así como la filosofía de Aristóteles fue reintroducida en Europa occidental. Esa nueva filosofía afirmaba el valor de observar y estudiar la realidad física, esa parte de la creación que los cristianos siempre habían declarado que era buena por ser obra de Dios, pero que habían llegado a considerar «menos buena» gracias a la influencia del neoplatonismo. En ese momento, algunos teólogos valientes se atrevieron a contradecir la opinión común, y argumentaron que el cristianismo era compatible con otra manera de ver al mundo: una manera donde los sentidos ocupaban un lugar importante en el proceso del conocimiento, y donde el conocimiento que se obtenía a través de los sentidos era bueno y útil. Esta fue una de las principales contribuciones de Santo Tomás de Aquino (ca. 1215-1274).

La oposición a Tomás y sus propuestas fue fuerte y duradera. Tanto en París como en Oxford, incluso algunas de sus opiniones fueron declaradas heréticas. Sin embargo, a la postre sus enseñanzas prevalecieron y promovieron una visión donde toda la realidad era digna de estudio. No es exagerado sugerir que la tecnología occidental nunca hubiera sido posible sin esa revolución producida por Santo Tomás y sus seguidores. Por lo tanto, uno de los fundamentos de la civilización occidental fue esa visión del mundo que resultó de una doctrina de la creación debidamente entendida y aplicada.

De Santo Tomás a la modernidad

El tiempo pasó, y la observación del universo que Tomás propuso llegó a resultados inesperados. Aunque es cierto que la ciencia y tecnología modernas surgieron de la revolución iniciada por Santo Tomás respecto a la teoría del conocimiento, también es cierto que la ciencia resultante, y ese mismo progreso, llevarían a una visión del mundo que parecía excluir la acción de Dios.

A partir de la Ilustración, en la Edad Moderna se comenzó a estudiar al mundo como una vasta maquinaria donde nada sucedía que no pudiera explicarse con base en eventos anteriores. Si algo no se podía explicar, se debía a que no se tenían todos los datos necesarios. En otras palabras, el mundo

resultó ser un sistema cerrado que no admitía intervención externa ni suceso que careciera de una explicación puramente natural (y por «natural» se entendía una explicación dentro del mismo sistema cerrado). En última instancia, esa visión de la modernidad fue uno de los principales retos a la doctrina cristiana tradicional y, en particular, a la doctrina de un Dios que había creado al mundo y luego lo dirigía hacia el cumplimiento de sus propósitos divinos.

La respuesta de muchos cristianos fue refugiarse en la afirmación de que Dios había creado al mundo, pero a partir de ese entonces lo había dejado funcionar según sus propios principios. Es decir, casi de la misma forma en que un mecánico construye un motor, lo echa a andar y luego lo deja funcionar solo. A esa perspectiva—particularmente popular en la Inglaterra del siglo dieciocho—se le conoció como *deísmo*. Los deístas creían en Dios y en la creación, pero creían en ambos solamente como una explicación del origen del mundo. La opinión más generalizada de la creación, entre los pensadores que parecían ser de más avanzada en ese tiempo, fue resumida por Reimaro (1694-1768), quien declaró que creía en un solo milagro, y que ése era el milagro de la creación. Aunque muchos cristianos las aceptaron, y con toda seguridad esas opiniones encarnaron el espíritu de la modernidad, en realidad resultaron en un ateísmo práctico. Si se reducía a Dios a una mera explicación del origen del mundo, entonces sobraban razones para ser ateo, puesto que un Dios así no tenía pertinencia para la vida una vez que la maquinaria del mundo se hubiera puesto a funcionar.

Es importante señalar que esa reducción de la doctrina de la creación (que la hacía una mera teoría sobre el origen del mundo) tuvo otras dos consecuencias teológicas. La primera fue que se perdió la continuidad entre la creación y la redención (o, aún más, del entendimiento de la creación desde el punto de vista de la redención). La redención ya no era el propósito final de la creación, sino una realidad más allá de la creación, paralela a ella y con muy poco que ver con la creación misma. La segunda consecuencia fue que el pensamiento cristiano se encontró en la desesperada posición de tratar de defender este último baluarte de la doctrina de la creación.

A esto se debe que la teoría de Darwin sobre la evolución fuera (y es) un reto tan importante para algunos teólogos cristianos. Y es que todo lo que quedaba de las relaciones entre Dios y el mundo se había reducido al origen del mundo, e incluso ahora ese mismo origen se ponía en duda debido a la teoría de la evolución. Es cierto que pueden existir otras razones para oponerse al

darwinismo (sobre esto volveremos más adelante), pero rechazar la teoría de Darwin exclusivamente porque niega la doctrina de la creación, es reducir esa doctrina a una hipótesis acerca del origen de todas las cosas.

Ya desde la segunda mitad del siglo veinte, y cada vez más durante los primeros años del veintiuno, se tienen muchas indicaciones de que la modernidad está llegando a su fin. El mundo cerrado y predeterminado de la modernidad ha sido puesto en duda por muchos pensadores. Lo mismo sucede con su búsqueda y reclamo de un conocimiento objetivo y universal. El resultado de todo esto será que las próximas décadas verán mucha discusión sobre diferentes doctrinas cristianas (algunas casi olvidadas durante el apogeo de la modernidad), y una de ellas será la doctrina de la creación.

Pertinencia contemporánea

Al enfrentarnos a esta renovada discusión sobre la doctrina de la creación, vale la pena resaltar algunos de los elementos y consecuencias más importantes de esa doctrina. Así, al escuchar sobre las nuevas opciones podremos juzgar hasta dónde son adecuadas y hasta dónde no lo son desde el punto de vista cristiano.

En primer lugar, la creación indica que, como resultado de la acción amorosa del Dios redentor, todo el universo y cuanto en él existe es bueno. Es cierto que hay mal en el mundo; pero, por sí mismo, el mundo físico no es malo, precisamente porque Dios es el creador de «todas las cosas visibles e invisibles».

En segundo lugar, y completamente relacionado con el primer punto, debemos recordar que, desde sus orígenes en la fe de Israel, la doctrina de la creación fue expresión y resultado de la experiencia del cuidado y redención de Dios. En su lucha contra el marcionismo (y otras formas de dualismo), una y otra vez los cristianos afirmaron que la salvación no era una salvación *de* la creación, sino salvación *hacia* la culminación y perfección de la creación. Así pues, una visión adecuada de la creación debe afirmar que existe relación entre el amor que se manifiesta en la redención, y el amor que se manifiesta en nuestra propia existencia, entre la creación y la redención.

Esto implica que la creación no se refiere tanto al origen de las cosas como a

su valor y sentido. La creación no es un asunto sobre seis días que ocurrieron hace mucho tiempo, sino sobre el amor de Dios para nosotros y para todas las cosas, desde el principio, durante todos nuestros días y para siempre. Así pues, al mismo tiempo que gran parte de lo que Darwin dijo y sugirió puede ser valioso, existen dos resultados desafortunados del darwinismo que debemos evitar.

El primero es que reduce la doctrina de la creación a una teoría sobre el origen del universo. La principal deficiencia de lo que hoy se conoce como «creacionismo» es que reduce la doctrina de la creación a eventos que supuestamente sucedieron en seis días hace mucho tiempo, y que ahora solamente se requiere creer en ello. El segundo resultado trágico—e inaceptable—del darwinismo, es la propuesta de que la «supervivencia del más fuerte» es el orden apropiado para el mundo y su progreso. Cuando esto se convierte en una regla universal mediante la cual evolucionan las especies y progresa la historia, y sin que se diga que hay algo inherentemente erróneo en ello (que la doctrina de la caída nos recuerda), las consecuencias son nefastas. Aquí los cristianos debemos tomar una posición: debemos decidir si vamos a creer que es la ley del más fuerte o es el amor de Dios lo que guía toda la historia y la vida (y el principio que ha de guiar nuestras vidas). Dadas las consecuencias inmediatas y drásticas que presenta cada una de estas alternativas, es más urgente decidir esta cuestión que decidir si Dios creó al mundo en seis días o durante millones de años.

En tercer lugar, al distinguir entre la creación y la emanación, esta doctrina afirma que hay una diferencia real entre Dios y el mundo. Aunque el mundo es la buena creación de Dios, no es Dios. Dios trasciende al mundo. El mundo es una realidad positiva y valiosa, puesto que viene de Dios. Pero cuando los humanos confundimos lo divino con el mundo, o cualquier cosa que haya en él (al adorarlo o hacerlo objeto de nuestra fe), lo estamos usando de una manera torcida y maligna, porque lo colocamos en lugar de Dios, o como diría Pablo: adoramos a la criatura en lugar de al Creador.

En cuarto lugar, esta última afirmación nos recuerda que, aunque el mundo es la buena creación de Dios, también es una creación caída. Sin importar si entendemos la historia de la caída como un acontecimiento literal o no, debemos reconocer que el mundo no es lo que Dios quiso que fuera. El mundo es una realidad caída, al igual que nosotros somos criaturas caídas. Así pues,

aunque todo cuanto existe es bueno, también todo lo que existe lleva la marca del pecado y puede ser usado para mal. Una visión correcta de la creación, debe afirmar tanto su valor como su corrupción al mismo tiempo; debe afirmar el hecho de que ha sido creada por Dios, pero también que se ha corrompido debido al pecado. Aquí tenemos una difícil paradoja, y que debe conservar cualquier doctrina de la creación que propongamos.

El quinto punto afirma uno de los elementos de esa paradoja: la creación es buena. La creación no ha de ser denigrada, olvidada, ni abusada; y merece respeto como producto de la creación de Dios. Todas las criaturas son parte de la misma creación. De cierta manera, no solamente somos parientes de la humanidad entera, sino también de cada ser que existe o ha existido en el universo. Esta afirmación es particularmente urgente conforme nos vamos percatando de la forma en que la mala administración humana está afectando y contaminando al resto de la creación (y a la misma humanidad). La lluvia ácida, los cambios climatológicos, los peces envenenados con mercurio, la deforestación, la desertización y muchos otros fenómenos contemporáneos solamente son señales y consecuencias de errores sobre la manera de entender nuestra relación con la creación.

El otro elemento de la paradoja nos lleva a considerar un sexto punto que cualquier doctrina de la creación debe tomar en cuenta. El hecho de que todo cuanto existe en el mundo es una criatura y no ha de confundirse con Dios; y el hecho de que, de alguna manera, toda criatura ha sido afectada por el pecado y la corrupción destruye cualquier pretensión humana de tener autoridad absoluta o final. Todos los seres humanos son corruptos. Todos los gobiernos son corruptos. Todas las iglesias son corruptas. No hay criatura alguna—nación, iglesia, gobierno, bandera, causa, u orden social—que pueda hacer un reclamo absoluto y final sobre quienes sostienen la doctrina cristiana de la creación. Ésa fue una de las razones por las que el imperio romano persiguió al cristianismo: no pudo tolerar una religión que relativizara la autoridad del imperio y del emperador (y esta relativización fue simbolizada por los cristianos que se rehusaron a adorar al emperador).

En estos días, cuando por primera vez en su historia la iglesia es una comunidad verdaderamente universal (presente en toda nación y continente), estos dos últimos puntos cobran particular importancia y urgencia para los cristianos que se encuentran en las regiones más pobres, o «subdesarrolladas»

del mundo. Estos, que son la gran mayoría de los cristianos, están experimentando las consecuencias de décadas (y en algunos casos hasta de siglos) de un «desarrollo» basado en la explotación sin límites que algunos cristianos hicieron de los recursos naturales. Pero unos cristianos que no sentían por la naturaleza, ni por el resto de la humanidad, el respeto que debía haber surgido de su creencia en la doctrina de la creación. Muchos de los cristianos en las naciones más pobres, también están experimentando la explotación y opresión a manos de regímenes nacionales y sistemas financieros internacionales que requieren una lealtad semejante a la que el Imperio Romano exigió a los primeros cristianos.

El resultado es que hay cristianos en todo el mundo cuyas reflexiones nos invitan a reconsiderar y redescubrir la doctrina cristiana de la creación. Pero no solamente como una manera particular de explicar el origen del mundo, sino más bien como una forma de entender todo el universo a la luz del amor de Dios que ha sido revelado en Jesucristo.

Notas

1. Epístola a los esmirnitas, 6.2-7.1.

LA CULTURA



*La luz verdadera que alumbra a toda la humanidad
venía a este mundo. Juan 1:9*

Si tal como afirman los cristianos todo cuanto existe es creación de Dios, entonces inmediatamente surge la cuestión sobre la relación entre la fe cristiana y lo que acontece en el resto de la creación. ¿De qué manera ha estado o está Dios activo en esos lugares y tiempos donde la gente no ha oído acerca de Jesucristo? Negar esa actividad sería establecer un abismo entre la creación y la redención; algo que sería semejante a lo que proponía Marción y que rápidamente fue rechazado por el resto de la iglesia. Así pues, la mera necesidad lógica pronto hubiera llevado a los cristianos a considerar el origen y valor de las culturas que no conocían sobre Jesucristo.

Sin embargo, lo que presionó a los primeros cristianos a considerar esos asuntos no fue la pura lógica. Sencillamente no fue que algunos pensadores cristianos llegaron a la conclusión de que debían considerar con toda calma la relación entre el cristianismo y la cultura circundante. La cuestión fue mucho más urgente, al menos por dos razones.

La primera fue la misma tarea de comunicar el evangelio a personas de un trasfondo cultural diferente, en ese caso, el helenismo. Las personas más cultas entre los posibles conversos estaban conscientes y orgullosas de los logros de su civilización y sus filósofos. ¿Sería necesario incitarlas a rechazar todo esto, a

declararlo malo y completamente errado, carente de todo valor? ¿O habría alguna manera en que el entendimiento cristiano del mundo, de la creación y de la historia pudieran servir para interpretar, evaluar, aceptar o transformar algunos de los logros más valiosos de la civilización grecorromana? ¿Era el mensaje cristiano tan radicalmente nuevo que nada de cuanto había existido antes—excepto quizá la fe de Israel—tenía valor alguno? Afirmar que el cristianismo era una novedad a ese extremo, sería caer en el marcionismo y hubiera requerido que los conversos paganos rechazaran toda su cultura y tradiciones antes de poder considerarse cristianos.

La segunda razón por la que esta cuestión se hizo urgente fue la persecución que sufrieron por las autoridades romanas. Durante todo el segundo siglo, la actitud general del imperio hacia los cristianos fue la que expresó el emperador Trajano. Trajano dio instrucciones a las autoridades para que no perdieran el tiempo buscando a los cristianos, pero que si algunos eran traídos ante ellos entonces se les debían dar tres oportunidades para renunciar a su fe; si se negaban, entonces deberían ser condenados (normalmente, a la pena de muerte¹). A fin de cuentas, lo que esto significó fue que, por lo general, la persecución quedó en manos de los magistrados locales o incluso en las del pueblo. Es decir, si en un lugar existía rechazo hacia los cristianos, y la gente se convencía de que eran una influencia negativa o subversiva, entonces bastaba con llevarlos a las autoridades imperiales y así todo el peso del estado caería sobre ellos. Por otra parte, la persecución era menos probable si había buena voluntad, o al menos aceptación, por parte del pueblo y de los magistrados locales. Dadas esas circunstancias, fue importante que los cristianos presentaran su fe de tal manera que al menos resultara razonable, tanto para el pueblo en general como para las autoridades. Una manera de hacerlo fue relacionar su fe con lo mejor de la tradición cultural helénica.

Así pues, y presionados por las circunstancias, los cristianos sintieron una necesidad urgente de discutir la relación entre su fe y la cultura que les rodeaba. La doctrina de la creación fue una ayuda importante en esa empresa, puesto que permitió a los cristianos pensar que la acción de Dios—y, de un modo u otro, la verdad de Dios—no se limitaba al mensaje cristiano y la tradición judaica. Sin embargo, todavía quedaba la cuestión de cómo los cristianos debían entender y expresar esa relación de tal manera que fuese fiel a sus propias convicciones y que, al mismo tiempo, fuese comprensible para las personas fuera de la iglesia.

Se encuentra una solución

El principal instrumento que encontraron los cristianos para responder a esas necesidades fue la doctrina del *logos*. Esa palabra griega tenía varios significados. Quería decir «palabra», «razón», «discurso», «tratado», «habla», o cualquiera otra de diversas ideas relacionadas con éstas. Mucho tiempo antes del advenimiento del cristianismo, el *logos* ya había tenido un papel importante en la filosofía griega como el medio para explicar la racionalidad del mundo. ¿Cómo explicar el hecho de que mi mente me dice que dos más dos son cuatro, y que cuando miro al mundo descubro que en realidad, dos manzanas más otras dos manzanas resultan ser cuatro manzanas? ¿Cómo explicar el hecho de que cuando sumo piedras también resulta que dos piedras más otras dos, son cuatro? Debía existir una racionalidad subyacente, un común denominador entre mi mente (o cualquier otra mente) y la realidad misma del mundo. Si todo quedara en manos de la confusa multiplicidad de dioses en conflicto, entonces no habría orden alguno en el mundo, puesto que los dioses parecen no estar de acuerdo en nada. Sin embargo, el mundo muestra un orden racional. Este orden, este *logos* del mundo, que incluso se encuentra más allá de los dioses, es el poder permanente e inmovible que le da forma a toda la realidad.

En algunos sistemas filosóficos, se llegó al punto de hacer de este *logos* una *hipóstasis* (para emplear una palabra común entre los historiadores de la filosofía). Sencillamente, la *hipóstasis* quería decir que el *logos* se había convertido en un ser, en esa realidad que estaba detrás de toda otra realidad, detrás de toda otra racionalidad y, por tanto, también detrás de todo conocimiento. Al principio del primer siglo, aproximadamente en tiempos de Jesús, el filósofo judío Filón de Alejandría, tomó la teoría filosófica del *logos* e intentó relacionarla con el judaísmo, diciendo que el *logos* era el principio creador mediante el cual Dios actuaba en el mundo.

Cuando los cristianos enfrentaron la cultura circundante, y trataron de hallar maneras para validar y aceptar todo lo positivo que hubiera en ella, encontraron el camino abierto para emplear ideas semejantes. Incluso el cuarto evangelio comenzaba declarando que Jesús era la encarnación del *logos* o Verbo eterno de Dios que siempre había estado con Dios, y mediante el cual todas las cosas habían sido hechas. Al escribir esas palabras, es muy posible que el autor de ese evangelio no estuviera pensando tanto en la filosofía helenista como en las

historias de la creación en el Génesis (donde Dios sencillamente creó lo que quería pronunciándolo), y posiblemente también estuviera pensando en la sabiduría de Dios tal como se describe en Proverbios 8 (donde parece que la sabiduría es una realidad junto a Dios). Sin embargo, algunos de los apologistas cristianos del segundo siglo tomaron el prólogo del cuarto evangelio y lo unieron a la tradición filosófica helenista, de esta manera pudieron afirmar que Jesús era la encarnación de ese logos eterno, y que era la racionalidad subyacente a toda la creación.

Unas pocas palabras en ese prólogo del cuarto evangelio fueron de gran ayuda para los apologistas que estaban tratando de construir puentes entre su fe y la cultura dominante de esa época. La declaración y revelación de Juan de que ese logos era «la luz verdadera que alumbra a todo ser humano», fácilmente se pudo unir con la idea helenista de una razón que penetraba toda la realidad y que, por lo tanto, hacía posible el conocimiento. Así pues, Jesús era el logos o Verbo encarnado de Dios y todo el conocimiento provenía del logos. Esto significaba que el logos, o Verbo que hemos conocido en Jesús, era el mismo que les había enseñado a los filósofos todo cuanto sabían. Con esto, los apologistas podían decir que no debíamos rechazar las enseñanzas de los filósofos, ni condenar los logros de la civilización, porque todo ello venía del mismo Señor. ¡Así que también podíamos reclamarlo para nosotros! Como diría Justino—uno de esos apologistas—de hecho no solamente Abraham, sino también Sócrates y Platón fueron cristianos, porque cualquier verdad que conocieron o enseñaron había sido una verdad cristiana².

Por otra parte, no todos los cristianos se entusiasmaron con esas sugerencias. Algunos creían que así se estaba abriendo la puerta a toda clase de doctrinas extrañas. El más importante entre ellos fue Tertuliano, un escritor y apologista cristiano en la ciudad de Cartago (norte de África), quien creía que las herejías que amenazaban a la iglesia surgían de la filosofía. En ese sentido, una frase suya se ha hecho famosa: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la academia y la iglesia? ¿Qué hay de común entre los herejes y los cristianos?»³.

Sin embargo, la cuestión no fue tan sencilla. Al mismo tiempo que Tertuliano declaró que el platonismo era el origen de la mayoría de las herejías, él mismo fue profundamente estoico. Su tratado *Sobre el alma*, fue una combinación de lo que decía la Biblia con las doctrinas estoicas sobre ese tema.

Con toda probabilidad, se habría ofendido si se le hubiera dicho que él mismo era estoico, y es que, según él, solamente estaba exponiendo y defendiendo la doctrina cristiana tradicional. Es importante mencionar este hecho, porque señala que la cultura no consiste únicamente en lo que leemos en libros y en teorías filosóficas, sino también en el ambiente en que vivimos. Y mientras más inmersos estemos en la cultura, más difícil se nos hará percatarnos de la manera en que ésta influye en nuestras vidas y le da forma a nuestras ideas.

Por lo general prevaleció la posición de Justino, aunque siempre hubo elementos de resistencia que adoptaron la postura de Tertuliano. Así que cada vez más se fue interpretando al cristianismo en términos de la cultura helenista y la filosofía platónica y neoplatónica. Como lo veremos en otros capítulos, esto influyó sobre la manera en que los cristianos entendieron la naturaleza de Dios, la manera en que vieron a la criatura humana y muchas otras cuestiones relacionadas.

La cultura es más que ser culto

El caso de Tertuliano debería recordarnos que la cultura siempre está presente y que se refiere a mucho más que al hecho de ser «cultos». Por ejemplo, la cultura se manifiesta en la manera en que se hace la comida, la forma en que se organiza la familia y la manera en que gobierna el estado. Hay cultura en lo que se alaba y en lo que se condena. Todos los seres humanos son influidos por la cultura, y lo mismo se puede decir de cada cristiano y de cada iglesia.

Al vivir en el mundo helenista, y aunque no estaban de acuerdo entre sí respecto a algunos elementos de ella (como la filosofía), todos los cristianos sufrieron el impacto de esa cultura. Es decir, adoraron en casas construidas según los modelos y prácticas de la cultura, se vistieron como todos los demás y comieron lo que los demás. En algunos casos, incluso organizaron iglesias de acuerdo con el modelo de las sociedades fúnebres que en aquel entonces fueron comunes. Con el tiempo, organizaron y agruparon sus iglesias en jurisdicciones, provincias y diócesis siguiendo el modelo político del imperio romano. A pesar de todo ello, los cristianos insistieron en que eran diferentes. Esa paradoja la expresó muy bien un cristiano anónimo del segundo siglo cuando dijo:

Los cristianos no se distinguen de los demás por sus tierras, su idioma o sus costumbres. No viven en ciudades propias, ni hablan una lengua extraña, ni se separan de los demás por su estilo de vida . . . más bien, según les haya tocado, al mismo tiempo que viven en ciudades griegas o bárbaras y se unen a los demás respecto al vestido, comida y manera de vivir, dan señales de una conducta particular que es admirable y que a todos sorprende. Viven en sus propias tierras, pero como peregrinos. Participan de todo como ciudadanos y sin embargo sufren como extranjeros. Toda tierra les es patria y ninguna tierra les es suya. Se casan y engendran hijos como los demás, pero no abandonan a los recién nacidos como hacen los otros. Ponen mesa común, mas no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes, pero con su conducta las sobrepasan. A todos aman y todos los persiguen. No se les conoce y sin embargo se les condena. Se les mata y con ello se les da vida. Son pobres, y sin embargo enriquecen a muchos. Carecen de todo, y sin embargo todo lo tienen⁴.

Esta es una buena descripción de la situación paradójica en que los cristianos han tenido que vivir no solamente cuando se les persiguió durante los primeros siglos de nuestra era, sino a través de toda su historia. Un aspecto de la paradoja resulta claro: sencillamente por el hecho de que ahora creen en Cristo, a los cristianos no se les arranca de su cultura, o de su manera de entender al mundo y organizar la vida. Sin embargo, es cierto que el cristianismo puede rechazar algunos elementos y prácticas de una cultura dada, o que puede llegar a erradicarlos entre los fieles, y quizá hasta extirparlos de la cultura misma. Un ejemplo claro fue la antigua costumbre que tenían los padres de abandonar a los niños recién nacidos a quienes no reconocían como suyos y dejarlos para que murieran por las inclemencias del tiempo, que fueran comidos por las bestias o que alguien los recogiera para criarlos como esclavos. Los cristianos se opusieron a eso, tal como lo declara el pasaje que acabamos de citar. Ellos mismos no lo hicieron y, al final, lograron erradicar esa costumbre de la cultura circundante. Sin embargo, esto no niega que conservaran mucho de la cultura grecorromana en la cual vivieron.

De esta manera vemos la otra cara de la paradoja: aunque los cristianos podían disentir de muchos de los elementos de sus culturas locales, seguían perteneciendo a ellas y, por lo tanto, entendieron y practicaron su fe dentro del contexto de su propia cultura. La mayoría de los cristianos que se opusieron a la práctica de abandonar a las criaturas recién nacidas rechazadas, también aceptaron el resto de la cultura grecorromana con pocas dificultades. Incluso la mayoría de

ellos aceptó lo que esa cultura practicaba respecto a la esclavitud y el orden tradicional de la familia romana (donde las mujeres eran frecuentemente oprimidas y se explotaba a los niños). Así pues, la consecuencia negativa más evidente de la doctrina del logos fue que tendió a ocultar la diferencia entre el cristianismo y la cultura en que se encontraba.

Una de las doctrinas en que los cristianos hicieron más uso de la filosofía grecorromana fue en la de Dios. Esto es muy evidente en la actualidad, porque gran parte de lo que muchos cristianos piensan que es esencial en la doctrina de Dios, no proviene de fuentes bíblicas, ¡sino de la tradición filosófica griega! En buena medida, esto se debe a la manera en que se utilizó la doctrina del logos para apuntalar y defender al monoteísmo cristiano. En el próximo capítulo veremos algunos de los problemas que surgieron debido a eso.

A pesar de lo mencionado, también hay mucho que decir en favor de la doctrina del logos, o de otras parecidas. Al rechazar las teorías de Marción y de otras personas que no veían relación alguna entre la creación y la redención, los cristianos no estaban aceptando que lo ocurrido en la creación y en la historia (además del advenimiento de Jesús) carecía de conexión con los propósitos amorosos de Dios. Si el Dios creador también era el Dios redentor, y todo cuanto existía era creación de Dios, entonces sencillamente no era posible decir que hubiera enormes partes de esa creación, y de su vida, que no tuvieran que ver con Dios o con el amor de Dios. Hoy día, algunos teólogos expresan esta misma opinión cuando se niegan a hablar de una «historia de la salvación» que esté aparte de o sea paralela a la historia del mundo. No cabe duda de que hay mucho de mal en la manera en que la creación, la historia y las culturas que la humanidad ha creado funcionan el día de hoy. A pesar de ello, la historia y la cultura existen dentro del campo de la creación de Dios y bajo la sombra del amor de Dios. No todo cuanto acontece en ellas es malo. Y esto se debe a que Dios continúa activo en ellas. Así pues, es tarea de los cristianos descubrir y aceptar esa acción de Dios en la historia y en las culturas, puesto que de otra manera ese dios resultaría ser un dios parcial, el dios de una religión particular o iglesia, pero no el Dios de toda la creación.

Los debates acerca del valor de la cultura

Muchos han planteado objeciones contra la doctrina del logos tal como originalmente la expresaron los apologistas cristianos del segundo siglo. No cabe duda de que esas objeciones son válidas, y hoy día tiene muy pocos seguidores la perspectiva platónica que se encuentra detrás de las aseveraciones originales acerca del logos. En todo caso, la teoría del logos no es, y nunca ha sido, doctrina oficial de la iglesia. Más bien ha sido un medio útil para que los cristianos puedan expresar tres asuntos que sí forman parte de la doctrina cristiana. El primero es que el Dios redentor también es el Dios creador, es decir, que el mismo amor que se encuentra detrás de la redención también se encuentra detrás de la creación (tal como lo vimos en el [capítulo 2](#)). En segundo lugar, y como consecuencia directa del primero, es que, al mismo tiempo que fue un ser humano histórico que vivió en un momento particular, Jesucristo también es la meta hacia la que Dios dirige a todos los pueblos en todos los lugares y tiempos. El tercero, y como consecuencia del segundo, es que cada vez que los cristianos aborden la realidad (el orden creado) han de tratar de ver en ella la huella del Dios creador y redentor, y han de juzgar todo cuanto suceda en esa realidad sobre la base de lo que ya saben sobre Dios en Jesucristo.

Aunque resulta relativamente sencillo plantear todos estos asuntos en términos abstractos, es mucho más difícil darles una aplicación concreta. Tanto Justino (ca. 100-165), quien propuso y defendió el valor de la filosofía helenista, como Tertuliano (ca. 160-220), quien se lamentó del impacto de la filosofía sobre la iglesia, estarían de acuerdo en ello. La diferencia radica en que Justino fue mucho más lejos que Tertuliano en su apreciación positiva de la cultura circundante, mientras que Tertuliano fue mucho más lejos que Justino en su insistencia sobre el impacto negativo de la cultura sobre el cristianismo. Si pudiéramos imaginar un diálogo entre ellos, probablemente Tertuliano le diría a Justino que estaba enfatizando tanto la continuidad entre la creación y la redención que corría el peligro de perder el carácter único del cristianismo. Y Justino probablemente respondería que Tertuliano estaba enfatizando tanto la discontinuidad entre la creación y la redención que se estaba acercando al marcionismo (aunque Tertuliano escribió cinco grandes libros contra Marción).

Cada vez que ha surgido la cuestión de la relación entre el cristianismo y la cultura, el debate ha continuado interminablemente. Dado que esto acontece cada vez que la fe cristiana cruza fronteras y encuentra una nueva cultura el debate ha sido bastante activo, y en particular dentro del contexto de la empresa misionera

internacional. En la India, por ejemplo, los misioneros portugueses católico-romanos del siglo quince parecen haber asumido que la conversión también implicaba la aceptación de buena parte de la cultura portuguesa. Por ello insistieron en que cuando un converso fuera bautizado, también debía recibir un nombre «cristiano» (y generalmente esto significaba un nombre portugués). Justificaron esa práctica diciendo que muchos nombres indios honraban a los dioses locales, así que quien rechazaba a esos dioses también debía rechazar los nombres con los cuales se les honraba. Por otra parte, cuando los indios vieron que sus vecinos cristianos se llamaban João, José o María, tuvieron buenas razones para pensar que debían abandonar su cultura y tradiciones si se hacían cristianos.

En el siglo dieciséis, los lineamientos que siguió el jesuita italiano Roberto De Nobili fueron completamente opuestos. De Nobili se convenció de que era necesario dejar bien claro que el cristianismo no era un instrumento para la europeización de la India. Aprendió el sánscrito y el tamil, estudió los libros sagrados del hinduismo y adoptó el vestido, costumbres y dieta de los «hombres santos» de la India. De manera semejante a la de Justino siglos antes, De Nobili vio la acción de Dios en la cultura en que vivió en ese momento, y trató de afirmar esa acción y relacionarla con la vida de la iglesia. Solamente en cuestiones religiosas fue que él y sus compañeros de trabajo trataron de cambiar las costumbres y opiniones del pueblo de la India.

Una vez más, el asunto no fue tan sencillo. Un elemento fundamental de la sociedad de la India fue su sistema de castas, que en gran parte determinaba las relaciones sociales. De Nobili decidió que eso era una cuestión cultural y no religiosa, así que determinó que trabajaría únicamente con las castas más altas y construiría iglesias para ellas, mientras que otros misioneros debían trabajar con las castas inferiores y construir iglesias para ellas. No necesitamos decir que eso causó un fuerte debate. En primer lugar, porque se planteó la cuestión eclesiológica: ¿sería legítimo tener iglesias separadas para personas de distintas castas? ¿Acaso eso no era una negación del amor que se encuentra en el mismo núcleo del evangelio? El asunto llegó a Roma, y en 1623 el papa Gregorio XV autorizó los métodos de De Nobili.

Por la misma época, algo semejante sucedió en China. Allí, el jesuita italiano, Matteo Ricci, estudió y adoptó las costumbres de los antiguos sabios confucionistas, y de esa manera logró penetrar una tierra que por largo tiempo

les había estado vetada a los misioneros cristianos. En ese caso, lo que primero se debatió fue la costumbre china de venerar a los antepasados. Ricci y los jesuitas que le seguían declararon que se trataba de una cuestión puramente cultural, que no constituía idolatría; por lo tanto, se podía y debía continuar practicando entre los chinos convertidos al cristianismo. Cuando otros cristianos se enteraron de esas declaraciones, dijeron que los jesuitas habían abandonado un principio fundamental de la fe cristiana al permitir, e incluso fomentar, la continuación de prácticas paganas y hasta politeístas. Esto llevó a amargas controversias entre jesuitas y dominicos. Sobre todo porque estos últimos envidiaban la posición privilegiada de los jesuitas a quienes se les admitía en los círculos más altos de la sociedad china (incluso a veces en la misma corte imperial), mientras que los dominicos quedaban excluidos. Al final, el conflicto se concentró en la cuestión sobre cómo traducir la palabra «Dios» al chino. Como frecuentemente sucede en los idiomas, en el chino había dos términos. Cada uno tenía ventajas y desventajas. Así que un grupo misionero defendió uno de esos términos, mientras el otro grupo defendió el término alternativo. Finalmente, tanto esa cuestión, como otros asuntos que se trataron en la llamada «controversia de los ritos chinos», fue resuelta en Roma en 1742.

El hecho mismo de que esas controversias fueran resueltas por las autoridades en Roma, nos muestra cuán difícil es la cuestión de la relación entre el cristianismo y la cultura. Aunque las controversias eran respecto al cristianismo y las culturas de la China y la India, éstas no fueron resueltas por los cristianos indios o chinos, ¡sino por papas en Roma que tenían muy poca idea de lo que se estaba discutiendo! Por ello se entiende la airada reacción del emperador chino, quien—se dice—declaró que un bárbaro en Roma no tenía ningún derecho para decirle a los chinos cómo debían hablar su propio idioma. Todo esto muestra que, a pesar de los sinceros esfuerzos de muchos misioneros, el cristianismo seguía siendo una religión occidental, porque fueron las autoridades occidentales quienes determinaron cómo debía entenderse y practicarse en todo el mundo.

Aunque los dos ejemplos que acabamos de citar proceden de la tradición católico-romana, algo semejante sucedió con la labor misionera protestante. En el oeste norteamericano, por ejemplo, con frecuencia se debatió si el baile ritual en torno al maíz era una mera tradición cultural, o si estaba tan atado a la antigua religión que se debía prohibir que los conversos al cristianismo lo

practicaran. ¿Qué decir acerca del uso del fuego en la adoración? ¿Acaso los baños de vapor de los nativos norteamericanos sencillamente eran costumbres culturales e higiénicas, o eran parte de una religión? En África se debatió constantemente (y se sigue debatiendo) la cuestión de la poligamia. ¿Acaso solamente será una costumbre social que, a pesar de no ser recomendable, debe aceptarse? ¿Acaso las iglesias debían bautizar a los conversos que continuaran en la poligamia? ¿Se les debía forzar a abandonar a todas menos a una de sus esposas? ¿Qué se debía hacer con las esposas repudiadas? Tanto en África como en Asia la cuestión de la veneración o culto a los antepasados también dio lugar a fuertes debates. En Asia, los misioneros rechazaron la costumbre india del *sati*, es decir, quemar a las viudas en las piras fúnebres de sus esposos; y también la costumbre china de deformar los pies a las niñas. En las tierras donde dominaba la filosofía de Confucio, algunos misioneros intentaron construir puentes entre esa sabiduría tradicional y el cristianismo, mientras otros creyeron que el confucianismo era demasiado rígido, que oprimía demasiado a las mujeres y que, por tanto, se le debía criticar y rechazar.

Por lo general, todos esos debates se incluyen bajo los títulos de *acomodación* y *enculturación*. La primera trata de contestar la cuestión de hasta qué punto el cristianismo debe «acomodarse» a las culturas y prácticas de nuevas tierras y pueblos. La segunda, a la necesidad que tienen los misioneros de adaptarse y adaptar su mensaje a la cultura receptora. En tiempos más recientes, los misiólogos prefieren hablar de *aculturación*, que se refiere al proceso mediante el cual—y a veces sin notarlo—con frecuencia los cristianos dentro de una cultura dada desarrollan formas de cristianismo con profundas raíces en sus propias tradiciones culturales. Esta última perspectiva muestra un entendimiento más profundo sobre la manera en que funcionan las culturas, de cuán difícil es para una persona que viene de otra cultura penetrar y entender una diferente, y de la nueva realidad del siglo veintiuno, donde la mayoría de los cristianos ya no pertenecen a la cultura occidental.

Con todo y eso, siempre se presentan las mismas cuestiones y se aplican los mismos principios. Existen ciertos factores que permanecen, ya sea cuando la adaptación ocurre conscientemente por parte de agentes extranjeros (como en los casos de Ricci y De Nobili), o cuando sucede inconscientemente de parte de los cristianos dentro de la cultura misma (como en el caso de la aculturación). Dado nuestro entendimiento de la creación y de su relación con la redención, los

cristianos siempre hemos de afirmar la constante acción de Dios en toda cultura, e incluso antes de que en ella se escuche el evangelio. Cuando el evangelio llegue a una nueva cultura, sus seguidores deben tratar de reconocer la acción de Dios en ella, para luego mirar a su propia cultura, cuyas deficiencias e injusticias ahora verán con más claridad a la luz del evangelio.

Cuando el cristianismo se convierte en un asunto de cultura

Es cierto que todo esto se ve más fácilmente dentro de lo que tradicionalmente se ha llamado el «campo misionero». Pero a veces, y sin que se note, también se encuentra en las culturas donde el cristianismo ya tiene mucho tiempo de haberse establecido. Precisamente porque en esas culturas ya se han resuelto las dificultades y contrastes originales, resulta mucho más difícil ver cómo la cultura ha influido sobre la manera en que se entiende el cristianismo. Esto se dio en el siglo cuarto, y mucho más en el quinto, dentro de la cultura grecorromana (tal como lo veremos en los próximos dos capítulos). Es cierto que el estado había perseguido al cristianismo, y muchos paganos habían insistido en el abismo que existía entre la nueva fe y la antigua cultura. Pero en el siglo cuarto, los cristianos—y en particular los teólogos cristianos—no solamente se habían convencido de que tenían derecho a hablar acerca de Dios en términos de la filosofía griega, sino, además, de que esa era la mejor forma de hablar acerca de Dios. Así que se prestó poca atención a las advertencias de Tertuliano, y por eso cada vez más la iglesia perdió la capacidad para criticar a la cultura en que vivía.

Hay muchos otros ejemplos. Probablemente el más notable y desastroso fue lo ocurrido en Alemania durante el siglo veinte (para lo cual se había preparado el terreno desde el siglo anterior). La mayor parte de Alemania había sido cristiana desde que los sajones habían sido convertidos a la fuerza por Carlomagno. Desde el siglo trece, el país se convirtió en el centro de la erudición cristiana cuando Alberto el Grande fue maestro de Santo Tomás de Aquino en la universidad de Colonia. En el siglo dieciséis, Alemania fue el centro de una gran Reforma religiosa que, bajo la iniciativa de Lutero, se esparció por toda la Europa del norte. Inmediatamente después de la Reforma,

las universidades alemanas se convirtieron en centros donde fueron educados los teólogos protestantes y a partir de las cuales se estableció el protestantismo por todo el mundo. Cuando la Ilustración comenzó a cuestionar al cristianismo—porque dudaba de su validez para el mundo moderno y de su credibilidad para la mente moderna—los eruditos alemanes fueron quienes respondieron a esos retos con mayor creatividad, y trataron de reformular la fe cristiana de tal manera que no solamente resultara ser compatible con la modernidad, sino que fuera la mejor expresión de ella.

Al mismo tiempo, también fueron los teólogos alemanes quienes desarrollaron varios sistemas teológicos que le permitieron al protestantismo presentarse como precursor y culminación de la modernidad. Cuando Schleiermacher propuso que la religión cristiana era un «sentimiento» más que un sistema de doctrina o de ética, estaba colocando al cristianismo por encima de los debates filosóficos. Por lo tanto, para él la base de la religión era el sentido de dependencia absoluta ante Dios. Por su parte, Hegel diseñó un sistema para entender la historia y la realidad total, y donde éstas se desarrollaban de manera muy similar a la del pensamiento. Es decir, mediante un proceso donde una *tesis* era desafiada por una *antítesis*, y ese reto llevaba a la solución en una *síntesis*; a su vez, esta síntesis se convertía en una nueva tesis, y así sucesivamente. A fines del siglo veinte, Hamack llevó los estudios históricos del cristianismo a nuevas alturas, y resumió sus opiniones en una serie de conferencias donde afirmó que, tanto el catolicismo romano, como la ortodoxia oriental, habían olvidado o perdido la esencia del cristianismo, y que era en el protestantismo donde ahora residía (y, aunque Hamack no lo dijo con todas las palabras, esa esencia del cristianismo se manifestaba principalmente en el protestantismo alemán).

Esa gran variedad de sistemas teológicos tendió a ocultar lo que todos tenían en común. Al mismo tiempo que se contradecían entre sí, estaban de acuerdo en la presuposición implícita de que la mejor manera de entender al cristianismo era desde la perspectiva de la Alemania moderna: una sociedad industrial donde rápidamente la vieja aristocracia de la tierra y los títulos estaba siendo suplantada por la nueva aristocracia del capital y la empresa. Para esa sociedad, lo nuevo resultaba ser mejor por definición, y la historia iba en un progreso lineal donde el futuro no podía traer sino mayores riquezas y más abundante «bendición». Así pues, dado que tanto en ciencia como en tecnología Alemania

marchaba al frente del mundo, entonces también era la nación del futuro y, por ello, el instrumento escogido de Dios para producir ese futuro. Dentro de ese contexto social y cultural, la mayor parte de la teología alemana del siglo diecinueve, y la de principios del veinte, no tuvo dificultad para convencerse a sí misma de que, tal como se interpretaba y practicaba en la Alemania de esa época, el cristianismo era la fe más pura y el faro que iluminaría a la iglesia en todo el mundo.

Ese sentido de superioridad alemán—que se había fomentado a través de todo el siglo diecinueve—se vio retado de manera dramática por un nuevo orden internacional después de la Primera Guerra Mundial. Así que muchos alemanes estuvieron dispuestos a dejarse llevar por un hombre, un partido y una filosofía que proclamó la superioridad alemana sobre todas las naciones y todas las razas. Cuando ese hombre y su partido llegaron al poder, a la iglesia se le hizo difícil resistirlos u oponerse a sus planes y acciones de «limpieza étnica» y de una supuesta restauración nacional. Se le hizo difícil, en parte porque el gobierno ejerció una fuerte presión sobre la iglesia y sus líderes. Pero también se le hizo difícil por una razón mucho más profunda: porque durante más de un siglo la teología alemana había unido de tal manera al cristianismo con la cultura nacional alemana, que el movimiento de los «cristianos alemanes» no pareció ser sino la expresión suprema del cristianismo. Esos «cristianos alemanes» vieron al nazismo, y al intento alemán para conquistar al mundo, como la expresión y resultado natural de la fe de la nación alemana. Y es que, según ellos, después de todo esa fe era «la más alta expresión del cristianismo».

Lo que esto manifestó—con trágicas consecuencias—fue el peligro que representaron esos esfuerzos, que fueron semejantes a los de Justino durante el segundo siglo para unir a la cultura helenista con la fe cristiana. Es decir, la cultura había llegado a estar tan integrada a la fe que, cuando la sociedad y su cultura se extraviaron, a los cristianos se les hizo difícil saber cómo responder a esa situación.

Felizmente, hay otra cara de la moneda. Incluso antes del surgimiento de Hitler, hubo teólogos entre la cultura alemana que comenzaron a dudar de esa estrecha relación entre la fe y la cultura, y entre la iglesia y la nación, que los sistemas teológicos de esa época daban por sentado. El más importante entre ellos fue el teólogo suizo Karl Barth (1886-1968), que vivió y trabajó en Alemania, e insistió en la presencia y manifestación del pecado en toda empresa

humana. De esta forma, la nación y la cultura se relativizaron, y resultó claro que la relación entre la creación (tal como existe ahora) y la redención, no era una simple continuidad. La redención no era simplemente la culminación del orden presente. Resulta interesante notar que, cuando se dio a conocer la teología de Barth, Hamack—uno de los pocos sobrevivientes de los grandes maestros del siglo anterior—exclamó: «*Wieder Marcion*» («¡otra vez Marción!»). Recordemos que en nuestro diálogo ficticio entre Justino y Tertuliano, Justino hubiera acusado a Tertuliano de acercarse demasiado a Marción). Así que un grupo de líderes cristianos fuertemente impactados por Barth, y Barth mismo, lanzaron la reconocida *Declaración de Barmen* (1934). Ahí claramente se señalaba el desacuerdo entre la fe cristiana y cualquier sistema o agenda política que intentara usurpar el lugar de Dios y demandara una autoridad y obediencia absoluta para ella. Esa declaración se convirtió en el documento fundamental de la llamada «iglesia confesante» y su oposición al nazismo.

La fe y la cultura más allá del campo de la doctrina

Todo esto es para señalar una de las principales deficiencias tanto de la teología del logos, como de gran parte de la teología en general: la cuestión de las relaciones entre el cristianismo y las culturas no se limita al campo de las ideas o doctrinas religiosas. Aunque en teoría la idea del logos se refiere a toda la creación y su orden, en la práctica solamente se ha aplicado a cuestiones del pensamiento y, en el caso de la fe, a cuestiones doctrinales. Así pues, al buscar señales de la actividad del logos, los teólogos y misioneros se han limitado a hacer preguntas a las otras culturas sobre sus ideas religiosas. Por ejemplo, ¿creen en la existencia de Dios? ¿Son monoteístas? ¿Qué ideas tienen de la vida después de la muerte? ¿Qué piensan acerca del origen del mundo?

Aunque son importantes, al centrar la atención en los aspectos religiosos solamente, en realidad se pasa por alto la conexión más extensa que existe entre la creación y la redención y, por lo tanto, entre el cristianismo y la cultura. En el cuarto evangelio, el logos o siervo de Dios no solamente es quien ilumina a toda persona, sino también aquel por quien todas las cosas han sido hechas. El Verbo o logos de Dios, que se encarnó en Jesucristo, no solamente es el maestro

de la verdad, sino también el creador del bien y diseñador de la belleza. Por eso, al buscar señales del logos, no solamente debemos preguntarnos acerca de la verdad, sino también acerca de la bondad y la belleza. Es decir, al examinar cualquier cultura, hemos de buscar señales del logos no solamente en su religión, sino también en su práctica de la justicia, en su orden social, en la estructura de sus familias, en su arte, su música y sus antiguas leyendas y mitos.

Esto también es cierto para el otro lado de la moneda. Cuando los cristianos nos preguntamos qué se ha de juzgar o cambiar en una cultura dada, no solamente debemos cuestionar su religión, sino también las injusticias en su orden social. El sistema de castas y la costumbre de quemar a las viudas en la India, al igual que la práctica de deformar los pies de las niñas en la China, no eran cuestiones periféricas que, siempre y cuando la gente se convirtiera, se podían ignorar. Eran negaciones de la presencia del logos de Dios, y negaciones tan fuertes como lo eran el ateísmo o el politeísmo.

A su vez, esto nos hace darnos cuenta de que, sin importar cuál sea la teoría respecto al logos, la práctica y la aplicación se ha sujetado bastante a la conveniencia e intereses de quienes las sostienen. Algunos de los primeros cristianos desarrollaron esa doctrina para poder enfrentar a la cultura helenista que dominaba en su tiempo, y por siglos se le empleó de esa forma. Pero cuando los cristianos europeos—españoles, portugueses y británicos—llegaron al Hemisferio Occidental y encontraron pueblos a quienes podían conquistar con relativa facilidad, por lo general se olvidaron de la teoría del logos. Al parecer, el logos no había estado presente entre los habitantes originales de estas tierras. Y es que entre los cristianos europeos prevaleció la actitud de que, en el mejor de los casos, las culturas de esos lugares eran primitivas y de poco valor; y, en el peor, eran el resultado y expresión de poderes demoníacos. Así, muchos se convencieron de que al destruir los antiguos escritos mayas, por ejemplo, en realidad estaban haciendo la obra de Dios. Es cierto que en algunos círculos hubo una actitud mucho más positiva hacia las culturas nativas y su organización social, pero esas fueron la excepción más que la regla. También hubo actitudes semejantes respecto a la cultura y sociedad de los pueblos africanos. Particularmente si el tráfico de esclavos—que produjo tanta riqueza—se justificara si los africanos no tuvieran logos y, hasta en algunos casos, si no tuvieran almas.

Pertinencia contemporánea

Aunque buena parte de lo que acabamos de decir parece ser algo que pertenece al pasado y, por lo tanto de poca importancia para nosotros que vivimos en culturas tradicionalmente cristianas, en realidad no es así. De hecho, el tema de la relación entre el cristianismo y la cultura probablemente dominarán buena parte de la discusión teológica cristiana durante las próximas décadas. Esto parece lo más probable por diferentes razones.

La primera es el enorme cambio demográfico que se dio dentro del cristianismo en el siglo veinte. La mayoría de los cristianos occidentales todavía no se percatan del cambio que ha ocurrido durante este tiempo. La fuerza numérica del cristianismo, al igual que buena parte de su crecimiento y vitalidad, ya no se encuentra en las naciones tradicionalmente cristianas del Atlántico del Norte. Mientras que la mayoría de los cristianos a principios del siglo veinte eran blancos, ya no lo son a principios del siglo veintiuno. Dentro del catolicismo romano, hasta hace cuarenta años el culto se celebraba casi exclusivamente en latín, y ahora se celebra prácticamente en todo idioma del mundo. El protestantismo ya no es una rama del cristianismo que principalmente se limita a las naciones del Atlántico del Norte. A principios del siglo veintiuno, y en un domingo dado, más protestantes asisten a la iglesia en América Latina que en los Estados Unidos. Y también es cierto que hay mucho más anglicanos en África que en Inglaterra.

Esto implica que el cristianismo continuamente tendrá que preguntarse cómo puede seguir siendo uno, al mismo tiempo que se encarna y expresa en tantas y tan diversas culturas. Para la mayoría de quienes vivimos en los centros tradicionales del cristianismo, esto también implicará que nuestros hermanos y hermanas de esas culturas constantemente nos recordarán la necesidad que tenemos de cuestionar nuestra propia cultura.

La segunda razón para tener en cuenta la importancia de la relación entre la fe y la cultura, es que la cultura también está cambiando en las naciones tradicionalmente cristianas. En los treinta y cinco años que tengo viviendo en la zona sur de Estados Unidos—tradicionalmente llamada el «cinturón bíblico»—he visto ocurrir cambios radicales. Recién llegado a la ciudad de Atlanta, con razón o sin ella, mis vecinos daban por sentado que vivían en una sociedad cristiana. No hay duda de que la asistencia a la iglesia, y muchas otras prácticas

y tradiciones cristianas, tenían el apoyo del ambiente cultural. En la actualidad todo esto es muy diferente. El cristianismo todavía es fuerte, y la gente continúa asistiendo a la iglesia, pero no cabe duda de que el cristianismo ya no tiene el mismo lugar central que antes tuvo en la cultura de esta región.

En las culturas que tradicionalmente se han considerado cristianas, los creyentes tienden a reaccionar haciendo llamados bastante fútiles para la restauración o preservación del orden que va pasando. Esto es comprensible, y es cierto que gran parte de lo que se va perdiendo de la cultura tradicional es valioso. Sin embargo, siempre existe el peligro de que confundamos la forma particular que el cristianismo ha tomado en nuestra cultura con el cristianismo mismo. En algunos casos, nuestras naciones y culturas han dominado la vida de la iglesia por tanto tiempo, que puede ser difícil percatarse de que existen otras maneras de ser cristianos; y de que nuestra forma particular—al igual que cualquier otra—es el resultado de fuerzas culturales, económicas y sociales que influyen en la vida de la iglesia.

Un ejemplo que vale la pena mencionar es el de los «valores de la familia». Es cierto que para los cristianos la familia es importante, y es importante en toda sociedad. También es cierto que el Dios que nos creó nos hizo en tal manera que no podemos florecer y ni siquiera sobrevivir solos. Sin embargo, la «familia»—que actualmente se encuentra amenazada en la cultura occidental y en cuya defensa muchos cristianos salen—solamente es una de las muchas formas en que las sociedades (incluso las cristianas) se han organizado y existido. De hecho, la familia nuclear (constituida por los padres, los hijos y nadie más), es el resultado relativamente reciente de la revolución industrial, de la movilidad moderna y de actitudes culturales que con demasiada frecuencia entienden el «éxito» en términos individualistas y económicos. El resultado es que salimos a defender a «la familia», sin darnos cuenta de que la noción más tradicional y más estable de la familia (esa realidad extensa, que incluye a todo tipo de parientes) ha sido minada durante largo tiempo por algunos de esos mismos valores culturales que ahora pensamos que podemos emplear para «salvar a la familia». Es posible que el problema de la familia sea mucho más profundo de lo que sospechamos, o de lo que podamos descubrir, si solamente nos limitamos a nuestra propia perspectiva cultural.

Este ejemplo es solamente uno de entre muchos. Lo que quiero enfatizar no es la cuestión de los valores de la familia en sí, ni la manera en que hoy se le

defiende, sino más bien mostrar la necesidad que tenemos de una vez más plantear todas las cuestiones respecto a la relación entre la fe y la cultura. Y plantearlas con una urgencia que no han tenido en más de mil quinientos años. De igual manera que los cristianos del segundo y tercero siglo tuvieron que enfrentar la relación entre el cristianismo y el helenismo, ahora los cristianos del siglo veintiuno enfrentamos la urgente cuestión, y mucho más compleja, de la relación entre nuestra fe y las culturas que van surgiendo y cambiando.

Es precisamente en este tiempo—mientras tratamos de redescubrir nuestro papel y el de la fe dentro de nuestras propias culturas en evolución—que ser parte de una iglesia verdaderamente universal, y escuchar a nuestras hermanas y hermanos de otros contextos culturales, puede ser de gran utilidad para los creyentes de las culturas tradicionalmente cristianas. Aunque quisiéramos que nuestros países, y las iglesias en ellos, todavía estuvieran al frente del movimiento cristiano, puede ser una bendición disfrazada el hecho de que ya no ocupen ese lugar y esto nos ayude a plantear de nuevo la cuestión de la relación entre la fe y la cultura. Y para hacerlo de maneras en que no nos sería posible si estuviéramos en otras circunstancias.

La tarea es amplia, y no hay respuestas fáciles. Al igual que Justino y Tertuliano estuvieron en desacuerdo respecto a cómo debía usarse la filosofía griega, los cristianos de hoy también estarán en desacuerdo sobre la ética médica, la sexualidad, la política económica, la guerra, la paz y otros asuntos más. Sin embargo, aunque estemos en desacuerdo sobre estas cuestiones, continúa vigente la preocupación central de los cristianos cuando se dieron esas primeras discusiones sobre la relación entre la fe y la cultura. Es decir, sin importar cómo respondamos a asuntos específicos, en primer lugar los cristianos siempre debemos sostener que el Dios redentor también es el Dios creador, y que el amor que se encuentra en la creación es el mismo que también se manifiesta en la redención. En segundo lugar debemos sostener que Jesucristo es la meta de toda la creación, es nuestra salvación y la plenitud de todo cuanto existe; por eso todos los pueblos y todas las naciones son constantemente llamadas e invitadas a servirle. En tercer lugar debemos sostener que, al mirar la realidad alrededor, hemos de buscar en ella tanto la obra del Dios creador y redentor, como todo lo que falta para que se cumplan en ella los propósitos de Dios para toda la creación.

Notas

1. Plinio, *Epístola*, 10.97.
2. Justino, *Primera apología*, 46.3.
3. *Prescripción contra los herejes*, 7.
4. *A Diogneto*, 5.1-13.

DIOS



*Yo soy Jehová, tu Dios . . . no tendrás dioses ajenos
delante de mí. Éxodo 20:2-3*

Los primeros cristianos no tuvieron que preocuparse mucho por desarrollar una doctrina sobre Dios. Puesto que eran judíos, sencillamente dieron por sentado el principio fundamental de la fe de Israel: que hay un solo Dios. Esto fue parte de su herencia para las generaciones de cristianos posteriores, tanto judíos como gentiles. Así pues, el monoteísmo siempre ha sido una doctrina fundamental del cristianismo, y una característica permanente de la fe cristiana que ha ido pasando de una generación a otra, de una tierra a otra y de una cultura a otra.

Dado que el monoteísmo fue parte de la fe que habían heredado de Israel, los primeros cristianos no tuvieron por qué discutir la doctrina sobre Dios. Cuando se debatió, por lo general se hizo en el contexto de lo que hemos planteado en el capítulo tres: cuestiones que tenían que ver con la naturaleza del mundo y su relación con Dios. Aunque por lógica parecería mejor discutir la doctrina de Dios antes de la doctrina de la creación, al seguir nuestro bosquejo cronológico primero hemos considerado la doctrina de la creación, luego la relación entre la fe y la cultura y, ahora, la doctrina sobre Dios.

Como en muchos otros casos, el desarrollo de esta doctrina principalmente se debió a dos impulsos. Primero, los cristianos que procuraban comunicar su fe a

los demás, o defenderla de sus críticos paganos, comenzaron a buscar maneras de expresar su doctrina sobre Dios en términos que fueran compatibles con esa audiencia. Ese aspecto del desarrollo del pensamiento cristiano sobre Dios, es sencillamente un caso específico de lo que discutimos en el capítulo anterior: la manera en que el cristianismo y sus doctrinas se relacionan con la cultura en que se desenvuelven. Por otra parte, el hecho mismo del advenimiento de Jesucristo, y la convicción de los cristianos sobre él y su relación con la divinidad, llevaron a debates acerca de la naturaleza de Dios. Si Jesucristo se encontraba en el centro mismo del culto cristiano, esto obviamente planteaba varios asuntos fundamentales en cuanto a su relación con la divinidad. Y en particular respecto al monoteísmo cristiano, ya que el culto a Jesús parecería negarlo. En este capítulo discutiremos estas dos cuestiones siguiendo ese orden.

El platonismo y la doctrina de Dios

En el capítulo anterior vimos que, desde antes del advenimiento del cristianismo, los judíos ya habían comenzado a tratar de construir puentes entre su fe y lo mejor de la cultura y filosofía paganas. En la ciudad de Alejandría, que fue el centro de esos empeños, Filón de Alejandría (contemporáneo de Jesús), había avanzado bastante en dirección a la interpretación platónica de la fe de Israel. También vimos que, en el segundo siglo, y siguiendo un método parecido al de Filón, varios autores cristianos trataron de mostrar a sus audiencias paganas que el monoteísmo cristiano era perfectamente compatible con las tradiciones filosóficas más respetadas del mundo helenista y, en particular, con la tradición platónica.

En esa tradición filosófica era costumbre referirse a un ser que estaba por encima de todos los demás y al cual todos los demás debían su existencia. Algunos platónicos pensaban que la realidad era producto de una serie de emanaciones de ese primer ser, del Uno. Los cristianos pronto se percataron de la necesidad de rechazar esas ideas, porque llevaban al panteísmo y, por lo tanto, a la idolatría. A pesar de ello, la idea de que hubiera un solo ser, por encima de todos los demás, resultó muy atractiva para los cristianos que estaban tratando de refutar las ideas politeístas de la cultura circundante.

Muchos de sus vecinos consideraron que los cristianos eran impíos o

incrédulos. ¿Dónde estaban sus dioses? ¿Cómo era posible adorar a un Dios a quien no se veía? Para la mente popular, los cristianos eran ateos. De hecho, existe un documento del segundo siglo donde una muchedumbre pide la muerte de un obispo cristiano y está gritando: «¡Mueran los ateos!»¹. Ante esos retos, resultaba natural que los cristianos se volvieran a una tradición filosófica que había criticado fuertemente a los dioses antiguos por sus vicios y pusilanimidad, y donde uno de sus grandes héroes, Sócrates, había sido condenado a muerte acusado de ateísmo.

Esa tradición había reflexionado sobre las perfecciones de ese Primer y Ser Supremo desde tiempos de Parménides de Elea (siglo sexto a.C.), uno de los filósofos presocráticos. Parménides, y su larga tradición de seguidores, habían llegado a cierto consenso acerca de esas perfecciones. Y tal como las había entendido Parménides, y la mayor parte de la tradición platónica, los teólogos cristianos adoptaron esas perfecciones con ligeros cambios. De esa manera trataron de demostrar que su fe no era tan irracional como algunos pretendían y que, lejos de ser innovadores ateos, en realidad al fe cristiana era la culminación de lo mejor de la filosofía clásica. Dado que esas perfecciones se han convertido en parte de la herencia cristiana cuando se habla y piensa sobre Dios, debemos mencionarlas aunque sea brevemente.

En primer lugar, ese Ser Supremo debe existir en y por sí mismo. Es decir, no podía deber su existencia a otro ser, pues eso sería una imperfección. Esto llevó a los cristianos a hablar de la *aseidad* de Dios, y con ellos quisieron decir que el ser de Dios no se derivaba ni dependía de ningún otro ser que no fuera Dios mismo. También hablaron del contraste entre Dios y las criaturas como esa diferencia que se daba entre el único y sólo ser *necesario* (un ser cuya inexistencia sería inconcebible), y el resto de los seres como *contingentes* (seres que podían ser o no ser).

En segundo lugar, y dado que el cambio era una imperfección, entonces el ser supremo no debía cambiar. De ahí provino el atributo de la *inmutabilidad*, que muy pronto los teólogos cristianos asignaron a Dios. Es decir, no podía haber cambio, ni sombra de cambio en Dios, quien siempre era único y el mismo. Además, puesto que el movimiento implica cierto cambio, y en todo caso Dios está en todas partes (es *omnipresente*), entonces Dios no es inamovible.

Según esta tradición, un aspecto particular de la inmutabilidad divina era la *impasibilidad*, esto significa que Dios nunca era un ser pasivo al estar frente a

otros seres. Ningún otro ser podía afectar a Dios de alguna manera. Si fuera lo contrario, entonces Dios podría ser movido por un agente externo y contingente, y era inconcebible que lo contingente afectara a lo necesario, ya que esto haría que lo necesario dependiera de seres contingentes y, por lo tanto, ya no sería totalmente necesario.

En la tradición platónica, las ideas eran más reales que sus expresiones concretas y físicas en las cosas que existían, y entonces una idea que incluyera a las demás se encontraría más alto en la jerarquía del ser. Por lo tanto, el ser supremo, que también era la idea suprema, incluía en sí mismo las ideas de todas las cosas existentes y hasta de las posibles (pero que todavía no existían). Así pues, dentro del cristianismo se comenzó a decir que nada podía existir o suceder sin que hubiera estado eternamente en la mente de Dios. Es decir, Dios conocía todo, no solamente lo que existía, sino incluso todo cuanto podría existir. Con el tiempo, esto comenzó a conocerse como la *omnisciencia* de Dios (que Dios lo sabe todo).

Por último, nada podía limitar el poder de ese Ser Supremo. De otra manera, lo que fuera capaz de limitar el poder de Dios sería más grande que Dios. Por eso los cristianos comenzaron a referirse a Dios como *omnipotente*, o todopoderoso (capaz de hacer todo).

Todos estos «atributos» de Dios tienen valores positivos. De hecho, por un lado la Biblia constantemente se refiere al gran poder de Dios, al amor constante e inmutable de Dios, e incluso al conocimiento que Dios tiene de nuestros pensamientos más íntimos. Por el otro, la Biblia también nos habla de un Dios personal, de un Dios que se relaciona directamente con su creación y su pueblo, que escucha la oración, que interviene en la historia, que sufre con el dolor de la creación. Así que mucho del debate posterior, respecto a varios aspectos de la doctrina de Dios, surgió de esa tensión entre la perspectiva bíblica de un Dios activo, soberano y amoroso, y la aparente pero no realmente compatible perspectiva filosófica de un Dios inmutable e impassible. En otras secciones de este mismo capítulo veremos algunos momentos en que esas tensiones salieron a la superficie.

Las dificultades de esta perspectiva

Aunque el entendimiento de Dios sobre la base de la tradición platónica tuvo gran valor para construir puentes con la cultura helenista, también hizo muy difícil que se pudiera explicar cómo se relacionaba Dios con el mundo. De hecho, esto fue semejante al constante problema que enfrentó la tradición filosófica platónica, porque siempre había tenido dificultad para explicar de qué manera las cosas individuales y materiales participaban de las ideas eternas e inmutables que eran la fuente de su ser (algo que los filósofos llamaron «el problema de la participación»). Así pues, los cristianos con inclinaciones platónicas que defendieron la fe por medio de esa tradición filosófica, fueron forzados a preguntarse de qué manera el Uno inmutable (que declaraban que era Dios) podía relacionarse con las realidades mutables de este mundo que, según ellos, Dios había creado y continuaba gobernando. Estas no eran preguntas fáciles. Con el tiempo, llevarían a las amargas controversias que dominaron gran parte de la vida de la iglesia entre los siglos cuarto y quinto, y que volverían a aparecer a lo largo de la historia.

En el segundo siglo, los cristianos de tendencias platónicas respondieron a esa cuestión mediante la doctrina del logos o Verbo (la misma doctrina que les ayudó a construir puentes entre su fe y su cultura). Platón se había referido a un «demiurgo» que había creado este mundo de realidades pasajeras copiando las ideas eternas del mundo puramente inteligible. El cuarto evangelio comienza refiriéndose al Verbo o logos divino, y dice que «todas las cosas por medio de él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho» (Jn 1:3). Por lo tanto, de la misma manera en que habían equiparado al Verbo de Dios (en Juan) con el logos que era la fuente y razón detrás de todo conocimiento, ahora esos teólogos (en un esfuerzo por defender la doctrina cristiana en contra de la crítica externa) igualaron al demiurgo platónico con el logos o Verbo de Dios que se encarnó en Jesucristo.

Así pues, el logos era un intermediario entre el Dios inmutable y este mundo mutable que el logos había creado y gobernaba. El Ser Supremo era inmutable, mientras que todo cuanto había en el mundo era mutable; así que entre Dios y el mundo se encontraba el Logos o Palabra de Dios. Puesto que el logos no era inmutable, entonces no era igual al Ser Supremo. Así, al principio del segundo siglo Justino Mártir, y medio siglo después Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 215), hablaron del Logos de Dios como si fuera un ser divino diferente. Esto provocó que muchos fruncieran el ceño y pronto se descartara esa perspectiva.

El valor de la doctrina del Logos consistió en que ese ser se podía relacionar con el mundo de una manera activa que no le sería posible al inmutable e impassible Ser Supremo. Por eso, cuando Justino leía en las Escrituras que Dios le había dado los mandamientos a Moisés, o que había liberado a Israel del yugo de Egipto, o que castigaba a los malhechores, consideraba que no se refería al Ser Supremo (al que Justino llamó «el Padre»), sino al logos o Verbo de Dios. De esta forma se podía continuar atribuyendo todos los predicados filosóficos tradicionales (impassibilidad, inmutabilidad, etc.) al Ser Supremo, y también seguir hablando de un Dios que se relacionaba con y actuaba en el mundo.

Otro valor de esta perspectiva fue que así mostraba claramente la continuidad entre la creación y la redención, al igual que entre la fe de Israel y la fe de la iglesia. Quien había creado al mundo, era el mismo Verbo que ahora se había encarnado en Jesús. Quien había hablado a Israel era el mismo que había hablado en Jesús. Aquí no había lugar para el marcionismo, ni para cualquier otra teoría que interpretara el Evangelio como el mensaje de un Dios que era ajeno al mundo.

Por otra parte, esa teoría también presentó serias dificultades. El hecho mismo de usar frases como «otro Dios», dejó bien claro que esa posición parecía contradecir al monoteísmo cristiano. No implicaba el tipo de «conflicto entre dioses» que era típico del politeísmo, porque se entendía que el logos (como el demiurgo platónico) solamente hacía lo que le inspiraba el Ser Supremo o Padre. Sin embargo, de cualquier manera planteaba la existencia de otro ser divino—aunque inferior—y aparte del Ser Supremo.

Como podemos verlo, existían problemas importantes y latentes en esa perspectiva sobre la doctrina de Dios. Sin embargo, puesto que los documentos en que aparecieron estas enseñanzas principalmente iban dirigidos a lectores ajenos a la iglesia, y para rebatir sus objeciones, la mayoría de los cristianos (incluso quienes percibieron esas dificultades), no consideraron esos problemas como algo serio ni urgente.

Así pues, nos podemos dar cuenta de que el puente apologético tiene tráfico en ambas direcciones. Lo que originalmente surgió como un medio para demostrar a la elite intelectual helenista que la doctrina cristiana era razonable (que algunos apologistas consideraron como la «verdadera filosofía»), para los intelectuales cristianos pronto se convirtió en la manera más común para hablar

y pensar sobre Dios. Durante el segundo siglo, la influencia de la filosofía platónica sobre la teología cristiana apenas estaba comenzando, y muchos de los atributos divinos que hemos mencionado—omnipotencia, impassibilidad, etc.—todavía no se habían integrado completamente al pensamiento cristiano. Sin embargo, rápidamente se estaba llegando a la conclusión de que el discurso filosófico sobre Dios era mucho mejor que el lenguaje aparentemente más antropomórfico de la Escritura y la fe. Hacia fines del segundo siglo, lo que al principio había sido una manera de comunicar la fe y defenderla de sus críticos, pronto se convirtió en la manera preferida para hablar sobre Dios y concebir la naturaleza divina. Clemente de Alejandría, por ejemplo, declaró que al interpretar la Biblia «nada ha de decirse de Dios que sea indigno de su naturaleza»². Es decir, nada que pareciera contradecir la inmutabilidad, impassibilidad u omnipotencia de Dios.

Para el cuarto siglo, esta manera de pensar sobre Dios ya casi no se cuestionó. Quienes lo intentaron fueron considerados ignorantes. Dios era el Ser inmutable, impassible y omnipotente. Esa era la manera adecuada para hablar de Dios. Algunos incluso consideraron que hablar sobre Dios como un ser amoroso, sufriente y que respondía a las necesidades humanas era algo de pésimo gusto, que era algo que se dejaba para las masas ignorantes pero no adecuado para la gente educada. Aquí vale la pena recordar que la tradición filosófica que estaba detrás de esa visión, era esencialmente una tradición aristocrática que distinguía entre los pocos que tenían verdadero entendimiento y los muchos que eran ignorantes (*hoi polloi*).

El culto de la iglesia

A pesar de todo lo expuesto, había otro factor que no podía soslayarse: la fe y el culto (la adoración) de la iglesia. Desde fecha muy temprana, los cristianos comenzaron a referirse a Jesús como el «Señor» (*kyrios*), que era el mismo título que la Septuaginta le daba a Yahvé. Además, desde fecha muy temprana, Jesús también se convirtió en el centro del culto cristiano, no solamente como quien llamaba a la iglesia a la adoración y la obediencia, sino también como quien recibía esa adoración y obediencia de parte de la iglesia. Que esto fue así, no solamente lo sabemos a través de antiguos escritores cristianos, sino también

a través de una carta que el gobernador romano de Bitinia, Plinio el Joven, dirigió al emperador Trajano (la misma carta que produjo la respuesta de Trajano y que mencionamos en el capítulo 3). Plinio estaba preocupado sobre las bases para aplicar las leyes existentes contra los cristianos, así que ordenó una investigación respecto a las prácticas cristianas. En su carta a Trajano, informó que los creyentes se reunían el primer día de la semana y que, entre otras cosas, «le cantan himnos a Cristo como a Dios»³. Los cristianos acostumbraban dirigirse a Cristo en oración; así que para ellos, Cristo no solamente era el mediador de su culto, sino también el sujeto de su adoración.

Además, aunque quizá al principio se emplearon diversas fórmulas para el bautismo, muy pronto se impuso la práctica de bautizar «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Así pues, en su vida de adoración, la iglesia confesó, proclamó y buscó obedecer a un Dios del que, de alguna manera, se podía hablar como «Padre, Hijo y Espíritu Santo». Aunque esto parecía implicar cierta multiplicidad dentro de la divinidad, se hicieron muy pocos esfuerzos para determinar exactamente lo que se quería decir con esas palabras y, por lo tanto, estuvieron en tensión con la concepción filosófica de Dios como el Uno Inefable.

Por algún tiempo, no se manifestaron las tensiones entre la perspectiva más filosófica del logos de Dios y la vida y culto de la iglesia. El mismo Justino—el autor del segundo siglo que parece haber sido el primero en referirse a Cristo como «otro Dios»⁴—colocó a Cristo en el centro mismo de su fe y, un poco después, murió como mártir de Jesucristo. Sin embargo, cuando uno estudia el pensamiento de Justino, y de los primeros platónicos cristianos, las tensiones resultan claras. Por un lado se hablaba del Dios impassible e inmutable y, por el otro, se adoraba y suplicaba a Dios como un ser activo que respondía a las oraciones. Una perspectiva decía que el logos encarnado en Jesús era un ser secundario, no tan excelso como el Supremo Origen de todas las cosas; mientras que la otra, aunque seguía insistiendo en el monoteísmo, adoraba a ese logos y alaba a Jesús por la salvación. Esas tensiones, que al principio pasaron sin notarse o se dejaron de lado, no pudieron sino asomar tan pronto como se dieron las condiciones propicias y en cualquier ocasión en que se intentara clarificar esos asuntos.

El reto arriano y el Concilio de Nicea

Las condiciones fueron propicias cuando el emperador Constantino puso fin a la persecución de los cristianos (313 d.C.). Las diferencias teológicas—que hasta entonces no parecían haber tenido importancia dado el contexto que requería una respuesta unida a la amenaza de la persecución—ahora salieron a la superficie. Además, conforme el cristianismo se fue convirtiendo en la religión de la población en general, lo que antes habría sido un debate que especialmente se resolvería dentro de los confines de la iglesia por medio de la discusión hasta llegar a un consenso, ahora comenzaron a convertirse en asuntos de interés público y hasta político. El mismo Constantino tuvo la esperanza de que el cristianismo fuera el «pegamento» que mantuviera unido a su tan diverso imperio. Para lograrlo necesitaba una iglesia donde hubiera un claro acuerdo sobre las cuestiones doctrinales, y no una iglesia que al mismo tiempo permitiera posiciones diferentes y tal vez hasta contradictorias lado a lado. Así, los obispos se convirtieron en oficiales públicos, líderes respetables en sus ciudades, y cuyas opiniones y desacuerdos fueron estudiados y discutidos por las masas recién convertidas.

Finalmente, la controversia explotó en Alejandría por un desacuerdo entre Alejandro, el obispo de esa ciudad, y Arrio, uno de sus presbíteros. Dado que había estudiado en Antioquía bajo uno de los más famosos maestros cristianos de su época, Luciano de Antioquía, probablemente Arrio fue más educado que Alejandro. Luciano había sido profundamente influido por la filosofía helenista, y estuvo convencido de que, para conservar tanto el monoteísmo cristiano como la impasibilidad de Dios, era necesario dejar bien claro y en sentido estricto, que quien se encarnó en Jesús no fue Dios. Estas opiniones fueron adoptadas por Arrio y por otros a quienes él llamaba «co-lucianistas» (compañeros de estudio bajo Luciano).

Alguien en Alejandría preguntó si el Verbo o Logos de Dios—el que se encarnó en Jesús—era eterno o no. Alejandro adoptó la posición de que el Verbo, dado que era divino, debía ser eterno. Arrio rechazó esa posición, y declaró que solamente el Supremo Dios era eterno, y que el Logos había sido creado dentro del tiempo. Cuando Arrio insistió en su opinión, Alejandro lo depuso, e hizo que Arrio apelara a dos grupos. Primero, y dado que era un predicador popular entre las masas de Alejandría, éstas pronto salieron en su

defensa. Alguien compuso refranes o himnos que se cantaron por las calles en favor de Arrio. El más popular, «Hubo un tiempo cuando Él no era», expresaba de forma resumida la postura de Arrio: hubo un tiempo cuando el Verbo no existía. Es decir, el Verbo de Dios no era eterno, sino una criatura de Dios; es cierto que fue la primera de las criaturas, y a través de la cual todo lo demás fue creado, pero aun así era una criatura y, tal como las demás criaturas, una criatura creada dentro del tiempo. En segundo lugar Arrio apeló a sus «co-lucianistas».

Algunos de ellos ya eran respetados maestros y obispos que ocupaban posiciones importantes. El más distinguido fue Eusebio de Nicomedia, que era pariente del emperador, y cuya sede (la ciudad donde residía un obispo), era la residencia veraniega de Constantino.

Estos co-lucianistas protestaron y escribieron cartas condenando la teología y las acciones de Alejandro.

Constantino trató de sanar la brecha que se estaba ampliando dentro de esa iglesia que él creía le ayudaría a unir a su imperio. Cuando esto falló, entonces invitó a todos los obispos a reunirse en la ciudad de Nicea que estaba frente a Constantinopla, en el Bósforo.

Convocados por el emperador, más de trescientos obispos se reunieron en Nicea en el 325. Para entender el ambiente de júbilo que reinaba, es necesario recordar que unos años antes, muchos de estos obispos—que ahora viajaban con gastos pagados por el emperador—habían vivido bajo amenaza de martirio. Algunos todavía llevaban las marcas físicas de la tortura y la mutilación, pero todos estaban de acuerdo en que Dios estaba haciendo una gran obra con el favor que ahora el emperador les mostraba, y todos estaban profundamente agradecidos por las nuevas circunstancias y la paz de que ahora gozaba la iglesia. En particular se regocijaron por la oportunidad, sin precedentes, de conocer a otros obispos de tierras lejanas, muchos de los cuales se habían hecho famosos por su sabiduría y fidelidad durante los tiempos más difíciles.

Fue en esa reunión—después conocida como el Primer Concilio Ecuménico—que se discutió el tema del arrianismo. Es cierto que hubo algunos otros asuntos en la agenda, principalmente respecto a la uniformidad en las prácticas de una iglesia que nunca se había podido reunir como lo estaba haciendo en ese momento. Sin embargo, fue la controversia arriana la que pronto emergió como el tema dominante. Dado que Arrio no era obispo, no estuvo presente en el concilio, pero sus perspectivas fueron presentadas y defendidas por Eusebio de Nicomedia.

Estando seguro del poder intelectual de su posición, Eusebio mostró el agudo contraste que existía con lo que Alejandro proponía. El Verbo que se encarnó en Jesucristo—declaró Eusebio—no era Dios y tampoco divino, sino una criatura. De cierto, ninguna otra criatura fue hecha antes de ésta, y fue a través del Verbo que todas las demás criaturas fueron hechas; pero el Verbo era una criatura, hecha dentro del tiempo y, por tanto, no era eterna.

La reacción de la mayoría de los presentes fue de asombro y hasta de escándalo. Por muchas generaciones, y hasta donde podían recordar, la iglesia había adorado y dirigido sus oraciones a Cristo. Incluso, muchos de ellos habían sufrido torturas y hasta muerte por rehusarse a negar a Cristo. ¡Y ahora Eusebio y su grupo decían que al hacerlo así en realidad habían estado adorando a una mera criatura! ¡Y qué los mártires habían muerto sirviendo a una criatura!

La reacción de los obispos fue comprensible. Debían dejar claro que esa no era la fe de la iglesia. Después de muchos esfuerzos para encontrar una fórmula que lo lograra, llegaron a un credo que seguía el modelo de aquellos que se empleaban en los servicios bautismales, pero con añadiduras, de tal manera que no pudieran interpretarse de manera arriana. Así, en el Credo de Nicea se declaró que el Hijo era «engendrado, no hecho»; es decir, que no era una criatura, ni siquiera la primera de las criaturas. Además, añadía que el Hijo era «Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios».

Aunque cualquiera de esas frases bastaba para excluir el arrianismo, pronto el interés se centró sobre la declaración según la cual el Hijo es «de la misma sustancia (*homousios*) que el Padre». Supuestamente, esa palabra en particular fue sugerida por el mismo Constantino. Sin importar su origen, pronto se convirtió en la marca característica de la ortodoxia nicena.

Aunque el concilio concluyó después de tomar esa decisión, los debates continuaron. Sin estar de acuerdo con el arrianismo, muchos temieron que la declaración de que el Hijo era «de la misma sustancia» que el Padre se pudiera entender en el sentido de que no había diferencia alguna entre los dos. Por mucho tiempo, la iglesia había luchado contra algunos en su propio seno que sostenían que el Hijo era el mismo que el Padre, y simplemente ejercía una función diferente o presentaba una faceta distinta. Por diferentes razones—entre ellas la fórmula bautismal tradicional establecida—la mayoría de los líderes cristianos creían que las tres personas de la Trinidad no debían reducirse a tres rostros, aspectos o «modos» en los que Dios se manifestaba. Es decir, como si

Dios primero fuera Padre en la creación, luego Hijo en la encarnación, y finalmente Espíritu Santo en la actualidad. Esta perspectiva recibió el nombre de *modalismo*, e implicaba que cuando Dios se presentó en Jesús, no había más Dios que él; o que cuando Dios se presentó en la iglesia como el Espíritu, entonces ya no estaba presente en Jesús. Precisamente por eso muchos temieron que al declarar que el Hijo era «de la misma sustancia» (*homousios*) que el Padre, con ello se anularía la distinción entre los dos. En otras palabras, llevaría al «modalismo».

Por un tiempo, y después de Constantino, la mayoría de los emperadores apoyaron al arrianismo porque su visión jerárquica de la divinidad (teniendo al Padre a una distancia absoluta y suprema del mundo), parecía apoyar su propia visión del mundo, donde ellos se encontraban en la cumbre y se relacionaban con la sociedad a través de una bien ordenada jerarquía de intermediarios. ¡Esa perspectiva era mucho más adecuada para los intereses imperiales y no que un carpintero crucificado fuera «de la misma sustancia» que el Dios eterno! (Y un carpintero que había sido crucificado por los emperadores anteriores, aunque para ese entonces ya había un intento generalizado para culpar a los judíos, y no a los romanos, por la crucifixión de Jesús).

Por esas razones, el debate en torno a las decisiones de Nicea fue largo y amargo. Los defensores de Nicea frecuentemente fueron perseguidos y exiliados. Algunos teólogos comenzaron a proponer una solución intermedia, y sugirieron que el Hijo era «de una sustancia semejante» a la del Padre. Puesto que en griego *homoios* se usa para «semejante», entonces sugirieron sustituir el término niceno *homousios* por el de *homoiousios* (algo que llevó a algunos historiadores del siglo diecinueve a decir que todo el debate giró en torno a una mera *i*, una *iota*). Los arrianos más radicales rechazaron esa postura intermedia, e insistieron en que el Hijo era menor que y completamente diferente al Padre. Para complicar más el asunto, algunos entraron al debate estando de acuerdo en que el Hijo sí era de la misma sustancia del Padre, pero que no podían decir lo mismo del Espíritu Santo.

Más de medio siglo después del Concilio de Nicea, en el año 381, los obispos reunidos en Constantinopla reiteraron lo que se había decidido en Nicea. El Concilio de Constantinopla (el Segundo Concilio Ecuménico), reafirmó el credo de Nicea, aunque con algunas añadiduras. Y este credo—por lo general llamado «Credo Niceno», que en realidad es el resultado tanto de Nicea

como de Constantinopla—se convirtió en, y sigue siendo, el credo más usado en toda la iglesia cristiana.

La importancia del debate

¿De qué trató ese debate? ¿Acaso, como algunos han sugerido con cierto cinismo, simplemente se trató de una *iota*? ¿Era el resultado de mentes febriles obsesionadas con penetrar los misterios de Dios? En nuestro intento para responder a esas preguntas, podemos encontrar cierta guía en los argumentos de Atanasio. Siendo apenas un joven Atanasio había asistido al Concilio de Nicea, y ya después, como obispo de Alejandría se convirtió en uno de los principales defensores de las decisiones de Nicea.

Atanasio dijo que la noción de que el Logos o Hijo de Dios servía como un intermediario entre el Uno (inmutable y remoto) y este mundo (mutable), en realidad no resolvía nada. Si era verdad que lo inmutable no podía comunicarse con lo mutable, entonces un Verbo mutable tal como lo proponían los arrianos no podía comunicarse con el Dios inmutable. Dadas esas premisas, sería necesario proponer otro intermediario entre el Logos y Dios, y luego otro entre ese nuevo ser y Dios, y así sucesivamente hasta el infinito. Por lo tanto, incluso en términos puramente lógicos o filosóficos, el entendimiento arriano del Logos o Hijo de Dios—como un ser menor que servía como puente entre el Único que era divino y los muchos de este mundo—era bastante insatisfactoria.

Sin embargo, los principales argumentos de Atanasio fueron religiosos más que filosóficos. Atanasio usó la tradición filosófica dominante de su tiempo para refutar al arrianismo (que estos usaron en mucho mayor grado), pero su preocupación principal fue cómo reafirmar y entender la perspectiva de lo divino tal como se expresaba en el culto de la iglesia, y cómo entender la presencia de Dios en Jesús de tal manera que en verdad se pudiera decir que Jesús era el Salvador. En cuanto al culto, no se podía dudar de que por mucho tiempo la iglesia había adorado, alabado, agradecido y orado a Jesús. Si los arrianos tenían razón, ¡entonces la iglesia había estado adorando a una criatura y sería necesario rechazar al cristianismo completamente! Respecto a la salvación, la perspectiva arriana hacía parecer que no le debíamos nuestra salvación a Dios mismo, sino a un ser inferior. Por el contrario, Atanasio dijo que nuestra re-creación no era una

obra menor que nuestra creación, y que el crédito por ambas se le debía dar a Dios y no a un ser secundario. También insistió en que la presencia de Dios en Cristo, al igual que la presencia de Dios en la creación, es lo que hacía santa tanto a la creación como a la vida. Para ello, frecuentemente usó la ilustración sobre cómo la visita de un rey a una ciudad le confería un honor real a la ciudad entera. A quien adoramos como fuente de todas las cosas es Dios, a quien agradecemos por nuestra salvación es Dios, y lo podemos hacer porque quien ahora mora en nosotros como el Espíritu Santo, también es Dios. Estos argumentos, y otros semejantes, llevaron al rechazo final del arrianismo.

Sin embargo, aunque finalmente prevaleció la postura de Atanasio y del partido niceno, esto no resolvió el problema fundamental. Si lo divino implicaba ser inmutable, impasible y por lo tanto distante, eso creaba una barrera entre lo divino y el resto de la creación. Esa barrera era una contradicción radical de gran parte de lo que era crucial para la tradición judeo-cristiana. Como lo veremos al regresar al tema de la persona de Jesucristo, la manera en que los teólogos habían definido a Dios en términos de una perfección estática e inmutable planteó otros serios problemas para la teología cristiana.

Así pues, en el siglo cuarto había mucho que no coincidía en la discusión sobre la Trinidad y su fórmula final. Sin embargo, al recordamos lo que antes se dijo sobre la naturaleza de las doctrinas, encontraremos gran valor en lo que se hizo en aquel entonces. Si es cierto que las doctrinas no son una descripción fáctica, ni una clara determinación de lo que se debe creer, sino que más bien son límites que nos permiten evitar caer en las trampas que las doctrinas rechazan, entonces la doctrina de la Trinidad más que un intento para describir el funcionamiento interno de la divinidad, es un recordatorio de algunos de los posibles peligros que enfrentamos, y una advertencia contra ellos. Por lo tanto, primero, al afirmar la unidad de Dios, la Trinidad se coloca firmemente dentro de la tradición judía y la cristiana al rechazar el politeísmo. Segundo, al afirmar la plena divinidad del Encarnado y la del Espíritu Santo que habita en el pueblo de Dios, la doctrina de la Trinidad afirma que es posible dirigirse a ellos como Dios, pero no como a un Dios diferente de Aquel que está por encima de todo. Tercero, al afirmar la distinción entre los tres, la doctrina de la Trinidad nos recuerda que hay un misterio en Dios que va más allá de todo lo que podemos entender de Dios en Jesús, o en el Espíritu. Es decir, que la presencia y la acción de Dios en Jesús o en el Espíritu no agotan la presencia y acción de

Dios. Cuarto, y quizá lo más importante, la doctrina de la Trinidad nos recuerda que nuestra común—y en ocasiones demasiado simplista—manera de entender lo que significa ser «Uno», tal vez necesite ser corregida (a lo que volveremos más adelante en este capítulo).

La discusión continúa

Después de que la doctrina de la Trinidad se formuló en Nicea (325) y Constantinopla (381), generalmente fue aceptada por la mayoría de los creyentes. Durante el apogeo del arrianismo, algunas de las vecinas tribus germánicas se convirtieron al cristianismo y, por lo tanto, fueron arrianas. Más tarde, cuando esas mismas tribus invadieron el Occidente, trajeron consigo su fe. Así fue que el arrianismo, que nunca había tenido gran influencia en el Occidente, se introdujo en esa sección del Imperio Romano. Pero no duró mucho, y el último rey arriano (el visigodo Recaredo, en España) aceptó la fe nicena en el 587. Después de ese tiempo, y a través de toda la Edad Media, muy pocos cuestionaron la doctrina de la Trinidad; y quienes lo hicieron rápidamente fueron reprimidos por las autoridades.

Así que durante la Edad Media hubo poco debate sobre la Trinidad, y la mayor parte de ese debate consistió en polémicas contra el judaísmo o el Islam. Cuando llegó la época de las grandes *sumas teológicas* (comenzando en el siglo trece), se hizo costumbre abrirlas con una discusión sobre *De Deo trino et uno* (Sobre el Dios trino y uno). En esas discusiones se usaron muchos de los esfuerzos previos que consistieron en definir términos como «persona», «sustancia», «hipóstasis», y otros; pero en realidad hubo poco debate sobre la trinidad.

La única excepción fue el que comenzó en el siglo octavo (y que de alguna manera continúa hasta hoy), respecto a la palabra *Filioque*, que quiere decir «y del Hijo». Este término fue añadido al Credo Niceno por la iglesia de habla latina del Occidente. Así pues, donde el credo original declaraba su fe en el Espíritu Santo «que procede del Padre», la nueva versión decía «que procede del Padre y del Hijo». Es posible que esta palabra haya sido añadida en España y que, al principio, no tuviera importancia teológica, pues fue introducida por cuestiones de métrica para cantar el credo; pero que muy pronto se usó en todo

el Occidente de habla latina. Con el tiempo, se estableció firmemente en el reino de los francos, donde fue usada en la capilla de Carlomagno. Cuando el Oriente de habla griega se enteró de esta añadidura, hubo una fuerte protesta contra lo que evidentemente era un cambio no autorizado al credo, que ya en ese entonces se había convertido en el símbolo de la ortodoxia y unidad cristiana. Carlomagno y otros líderes occidentales consideraron esa protesta como una afrenta a su autoridad, y por ello insistieron en el *Filioque*.

Siempre había existido una ligera diferencia de énfasis entre la doctrina trinitaria del Oriente y la del Occidente. En el Oriente se había hecho común decir que el Hijo fue engendrado por el Padre y que el Espíritu Santo procedía del Padre «a través del Hijo». En el occidente, San Agustín (384-431) había declarado que el Espíritu era el vínculo del amor entre el Padre y el Hijo, y esto había llevado a una concepción de la Trinidad en la que tanto el Padre como el Hijo eran la fuente del Espíritu. Sin embargo, esas eran cuestiones de énfasis que nunca se habían discutido en el debate teológico. Pero ahora, en el fragor de la controversia por lo añadido al credo, y también por cuestiones de política internacional, esas diferencias se hicieron cada vez más agudas. Así, el debate sobre el *Filioque* se convirtió en un debate sobre la Trinidad. Al final, éste se hizo tan amargo que fue una de las razones principales—más bien, una de las principales excusas—para el cisma definitivo que se dio entre el Oriente y el Occidente en el 1054.

Aunque además de la cuestión del *Filioque* hubo poca discusión sobre ella, la doctrina trinitaria y la devoción sí tuvieron un lugar importante durante toda la Edad Media. Si Dios era trino, entonces esa tri-unidad divina debía reflejarse en todas sus obras. Por eso los cristianos tenían la tarea de ver en todas las cosas a la Trinidad: los *vestigia Trinitatis*, tal como se les llamó a esos signos del triuno Creador. Agustín había afirmado que la Trinidad era como la mente humana, en la que hay memoria, intelecto y voluntad. Y esos tres eran diferentes. Es decir, aunque la voluntad no era lo mismo que el intelecto o la memoria, y la memoria no era lo mismo que la voluntad ni el intelecto, ni el intelecto era la memoria ni la voluntad, ¡aún así había una sola mente! Así pues, pronto se desarrolló todo un sistema de *vestigios* de la Trinidad. Por ejemplo, se decía que todo ser era verdadero, bueno y bello, y aunque estos tres no eran lo mismo, sin embargo todo el ser era verdadero, todo el ser era bueno, y todo el ser era bello. A partir de esas y otras consideraciones semejantes, se desarrolló

toda una tradición que buscaba contemplar el misterio de Dios en el misterio de las criaturas de Dios y en la manera en que reflejaban a la divina Trinidad. Una obra típica y destacable de este tipo de devoción fue la de Buenaventura (1221-1274): *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerario de la mente a Dios).

Aunque la mayoría de los reformadores protestantes aceptaron y defendieron la doctrina tradicional de la Trinidad, el fermento del que fueron parte—y la consiguiente pérdida del control de la mente del pueblo por la iglesia—abrió el camino para un renovado debate sobre la Trinidad. Por ejemplo, en el siglo dieciséis, Miguel Serveto fue primero condenado por la inquisición española y luego por la Ginebra de Calvino, donde finalmente fue quemado por hereje. Los socinianos, que después se refugiaron en Polonia, también rechazaron la doctrina de la Trinidad. A partir de ese entonces, la doctrina fue cuestionada cada vez con más frecuencia. Incluso las diversas formas de racionalismo llegaron a la convicción de que tratar de describir el funcionamiento interno de la divinidad era una tarea injustificada, que la religión debía mantenerse tan sencilla como fuera posible y que esa y otras doctrinas eran reliquias de un tiempo cuando el pensamiento podía ser controlado a través de la simple autoridad. En Nueva Inglaterra esto dio origen al unitarismo y la Iglesia Unitaria. En Alemania, y otros centros teológicos, muchos teólogos liberales se deshicieron por completo de la Trinidad, la relegaron a un nivel de importancia secundaria, o la convirtieron en símbolo de realidades más profundas. Hegel, por ejemplo, vio en esa doctrina la expresión del interno y constante obrar de la Mente (es decir, las tres personas serían la tesis, la antítesis y la síntesis) que están presentes en todo pensamiento.

Al introducir el proceso del pensamiento en la naturaleza misma de lo divino, Hegel estaba anunciando nuevas corrientes que buscaban liberar a la filosofía de la herencia estática y esencialista que había recibido de Parménides, Platón y Aristóteles. El existencialismo—que en parte surgió como una reacción al esencialismo racionalista de Hegel—cuestionó gran parte de la metafísica recibida de generaciones anteriores, en particular la idea de que la perfección consistía en la inmutabilidad de una esencia. La filosofía del proceso, capitaneada por el británico Alfred North Whitehead (1861-1947), propuso que la realidad no era una esencia fija, sino un proceso. Su colega de Harvard, Charles Hartshorne (1897-2000), trabajó con él sobre las implicaciones que la filosofía del proceso tendría para el campo de la teología, y esto dio origen a

toda una escuela teológica llamada precisamente así: «teología del proceso». En esta, muchos de sus proponentes buscaron maneras de concebir a Dios superando las doctrinas estáticas de la filosofía y teología tradicional, y hablaron de Dios como un ser que también estaba en proceso. Al mismo tiempo, teólogos en diversos contextos estaban recuperando la concepción bíblica de un Dios activo que se relacionaba con la creación, e incluso teólogos—como el japonés Katzeo Kitamori—llegaron a hablar del «dolor de Dios». Todo esto abrió el camino para nuevas discusiones, no solamente sobre la naturaleza de Dios, sino también sobre la Trinidad y su importancia.

Un buen ejemplo de este nuevo interés en la Trinidad es Karl Barth (1886-1968). Con toda intención él comenzó su monumental obra sobre *Dogmática Eclesiástica* con una discusión sobre la Trinidad. Ahí relacionó la teología trinitaria con la naturaleza misma de la revelación. Desde ese entonces, ha existido un renovado interés en la Trinidad, ya no como una doctrina o teoría que los cristianos tienen que explicar, o por la cual se deban disculpar, sino más bien como un elemento central de la fe cristiana y para su entendimiento de Dios.

Pertinencia contemporánea

Este renovado interés en la Trinidad ha llevado a muchos a sugerir que, en lugar de simplemente proponer la dificultad de cómo tres pueden ser uno, más bien la doctrina de la Trinidad debe ser una invitación para que los cristianos puedan repensar lo que quieren decir con ser «uno». ¿Cuál es la naturaleza de esa «unicidad» donde la trinidad también es fundamental? Ya en 1903, en cuanto a la importancia de la Trinidad, George A. Gordon declaró en su libro sobre *Concepciones últimas de la fe*, que: «Hoy, la competencia es entre Dios como un eterno egoísta y Dios como un eterno socialista. Si Dios es un eterno egoísta, entonces es la contradicción de la humanidad . . . Si Dios es un eterno socialista, entonces Dios en sí mismo es el fundamento y esperanza de la humanidad»⁵. Mucho después en el siglo veinte, el obispo católico romano de Tanzania, Christopher Mwoleka, escribió:

Creo que los problemas que tenemos para entender a la Trinidad se deben a que nos

acercamos a ese misterio de forma equivocada . . . La manera correcta para acercarnos a la Trinidad es *imitar* a la Trinidad . . .

Dios no se nos revela para que especulemos acerca de él. Dios no nos está dando un rompecabezas para que lo resolvamos. Dios nos está ofreciendo vida. Dios nos está diciendo: *Esto es lo que significa vivir, ahora comiencen a vivir cómo yo*⁶.

Hoy día, la doctrina de la Trinidad está llevando a muchos a preguntarse qué es lo que se quiere decir al afirmar que Dios es uno. ¿Queremos decir que Dios se encuentra en una soledad suprema y que, por lo tanto, la perfección y la meta de todas las cosas conforme se van perfeccionando es la soledad? ¿O más bien queremos decir que la verdadera unidad, la verdadera perfección, siempre es unidad y perfección en amor, en intercambio, en relaciones?

Desde hace mucho tiempo los teólogos han estado de acuerdo en que al decir que creemos en un Dios «personal», no nos estamos refiriendo a las tres «personas» de la Trinidad, sino a la esencia misma de Dios. Decir que Dios es personal, es decir que Dios se relaciona con nosotros y con el mundo de manera semejante a como lo hace una persona. ¿Acaso hoy podríamos añadir que la diferencia entre un monoteísmo puramente matemático (donde Dios es uno en soledad) y el monoteísmo trinitario, es paralela a la diferencia que existe entre un «individuo» y una «persona»? ¿Podríamos decir que Dios es uno (no en soledad), sino en una interna comunidad relacional? ¿Podríamos decir que la antigua afirmación cristiana de que «Dios es amor» no solamente significa que Dios nos ama a nosotros y a todas las criaturas, sino que en el mismo ser interno de Dios hay amor, y que éste es el sentido profundo de la doctrina de la Trinidad?

Este es uno de los temas que muchos cristianos están discutiendo hoy día en diversas partes del mundo, y lo están haciendo para buscar un entendimiento más profundo de la divinidad y de la teología trinitaria. ¡Todavía no hemos terminado de pensar sobre la Trinidad!

Notas

1. *Martirio de Policarpo*, 9.2.
2. *Stromateis*, 2.16.
3. *Epístola*, 10.96.7.

4. *Diálogo con Trifón*, 56.11.
5. *Ultimate Conceptions of the Faith* (Boston: Houghton, Mifflin, 1903). Citado por Claude Welch, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), p. 33.
6. Citado en Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theologies* (New York: Pulist Press, 1976), pp. 152-153.

EL SER HUMANO



... ¿Qué es el hombre para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre para que lo visites?

Salmo 8:4

Aquí llegamos a lo que tradicionalmente se ha llamado la «doctrina del hombre». Sin embargo, para usar un lenguaje más inclusivo en términos de género la llamaremos «antropología cristiana». Nótese que en este contexto el sentido de la palabra *antropología* es bien distinto de lo que significa en el lenguaje cotidiano, donde se refiere a la disciplina que estudia a los seres humanos, sus características, cultura y asuntos parecidos. De forma general, los teólogos usan el término de antropología en un sentido específico: como la parte de la teología que se refiere a la naturaleza, capacidades y vocación de la humanidad. Esto es mucho más sencillo que decir «la doctrina acerca de los seres humanos».

Los inicios de la antropología cristiana

Cuando el cristianismo comenzó a abrirse paso en el mundo grecorromano, no se consideraba a sí mismo como una manera diferente de entender lo que significaba ser persona humana. Es decir, los cristianos no se preocuparon de

que el ser humano estuviera compuesto de cuerpo y alma como algunos decían; o si estaba compuesto de cuerpo, alma y espíritu (o mente), como pensaba la mayoría. A través del tiempo, y en varias ocasiones, los teólogos han discutido si son dos o tres elementos los que constituyen al ser humano. En términos técnicos se dice que unos han tomado la postura «dicotómica» y otros la «tricotómica». La razón para ello es que tanto en el Nuevo Testamento, como en la literatura cristiana más antigua, es posible encontrar referencias tanto a «cuerpo y alma», como a «cuerpo, alma y espíritu (o mente)».

El hecho de que ambas concepciones aparecen en la literatura cristiana más temprana—y a veces en los escritos de un mismo autor—debería ser una indicación de que esto no fue un asunto de gran interés para los primeros cristianos. Sin embargo, quienes hoy insisten en discutir este tema, por lo general entienden el término *alma* de una manera muy diferente a los antiguos dicotomistas. En la antigüedad, cuando los filósofos y otras personas se referían al «alma», por lo general sencillamente se referían al poder que le daba vida a un cuerpo. En ese sentido, los animales tenían alma, pues sus cuerpos vivían; lo que es más, la misma palabra «animal» se refiere a un ser que tiene un alma, *anima*. Incluso hasta las plantas tienen este tipo de alma, puesto que sin ella no serían más que objetos muertos. Por encima de esta, se encontraba el intelecto, el *nous*: «espíritu», o «alma racional», que es el centro de conciencia que distinguía a los seres humanos de los otros seres. Los cristianos aceptaban la idea de que en el ser humano había tanto un cuerpo como un alma; aunque, por lo general, esta última no significaba el poder que le daba vida al cuerpo, sino más bien la mente, el intelecto, el «alma racional». La otra, el «alma» en el sentido del elemento que le daba vida al cuerpo, por lo general los cristianos la daban por sentado (en cuyo caso usaban lenguaje «tricotómico»), o la unían al cuerpo o al «alma racional» o «espíritu» (y así usaban un lenguaje «dicotómico»).

En realidad, el tema acerca del número de los elementos constitutivos del ser humano, que tan frecuentemente ha ocupado a los cristianos en tiempos más recientes, no fue algo que les preocupara a los primeros cristianos. Estos sencillamente adoptaron el lenguaje de la cultura en que se encontraban. Ese lenguaje pareció ser suficiente para expresar lo que ellos querían decir, y no buscaron cambiarlo.

La naturaleza del alma

Esto no quiere decir, sin embargo, que estuvieran dispuestos a aceptar todo lo que la cultura helenista afirmaba sobre la naturaleza y destino humano. Por mucho tiempo, en buena parte de la cuenca del Mediterráneo y el Cercano Oriente, la opinión común había sido que el espíritu humano (lo que llamaban «alma racional», y hoy sencillamente llamamos «alma», como haremos en el resto de esta sección), era divino en un sentido en que el cuerpo no lo es. Algunos de los antiguos filósofos griegos habían declarado que el alma era inmortal y que el cuerpo era una prisión donde se encontraba provisionalmente atrapada. Según un juego de palabras común en griego, el cuerpo es un sepulcro. Platón creía que antes de nacer en este mundo material, las almas habían existido en el mundo superior, el de las ideas; que luego las almas habían caído de ese mundo superior a este mundo físico de apariencias pasajeras, y que serían liberadas para que pudiesen regresar a su condición original y feliz de intelectos sin cuerpo. Por eso Sócrates se pudo enfrentar a la muerte con gran ecuanimidad, pues estuvo convencido de que, al morir, sencillamente nacía a una vida más plena.

En Persia también hubo una fuerte tradición *dualista* según la cual el mundo se componía de dos elementos: uno espiritual y el otro físico, uno bueno y el otro malo, uno de luz y el otro de tinieblas. Los seres humanos, entonces, eran una mezcla de esos dos elementos: de la realidad espiritual y buena, y de un cuerpo físico y malo. También en Egipto existió una larga tradición que se ocupaba de asegurarse que los muertos tuvieran abundantes recursos para la vida del alma después de la muerte. Aunque en la antigua religión egipcia esto se relacionaba estrechamente con la conservación del cuerpo momificado, en tiempos helenistas esa relación con el cuerpo se había debilitado. Así que el culto de Isis y Osiris, que se extendió a través de todo el mundo mediterráneo, fue una manera de asegurar la felicidad del alma tras su liberación del cuerpo. Como hemos visto, el dualismo gnóstico tomó fragmentos de todas estas religiones, y así pudo afirmar que el alma era parte del reino superior—el *pléroma* o plenitud—y que por alguna razón, o de algún modo, había caído y quedado atrapada en este mundo inferior de la materia y los cuerpos.

Desde fecha muy temprana los cristianos rechazaron esas opiniones. El alma, afirmaban, no era divina. El alma era una criatura, al igual que todo lo demás.

Cuando los cristianos afirmaban que creían que Dios era el «creador del cielo y de la tierra» o «de todas las cosas visibles e invisibles», esto también incluía al alma. El alma no era una porción de Dios que vivía en el cuerpo humano y esperaba ser liberada de su prisión. El alma era una criatura y, como toda criatura, le debía su existencia a Dios y no a su propia naturaleza.

Por mucho que esto pueda sorprender a los cristianos de hoy día, esto implica que el alma no es inmortal. El alma depende de Dios, no sólo para su origen, sino también para su continua existencia. De igual manera que ninguna criatura puede subsistir por sí misma, sino que su existencia tiene que ser sustentada por Dios, así también lo requiere el alma. La vida del alma, al igual que la existencia de una piedra, depende totalmente de Dios. El alma continúa viviendo tras la muerte, no porque sea indestructible, sino porque Dios le concede esa vida continua.

Esto se relaciona con lo que vimos en el capítulo anterior acerca de la eternidad del Verbo de Dios. Una forma en que los cristianos ortodoxos expresaron esa eternidad fue afirmando que el Verbo era de la misma sustancia o naturaleza de Dios, y no un resultado de la voluntad de Dios. Lo que quisieron decir fue que todo lo que existe aparte de Dios, es resultado de la voluntad creadora de Dios. En ese contexto, los cristianos dirían que el alma fue resultado de una acción creadora, que fue el producto de la voluntad de Dios y, por lo tanto, no era eterna ni inmortal por naturaleza (aunque Dios le podría conceder inmortalidad). Además, la esperanza cristiana iba más allá de la expectativa de la continuación de la vida del alma después de la muerte, porque también incluía la esperanza de que el alma se volvería a unir al cuerpo, y es que el alma por sí sola no es un ser humano completo. Por eso, el Credo de los Apóstoles afirma que los cristianos creemos en «la resurrección del cuerpo».

La doctrina de la creación que ya estudiamos antes, y que los credos afirman, también se ha de aplicar al caso de los seres humanos. Los seres humanos también somos criaturas. No somos divinos. Por lo tanto, el primer «límite» que los cristianos trazaron para su antropología teológica fue el siguiente: los seres humanos, incluyendo sus almas, fueron creados por Dios y dependen de Dios para su existencia.

Una manera en que esto se expresó fue mostrando el contraste entre la naturaleza humana y los atributos de Dios (tal como habían llegado a entenderse debido al impacto de la filosofía griega sobre la teología cristiana). Dios es

infinito, omnipotente, omnipresente, omnisciente, impasible. Por el otro lado, y por naturaleza, los seres humanos son finitos, débiles, sujetos a un lugar particular y a la acción de otros (particularmente a nuestras propias pasiones).

Creados a la imagen de Dios

Por otra parte, no cabe duda de que hay algo especial en los seres humanos cuando se les compara con el resto de la creación. Los humanos son llamados e invitados a un tipo particular de comunión con Dios. Los humanos tienen la libertad para obedecer y para desobedecer. Tienen un intelecto que les permite entender lo que los rodea y tener control sobre buena parte de ese mundo. Por lo tanto, la humanidad es cualitativamente diferente al resto de la creación.

La iglesia antigua, fundada sobre el pensamiento judío temprano, se refirió a esta singular característica de la humanidad a través de las historias de la creación del Génesis y, en particular, de la «imagen de Dios» (*imago Dei*) según la cual fue creada la humanidad. El Génesis declara que Dios creó a la humanidad «a nuestra imagen y semejanza». Hubo mucha discusión en la iglesia antigua si la «imagen» y la «semejanza» eran dos maneras de decir lo mismo, o si se refería a diferentes maneras en que los seres humanos fueron creados como Dios. Algunos creyeron que uno de los elementos concedió a Adán y Eva ciertos poderes que perdieron cuando pecaron, mientras que el otro elemento permaneció. Algunos creyeron que la *imago Dei* se refería a una semejanza física. Otros decían que era una inclinación a acercarse a Dios, y que por esa razón solamente los seres humanos—de entre todas las otras criaturas—fueron hechos para caminar erectos. Sin embargo, esto no requiere nuestra atención. El punto fundamental es que la iglesia antigua afirmó que, aunque los seres humanos eran criaturas y, en ese sentido, diferentes de Dios, también tenían una relación especial con Dios.

En general, casi todos sostuvieron que la imagen de Dios en los seres humanos consistía en uno, o en varios de los siguientes elementos: (1) *Racionalidad*: de entre todas las criaturas—excepto los ángeles—solamente a los seres humanos se les dio la capacidad de razonamiento. (2) *Autoridad*: al ser creados en la imagen de Dios, los humanos habían de gobernar al resto de la creación en el nombre de Dios y en representación de la voluntad de Dios. (3)

Libertad: a los humanos se les dio la capacidad divina de hacer decisiones, incluso decisiones contrarias a la voluntad de Dios. (4) *Virtud*: los humanos fueron creados de tal manera que cuando son lo que se supone que deben ser, entonces reflejan a Dios «como un espejo», particularmente en la bondad y el amor. (5) *Anuncio de la encarnación*: aunque hoy tendemos a pensar en la encarnación como la respuesta de Dios al pecado, la iglesia antigua recordó a sus lectores que—de acuerdo con Pablo—Jesús era la imagen de Dios (Col 1:15), y que Adán era un «tipo» o «figura» de Cristo (Ro 5:14). Sobre esa base, afirmaron que la encarnación—una íntima relación con la humanidad—era la meta de Dios para la creación de la humanidad, y que el modelo que Dios usó para hacer a la humanidad no fue sino el de Jesús encarnado, a quien Dios vio de antemano.

Dejando esto a un lado (sobre lo cual la iglesia nunca tomó una postura oficial), es importante señalar que el énfasis, prácticamente universal, sobre la imagen de Dios en el ser humano sirve de contrapeso a la insistencia sobre el hecho paralelo de que los humanos somos parte de la creación. Si un límite muy claro fue que los humanos no eran divinos, otro afirmaba que los humanos no eran completamente como todas las otras criaturas. Los humanos han sido hechos para tener comunión con Dios. Están hechos para el amor. Han de representar el gobierno de Dios sobre el resto de la creación. Durante siglos, la antropología cristiana ha mantenido la tensión entre estos dos puntos: por un lado, están los límites del ser humano como criatura y, por el otro, está su alta naturaleza y vocación. En general, durante los primeros siglos del cristianismo los teólogos de habla latina del Occidente, tendieron a enfatizar más el primer aspecto; mientras que los teólogos de habla griega del Oriente, enfatizaron el segundo. El resultado es que la teología occidental tiene una larga historia de que es menos optimista en cuanto a las capacidades humanas que su parte oriental.

El origen del alma

Si el alma es distinta del cuerpo, entonces ¿cuál es el origen de las almas individuales? En la iglesia antigua existieron cuatro perspectivas. Dos de ellas pronto fueron rechazadas, la tercera fue eclipsándose paulatinamente, y la cuarta

prevaleció de forma general. La primera perspectiva decía que las almas podrían ser parte de la sustancia divina. Esa posibilidad fue rechazada inmediatamente como una negación de la doctrina de la creación. La segunda decía que era posible que las almas existieran incluso antes de nacer en un cuerpo humano. Ésta fue la teoría de Platón, y por eso resultó muy atractiva para algunos que se inclinaban hacia esa tradición filosófica. El más importante defensor cristiano de esta teoría fue Orígenes (ca. 185-ca.254), quien sostuvo que las almas eran intelectos caídos para los cuales Dios había creado este domicilio temporal que era la tierra física¹. En esto muy pocos le siguieron y, a la postre, el Segundo Concilio de Constantinopla (Quinto Concilio Ecuménico, 553) declaró como anatema la teoría de la preexistencia de las almas. La principal razón fue que de esa teoría surgía la implicación de que el alma era eterna—lo que Orígenes sostuvo—y que por eso era divina, y también porque afirmaba que la vida en este mundo presente era el castigo por pecados previos.

La tercera perspectiva consistía en creer que las almas humanas eran engendradas y transmitidas de igual manera que los cuerpos. Esta perspectiva fue llamada «traduccionismo», y fue una doctrina bastante común del siglo segundo al quinto. Su principal proponente fue Tertuliano, quien—como muchos en ese entonces—creía que el alma era algo corpóreo. Esta perspectiva tuvo la ventaja de que hacía más fácil explicar el pecado original (que veremos más adelante en este capítulo). Es decir, de la misma manera en que heredamos nuestras características físicas, así también heredamos un alma contaminada por el pecado.

La cuarta perspectiva fue que cada alma era creada individual y directamente por Dios, por lo regular en el momento de la concepción, o cuando por primera vez el feto daba señales de vida. A esta posibilidad, apoyada por San Agustín (354-430), se le conoció como «creacionismo». Agustín creía que el alma era incorpórea, así que no podía transmitirse tal como se hacía con el cuerpo. Aunque al principio algunas personas se opusieron fuertemente a la idea de que, a diferencia del cuerpo, el alma era incorpórea, ya para el siglo quinto—y desde antes en la iglesia oriental—el creacionismo se había convertido en la manera más común de entender el origen de las almas individuales.

Una desafortunada consecuencia de todo esto es que, al seguir a San Agustín, muchos teólogos y la mayoría de la religiosidad popular, tendieron a conectar el pecado original con el sexo. Puesto que, y dada su posición creacionista de las

almas individuales, San Agustín no pudo explicar el pecado original como una herencia directa de nuestros antepasados, entonces declaró que el pecado original se transmitía a través de la *concupiscencia*. La concupiscencia consiste en darle atención a las criaturas en lugar de al Creador. Así pues, y como resultado del pecado, el acto mismo de la procreación y las pasiones relacionadas con ella son concupiscentes. Por lo tanto, todos los seres humanos que eran concebidos así—sin importar qué tan santos pudieran haber sido sus padres—habían sido engendrados en pecado.

Agustín y Pelagio

Hacia fines del siglo cuarto y principios del quinto, surgió la más importante controversia acerca de la criatura humana. Una controversia que—particularmente en el Occidente—ha marcado a la teología cristiana hasta hoy día. La discusión consistió en tratar de averiguar hasta qué punto los seres humanos eran capaces de agradar a Dios y de lograr su propia salvación.

Desde mucho antes, la iglesia occidental ya había comenzado a diferir de la oriental en cuanto a las capacidades que cada una de ellas veía en la criatura humana. La iglesia oriental—que estaba en la porción del imperio en que por lo general se hablaba el griego—tuvo mayores inclinaciones místicas y tendió a enfatizar el hecho de que el ser humano había sido creado con el propósito de que tuviera comunión con Dios. Por eso, aquella iglesia fue mucho más optimista que la occidental en cuanto a las capacidades humanas. Y es que ahí hubo una larga tradición—que al menos se remonta hasta el segundo siglo—que decía que Adán y Eva habían sido creados «como niños». En esa tradición, en vez de enfatizar cuánto se había corrompido la humanidad como resultado del pecado de Adán, hubo una tendencia a ver la caída como una desafortunada interrupción en lo que de hecho habría sido un largo proceso, incluso aparte del pecado. Cuando los teólogos orientales discutieron los efectos del pecado sobre el libre albedrío, estuvieron de acuerdo en que el pecado había debilitado la voluntad, pero no que la hubiera hecho incapaz de elegir el bien. Es cierto que estaban de acuerdo con los teólogos occidentales en que la salvación no se podía alcanzar mediante el esfuerzo humano, y que Dios actuaba en el creyente para que pudiera estar en una comunión más estrecha con Dios. Pero siempre fueron

cuidadosos para no concluir que esto dejaba a los seres humanos incapaces de hacer lo que era agradable a Dios.

Por el contrario, en el Occidente hubo otra larga tradición—que se remonta hasta fines del siglo segundo y principios del tercero—que tendía a pensar que, de alguna manera, Adán y Eva fueron seres sobrehumanos; que fueron mucho mejor que nosotros; que tuvieron fuerzas, conocimientos y capacidades—y de acuerdo con algunos hasta un tamaño físico—que nosotros difícilmente podríamos imaginar. Por lo tanto, la Caída fue mucho más que una interrupción en los planes de Dios. La Caída significó la pérdida de la mayor parte de lo que había de bueno en el ser humano. Tertuliano—de los primeros que expusieron esa opinión—declaró que, como resultado del pecado, «todo nuestro ser cambió de su salud original a un estado de rebelión contra el Creador»². A mediados del tercer siglo, Cipriano, quien llamó «el Maestro» a Tertuliano, también insistió en la corrupción de la naturaleza humana como resultado del pecado.

Cuando la controversia estalló a principios del siglo quinto, el teólogo más influyente en toda la iglesia occidental fue San Agustín, obispo de una ciudad relativamente pequeña en el Norte de África, y quien fue muy admirado por sus contemporáneos debido a su santidad, dones intelectuales y escritos. Agustín llegó a la fe cristiana a través de un largo y tortuoso camino. Su madre había sido cristiana, así que desde niño Agustín había conocido—y en cierto sentido también creído—la fe cristiana. Sin embargo, tuvo dificultades tanto intelectuales como morales, antes de que verdaderamente pudiera creerla y vivir de acuerdo con ella. Por un tiempo fue escéptico, luego se hizo maniqueo y, más tarde, por algunas doctrinas neoplatónicas encontró el inicio de su retorno a la fe cristiana. El neoplatonismo le ayudó a concebir la existencia de realidades inmateriales como Dios y el alma, y también a tratar con el mal ya no como una sustancia mala (como lo hacían los maniqueos), sino como una carencia de bien. Sin embargo, incluso después de que se convenció de que el cristianismo era verdadero y que debía seguirlo, Agustín no fue capaz de tomar el paso decisivo hacia la fe completa. Trató de dirigir su voluntad hacia el bien, pero se dio cuenta de que no podía. Como ejemplo de su maldad e incapacidad para dirigir su voluntad hacia el bien, más tarde escribió que en ese tiempo oraba diciendo: «Señor, dame castidad, pero todavía no»³. Estaba al borde de la desesperación cuando, de una manera que sólo pudo atribuir a la providencia de Dios, su voluntad fue capaz de aceptar y seguir el cristianismo. Cuando se convirtió en

obispo y teólogo, conservó esa experiencia como algo central en su teología. Es decir, esa experiencia de haber sido incapaz de hacer o siquiera desear el bien hasta que Dios mismo intervino. Su obra más famosa, las *Confesiones*, es principalmente un himno donde celebra la gracia de Dios que lo trajo a la salvación. Allí habla del placer que encontró, incluso desde niño, en lo que sabía que era malo, y de cómo había visto la misma tendencia en otros niños. También ahí cuenta la historia de su largo camino hacia la fe, un camino donde repetidamente se extravió por su propia voluntad y orgullo. Allí confiesa—de donde viene el título del libro—y alaba el gran don de la gracia de Dios que lo salvó, incluso sin que él mismo lo quisiera, porque su voluntad estaba corrompida por el pecado. Para Agustín, si no fuera por el poder de la gracia de Dios, tanto él como toda la humanidad solamente serían «una masa de perdición».

La controversia surgió cuando Pelagio, otro famoso teólogo y hombre de santidad probada, leyó algunas palabras de Agustín que le parecieron intolerables. Pelagio fue un respetado maestro cristiano que había llegado a Roma desde la Gran Bretaña. En su enseñanza enfatizó la disciplina espiritual y moral, e insistió en la necesidad de agradar a Dios mediante una vida de pureza y obediencia. Es probable que tiempo antes fuera consciente de las diferencias que lo apartaban de Agustín; pero lo que originó la controversia fueron unas líneas donde Agustín rogaba a Dios: «Da lo que mandes y manda lo que quieras (*da quod iubes, et iube quod vis*)⁴».

Pelagio entendió correctamente que Agustín decía que era Dios quien hacía posible que los humanos obedecieran los mandamientos, que sin su ayuda la obediencia sería imposible, y que con esa ayuda la obediencia surgía del alma. De acuerdo con Pelagio, esto minaba el mismo núcleo de la fe y vida cristiana, pues hacía descansar todo en el don de la gracia de Dios, y de esta manera justificaba el pecado y la desobediencia como una falta de la ayuda de Dios. Aunque Pelagio criticó las palabras de Agustín, tuvo poca relevancia hasta que los godos se aproximaron a Roma, lo que obligó a Pelagio y a su discípulo Celestio a huir al Norte de África. Celestio se quedó allí, pero Pelagio continuó su viaje hacia el Oriente, donde se dedicó a buscar apoyo para sus doctrinas y en contra de las de Agustín.

Las enseñanzas de Pelagio se fundamentan en su interés pastoral de alentar a las personas a obedecer a Dios y hacer buenas obras. Según él, aunque la Caída

se alzaba como una barrera entre la creación y el presente estado, esto no significaba que los humanos carecieran de libertad o capacidad para hacer el bien. El pecado de Adán fue el suyo, no el nuestro, y declarar que debido a él ahora nosotros estábamos condenados, era acusar a Dios de injusticia. Es cierto que Satanás es poderoso, y si no somos cuidadosos podríamos caer en sus trampas. Aun así, también era cierto que teníamos la libertad y la capacidad tanto para pecar como para no pecar (*posse peccare; posse non peccare*). Sin embargo, esto no significaba que los humanos pudiéramos hacer algo separados de la gracia de Dios. Al contrario, la gracia de Dios se podía ver por todas partes. Ante todo, estaba la «gracia de la creación», que nos permitía vivir y entender al mundo circundante. Esta gracia preservaba la libertad de la voluntad humana y hacía posible que agradáramos a Dios. También existía la «gracia de la revelación», por la cual Dios nos decía lo que era bueno y nos invitaba a hacerlo. Por último, estaba la «gracia del perdón», por la que Dios perdonaba los pecados de quienes se arrepentían de su mal y comenzaban a hacer buenas obras. En breve, Pelagio creía que nuestra misma libertad era un don de la gracia de Dios, y que de ninguna manera actuaba sobre la voluntad, excepto mediante la enseñanza y la exhortación, puesto que la voluntad por sí misma era capaz de hacer lo que Dios deseaba. Así pues, para Pelagio cualquier teoría o doctrina que no permitiera esta libre acción y decisión de la voluntad, liberaba a los humanos de su responsabilidad ante Dios y, por tanto, debía ser rechazada.

Agustín no pudo aceptarlo. Su propia experiencia fue que Dios lo había salvado, no tanto porque el mismo Agustín lo quisiera, sino porque, en cierto sentido, incluso fue en contra de su voluntad. El pecado no solamente había corrompido las acciones concretas que brotaban de la voluntad, sino también a la misma voluntad. Si decimos que creemos porque hemos decidido hacerlo por nuestra propia voluntad, y que otros se condenan por su propia falla para hacer o decidir lo que pudieron haber decidido y hecho, esto nos llevaría a una arrogancia que en sí misma sería contraria a la fe cristiana. ¡No! La corrupción que el pecado produjo fue tal que incluso se nació con ella (una opinión que generalmente se ha aceptado como doctrina, especialmente en el Occidente, y que Pelagio negó). De acuerdo con Agustín, es cierto que en el huerto Adán y Eva tuvieron la libertad para no pecar (*posse non peccare*), al igual que la libertad para pecar (*posse peccare*); pero una vez que la humanidad optó por ejercer esta segunda forma de libertad (en la Caída), entonces se perdió la

primera. Los seres humanos siguieron siendo libres, pero todas sus opciones (incluso las que parecían más virtuosas) estaban manchadas por el pecado y eran resultado del pecado, especialmente porque todo lo que tenían disponible era la libertad para pecar (*posse peccare*). Podían escoger entre diversos grados de maldad, pero todas sus elecciones seguirían siendo pecaminosas. Dicho en términos negativos, esto significaba que no podían dejar de pecar (*non posse non peccare*). Solamente después de la conversión, cuando uno ha sido salvado por la gracia de Dios y los méritos de Cristo, es que los humanos tienen otra vez la libertad para no pecar, aunque todavía permanecen libres para pecar; es decir *posse peccare* y *posse non peccare*. Por último, en la consumación final, cuando estemos en presencia de Dios, nuestra libertad para no pecar permanecerá, pero ya no tendremos la libertad para pecar (*posse non peccare* y *non posse peccare*).

En parte, el desacuerdo entre Agustín y Pelagio se basó en una manera distinta de entender el pecado y en cómo afectaba a los humanos. Para Pelagio, el pecado era una acción que se hacía en contra de la voluntad de Dios. El pecado, aunque es cierto que podía afectar la voluntad si se convertía en un hábito, en realidad no afectaba la naturaleza humana al grado de que la incapacitara para hacer el bien. Para Agustín, aunque es cierto que las acciones concretas contra la voluntad de Dios eran pecaminosas, el pecado era mucho más que un mero acto o incluso una serie de acciones. El pecado también era una condición. Una vez que la humanidad prefirió el pecado, su propia voluntad y naturaleza fueron manchadas a tal grado que todas las opciones restantes serían pecaminosas. Es decir, no que se careciera de opciones o que la voluntad no tuviera libertad, sino más bien que todas las decisiones se harían en un estado de pecado y, por lo tanto, serían pecaminosas. Quizá un buen ejemplo sería imaginar que, en algún momento, los seres humanos tuvimos alas y tuvimos libertad tanto para volar como para caminar. Ahora bien, si por alguna razón perdimos las alas, todavía seguimos siendo libres, tenemos opciones; pero ninguna de esas opciones nos lleva más allá del mero caminar y, sin importar cuánto tratemos, seguiremos sin poder volar. Aunque retenemos nuestra libertad en cuanto a todo lo que implica caminar, todas las decisiones que hagamos nos seguirán manteniendo con los pies pegados a la tierra.

La cuestión, sin embargo, no terminaba ahí. Si para los humanos era imposible no pecar, entonces ¿cómo podrían aceptar la gracia de Dios y

convertirse en creyentes? Ese paso no podía estar contaminado por el pecado y, por lo tanto, se encontraba por encima de las opciones que tenían los humanos caídos. Así que ¿cómo podría ocurrir? Solamente por la gracia de Dios. Incluso antes de que la deseáramos y completamente aparte de nuestra voluntad, la gracia intervenía, restauraba nuestra voluntad, y nuestra libertad para amar y servir a Dios. Como San Agustín lo diría: la gracia no es el resultado de la voluntad. Más bien la gracia mueve a la voluntad, y lo hace con una «suave violencia» a través de la cual la voluntad es cambiada, aunque al mismo tiempo sin coacción alguna⁵.

Pero, ¿qué decir de quienes no creen? ¿Acaso simplemente resistieron la gracia que les fue dada? Aunque al principio esta explicación pudo ser atractiva, implicaba que quienes habían creído lo habían hecho debido a una decisión diferente de su parte, y esto nos regresaba a atribuirle la salvación a un acto de la voluntad, más que a la gracia de Dios. La única solución posible era poner todo el asunto en la gracia de Dios, y no en la aceptación de o la resistencia humana a esa gracia. La gracia debía ser irresistible; porque si por ella fuera, la voluntad humana de cierto resistiría la gracia e insistiría en el pecado. Dios le había otorgado esa gracia irresistible a algunos dentro de esta «masa de perdición» que era la humanidad.

Inevitablemente, esto parece llevar a la doctrina de la predestinación. Agustín no solamente derivó su perspectiva sobre la predestinación con base en la aparentemente inexorable lógica de su posición en cuanto a las consecuencias del pecado humano. Como estudioso de las Escrituras, debía dar cuenta de los muchos pasajes bíblicos y argumentos que apoyan a la predestinación. Como alguien que había sido traído al redil no por una acción propia, tuvo que atribuir su salvación a una decisión divina y no a una humana. Como creyente agradecido, su teología principalmente fue un himno de alabanza al Dios que lo había salvado mediante la gracia. Pero su doctrina de la predestinación—que sostendría como algo para darle la gloria a Dios—salió a la superficie en el contexto de su controversia con los pelagianos y, por tanto, quedó íntimamente ligada a esa controversia. De acuerdo con Agustín, Dios concedía la gracia—gracia irresistible—a quienes Dios mismo había escogido, y por tanto eran predestinados a la salvación. Los demás, sencillamente fueron dejados para permanecer como parte de la humana «masa de condenación». Además, Dios no había tomado esas decisiones sobre la base de que sabía de antemano cuáles

serían las respuestas o acciones de cada persona. La predestinación no es resultado de la acción humana, ni siquiera de esta manera. Más bien, por la salvación las acciones humanas son el resultado de la predestinación; de una predestinación que Dios había decidido sobre la base de sus propios designios soberanos. Éstos fueron los principales puntos de desacuerdo entre Agustín y los pelagianos.

Después de la muerte de Agustín

Después de una breve jornada por el Norte de África, Pelagio continuó su viaje hacia el Oriente, dónde correctamente intuyó que la pesimista perspectiva de Agustín sobre las capacidades humanas no encontraría mucho apoyo. Aunque algunos le prestaron oídos, incluso en el Oriente la visión pelagiana del pecado como una serie de acciones más que un estado, no congenió muy bien con la teología oriental. Celestio permaneció en el Norte de África, donde se convirtió en el principal opositor de Agustín en esta controversia. Al final, el Tercer Concilio Ecuménico (de Éfeso, 431), rechazó las perspectivas de Pelagio, aunque sin necesariamente avalar las de Agustín.

Respecto a las opiniones de Agustín, éstas han tenido una historia curiosa. Mientras vivió, hubo muchos que cuestionaron su fuerte énfasis sobre la absoluta primacía de la gracia hasta el grado de que parecía excluir el papel de la voluntad humana en la conversión y la fe. En el Oriente, los mismos teólogos que rechazaron el pelagianismo no estaban muy de acuerdo con las doctrinas que parecían ver las relaciones entre Dios y el ser humano como una serie secuencial de eventos y por lo tanto tendieron a descartar la reciprocidad del amor. En el Occidente, particularmente entre algunos monjes respetados en el sur de Francia, hubo muchos que rechazaron la idea de que el inicio de la fe (*initium fidei*) solamente dependía de la gracia de Dios, y que la libertad humana no tuviera ningún papel en ella. Aunque tradicionalmente a estos se les ha llamado «semipelagianos», probablemente sería más exacto llamarlos «semiagustinianos», porque estuvieron de acuerdo con Agustín en que la gracia tenía primacía en la salvación y que los creyentes no tenían derecho a ufanarse por haber decidido creer. Sin embargo, tampoco estuvieron dispuestos a llevar la lógica de Agustín hasta el punto en que la salvación fuera lograda por la

predestinación divina y la gracia irresistible.

El resultado de esa resistencia fue que, aunque los teólogos occidentales constantemente rechazaron al pelagianismo y se declararon agustinianos, muy pocos siguieron sus opiniones hasta las últimas consecuencias. Esto puede verse en las decisiones del Sínodo de Orange (529), que generalmente se dice que puso fin a la controversia pelagiana y semipelagiana al respaldar las opiniones de Agustín. La mayor parte de lo que el Sínodo declaró como doctrina cristiana correcta fue tomada de las obras de Agustín y, efectivamente, el sínodo rechazó las opiniones de los pelagianos y semipelagianos. Así pues, de acuerdo con el Sínodo de Orange, el inicio de la fe no se encontraba en la naturaleza humana, sino en la gracia. Es decir, la gracia de Dios no venía como resultado de nuestra voluntad; más bien la voluntad nacía de la gracia de Dios. Aunque Adán abandonó su estado de gracia por su pecado, sus descendientes solamente podían dejar su estado de iniquidad mediante la gracia de Dios. Separada de esa gracia, cualquier acción humana era pecado.

A pesar de todo ello, el Sínodo no concluyó que la gracia fuera irresistible, o que la predestinación fuera el resultado de una decisión soberana de parte de Dios (aunque sí declaró que cualquiera que sostuviera que Dios predestinaba a algunos a la condenación debería ser considerado anatema). Por otro lado, esas declaraciones parecían igualar el bautismo y la gracia, lo que nos muestra que la discusión ya se había desviado a otros asuntos. Nadie podía hacer algo bueno sin la gracia divina, y ésta se les concedía a todos en el momento de su bautismo. La voluntad necesitaba ser restaurada por la gracia, y esa restauración ocurría en el momento del bautismo. En contra de Pelagio, Agustín había argumentado que si la naturaleza humana no había sido manchada por el pecado, entonces no tendría caso bautizar niños; pero no había dicho que la gracia irresistible se concedía en el bautismo. Así pues, lo que Agustín hizo como un himno de alabanza a la gracia divina, y como advertencia contra los creyentes que proclamaban que eran salvos por sus propias decisiones meritorias, ahora se había convertido en parte de un sistema sacramental donde casi de manera mecánica, la gracia se infundía en el bautismo, y a través de otros actos sacramentales de la iglesia. La gracia, más que una expresión de la soberana libertad de Dios, se había convertido en un fluido necesario para la vida cristiana que principalmente estaba bajo el control de la iglesia, porque también ésta controlaba los sacramentos.

La historia sobre las perspectivas de Agustín respecto a estos asuntos ha incluido tres tendencias generales, y aunque todas dicen seguir a Agustín, se oponen una a la otra y con frecuencia han chocado entre sí. La primera, y por cierto la más dominante, ha sido un agustinianismo mitigado al estilo del Sínodo de Orange. Prácticamente todos los teólogos occidentales de la Edad Media proclamaron seguir a Agustín, y probablemente la mayoría estuvieron convencidos de que así era. Sin embargo, ése no fue el Agustín que sintió el profundo impulso de atribuirle su salvación solamente a Dios, y tampoco fue el Agustín de la gracia irresistible y la predestinación incondicional. Más bien fue un Agustín suavizado y hecho para encajar en el sistema sacramental de la iglesia. Por eso, con frecuencia se le interpretó de tal manera que la gracia en el bautismo cumplía la misma función que Pelagio le atribuyó a la «gracia de la creación». Es decir, una gracia que se concedía universalmente, y permitía que la gente respondiera a Dios por su propia y libre voluntad. Precisamente por esta razón fue que Lutero creyó que, prácticamente, todos los teólogos medievales habían sido pelagianos.

La segunda, y mucho mejor opción, fue afirmar las perspectivas de Agustín, no tanto como parte de un sistema, sino más bien como una manera de expresar y proclamar la experiencia de la salvación como un don inexplicable e inmerecido de la gracia de Dios. Así fue que Lutero, después de su propia experiencia de la justificación por la gracia, llegó a una renovada apreciación de lo que Agustín había enseñado sobre la gracia y la predestinación. Lo mismo puede decirse de Calvino, quien discutió la predestinación no como una consecuencia lógica de la omnipotencia y omnisciencia divinas, y ni siquiera como un punto fundamental de la ortodoxia, sino más bien como una expresión de la experiencia de la salvación que no alcanzamos por nuestros propios méritos y decisión, sino solamente por la gracia de Dios.

En tercer lugar, y desafortunadamente con mucha frecuencia, han existido varios momentos en la historia cristiana en que se han redescubierto las enseñanzas de Agustín y se ha tratado de reavivarlas o sostenerlas. Pero se ha hecho de tal manera que lo único que ha sobresalido es la dureza de la predestinación y la gracia irresistible, más que el himno de alabanza de Agustín por el amor y gracia de Dios. En el siglo noveno, un monje llamado Gotescalco, después de estudiar cuidadosamente las obras de Agustín, concluyó correctamente que en realidad la iglesia no estaba enseñando lo que Agustín

había enseñado, y se dedicó a restaurar la plenitud de las doctrinas de Agustín respecto a la gracia y la predestinación. Comentando sobre Gotescalco y su obra, podemos decir que:

En su favor, uno debe decir que ciertamente comprendió a Agustín mejor que sus opositores. Pero uno también debe añadir que la manera en que entendió y expuso esa doctrina fue tan severa que se convirtió en algo inhumano. Su manera no era como el constante himno de gratitud que el obispo de Hipona cantó en su doctrina de la predestinación, sino más bien como una obsesión que algunas veces pareció convertirse en un gozo morboso por la condenación de los réprobos»⁶.

De hecho, Gotescalco llegó a regocijarse de que quienes no estuvieran de acuerdo con él, era porque debían estar entre los réprobos destinados a la condenación eterna.

Algunas perspectivas semejantes se desarrollaron después de la Reforma, especialmente durante el siglo diecisiete. Entre los católicos romanos, Cornelio Jansenio (1585-1638), profesor de teología de la Universidad de Lovaina, pasó veinte años estudiando las doctrinas de Agustín sobre la gracia y la predestinación. Publicado once años después de su muerte, su libro *Agustín* fue una estricta y rigurosa afirmación de las opiniones de Agustín sobre estos temas. Al igual que Gotescalco antes que él, Jansenio tuvo razón en su presentación de lo que Agustín había escrito. Pero, una vez más, éste no era el Agustín de las *Confesiones*, que cantaba alabanzas al Dios que lo había salvado. Más bien era un Agustín más estrictamente sistematizado y duramente frío. Para Jansenio y sus seguidores, las doctrinas de Agustín sobre la predestinación y la gracia debían sostenerse, no porque expresaran la gozosa experiencia de la salvación debida a la amorosa gracia de Dios, sino simplemente porque eran las doctrinas de Agustín, y porque la iglesia se había relajado demasiado en su interpretación de ese teólogo.

Entre los protestantes, aproximadamente por la misma época en que Jansenio escribió su libro, una generación posterior se dedicó a expresar y defender lo que Calvino había enseñado. Sistematizaron lo que Calvino—y en buena parte también Lutero—habían dicho sobre la gracia y la predestinación. Algunos hicieron de la predestinación un corolario de la presciencia y omnipotencia de Dios, algo que Calvino nunca hubiera hecho. Aunque Calvino discutió la gracia y la predestinación bajo el tema de la salvación y como una expresión de la

gozosa experiencia de la salvación, estos calvinistas posteriores convirtieron las doctrinas de la gracia y la predestinación en una prueba de ortodoxia y de allí sacaron las más extremas consecuencias. En el Sínodo de Dort (1618-1619), sistematizaron todo esto en cinco puntos que nos muestran la amarga rigidez del calvinismo y agustinianismo más extremo:

- 1) No solamente la humanidad era una «masa de perdición», como Agustín lo había declarado, sino que toda la humanidad estaba completamente depravada, estaba tan corrompida por el pecado que si pudiera resistir a la gracia, lo haría.
- 2) La elección de Dios era completamente incondicional, y basada solamente en el propio consejo escondido de Dios, y no en algún conocimiento previo que Dios pudiera tener sobre las decisiones o acciones humanas futuras.
- 3) La gracia era irresistible, porque si no lo fuera, entonces los pecadores seres humanos la resistirían y nadie podría salvarse.
- 4) Puesto que sería blasfemo sugerir que el propósito del sacrificio de Cristo fracasó, entonces era necesario concluir que la obra expiatoria de Jesús fue limitada y solamente realizada a favor de los electos.
- 5) Puesto que la salvación era por la gracia, y solamente para los electos, entonces los santos nunca podían «caer de la gracia», sino que perseverarían hasta el fin.

Todo esto se decidió en respuesta a Arminio y sus seguidores, que también eran calvinistas en todo, excepto en la doctrina de la predestinación. Estos trataron de hacer menos dura la predestinación hablando de una gracia «preventiva» o «previniente», que les era dada a todos y permitía a todos aceptar o rechazar la gracia salvadora. De esta manera, más bien ambos partidos convirtieron el asunto de la salvación en un sistema ordenado y mecánico de doctrina. Así pues, aunque todos se llamaban «calvinistas», de hecho se habían apartado del espíritu de las afirmaciones de Calvino respecto a la gracia y la predestinación.

En pocas palabras, tanto entre los protestantes (el calvinismo estricto), como entre los católicos romanos (el jansenismo), esta tercera opción fue el resultado típico de generaciones posteriores que trataron de interpretar lo que dijeron grandes maestros (en este caso Agustín y Calvino). Nos damos cuenta de que, en el proceso, lo convirtieron más en una serie de principios estrictamente lógicos, racionales, sistemáticos y fríos, que en una expresión gozosa por la gracia salvadora de Dios. Aun más, esos principios ahora sirven como estrechos criterios con los que todos deben estar de acuerdo si desean experimentar esa

gracia. Así pues, irónicamente la ortodoxia se convirtió en una nueva obra mediante la cual se determina la salvación.

Dadas las circunstancias, parece que la segunda opción es la mejor: aceptar la gracia, regocijarse en ella como el don inmerecido de Dios, y no pretender convertir el don gratuito y amoroso de Dios un sistema de doctrinas, o en un programa que determine la manera en que Dios debe actuar. Aunque esta tercera opción no ha encontrado una expresión constante en la teología cristiana (una teología que con mucha frecuencia se preocupa demasiado por la coherencia y consistencia lógica), por mucho tiempo ha sido un elemento importante en la piedad religiosa de incontables cristianos cuyo propósito no ha sido tanto expresar sus opiniones de manera estrictamente lógica, sino más bien expresar gratitud a Dios por su salvación. Esto se puede ver muy bien en la mayoría de la himnología cristiana.

Un ejemplo muy conocido es el popular himno «Sublime gracia», donde no se da mucha atención a la gracia irresistible o la predestinación, pero con el cual los creyentes proclaman que su salvación no se debe a ellos mismos, sino más bien a la sublime gracia de Dios; que sin esa gracia estaban ciegos y perdidos; que no fueron ellos quienes encontraron la gracia, sino más bien que la gracia los encontró a ellos. Así pues, una vez más, nos damos cuenta de que la teología cristiana se encuentra estrechamente entrelazada con el culto y que, en muchas ocasiones, encuentra maneras de expresar con poesía, símbolos y gestos algo que los teólogos fallan para expresar en palabras y sistemas.

Pertinencia contemporánea

En general, la iglesia nunca ha definido formalmente la doctrina cristiana sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío. Es cierto que algunas iglesias o denominaciones han definido lo que consideran como la doctrina ortodoxa, pero ninguna ha logrado que eso se acepte por todos los cristianos. Y, sin embargo, incluso de esos debates inconclusos y frecuentemente divisivos, han surgido algunos «límites» o guías para la fe. Como en casos semejantes, esos límites o guías no nos dicen exactamente qué debemos creer; sino, más bien, nos señalan los peligros que tienen esas diferentes perspectivas o afirmaciones. Veamos.

En primer lugar, hay un límite que nos dice—como Agustín lo expresó claramente a sus contemporáneos—que la gracia de Dios se concede gratuitamente (*gratia gratis data*). Los cristianos no tienen derecho a proclamar que Dios los ha aceptado por algo que hayan hecho, o por algo que hayan decidido, o por alguna doctrina particular que hayan creído. La gracia de Dios es dada por Dios, y nosotros no podemos manejarla. En segundo lugar, al mismo tiempo que no podemos darnos crédito por haber creído, tampoco podemos culpar a otros por no haber creído. La diferencia entre la fe y la incredulidad no se encuentra en una acción o decisión humana. Esto es lo que las doctrinas de la predestinación y de la gracia irresistible tratan de recordarnos. Esto es muy importante en nuestros días, cuando los creyentes frecuentemente son tentados a darse el título de «cristianos» como señal de tener una virtud especial, o como resultado de algo que han hecho, y cuando el resultado es que juzgan a otros que no están de acuerdo con ellos, en realidad están mostrando un espíritu no cristiano. Tercero, debemos afirmar que los seres humanos han sido dotados por Dios con libre albedrío y que, por lo tanto, son responsables por sus acciones. Cuarto—y probablemente lo más importante—es que somos incapaces de reunir los tres puntos anteriores en un sistema lógico y coherente y, si así fuera, no podríamos hacerlo sin tergiversar alguno de ellos. Cómo se han de reunir y ajustar es algo que solamente le corresponde a Dios determinar. Nuestra visión y entendimiento son limitados. Es como si nos asomáramos a una ventana y vemos una saliente del techo que apunta en una dirección, y después nos asomamos a otra ventana y vemos otra saliente que va en una dirección distinta. Sabemos que de alguna manera éstas se encuentran. Lo sabemos, porque el techo que vemos parcialmente de alguna manera detiene la lluvia. Sin embargo, exactamente cómo y donde se encuentran las salientes lo debemos dejar para otro tiempo, un tiempo en que podamos salir y ver la casa completa y desde una perspectiva que en el momento presente no tenemos.

Notas

1. *Acerca de los primeros discípulos*, 1.5; 2.1.
2. *Sobre los espectáculos*, 2.
3. *Confesiones*, 8.17.
4. *Confesiones*, 10.29.

5. *Sermón* 131.

6. Justo L. González, *History of Christian thought*. Vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1987), pp. 113.

JESUCRISTO



Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo . . . 2 Corintios 5:19

Al igual que casi todas las otras doctrinas, y mucho antes de que intentara determinarla y definirla, la iglesia ya estaba expresando su cristología en el culto. Esto la llevó a tratar de clarificarla. Incluso los más tempranos documentos cristianos—primero las epístolas de Pablo, luego el resto del Nuevo Testamento, y la primera literatura cristiana después de ellos—estaban de acuerdo en que Jesús de Nazaret era el Mesías, el Cristo, el Ungido de Dios. También concuerdan en que a través de él los creyentes son redimidos. El desarrollo posterior de la doctrina giraría en torno a estos dos puntos: primero, ¿quién es Jesús?; y segundo, ¿cómo es que salva?. Usando lenguaje más técnico, por lo regular a estos dos grandes temas se les denomina como el de la *persona* y la *obra* de Cristo. Dado que el tema de la «persona» fue objeto de debate mucho antes que el de la «obra», en el presente capítulo los trataremos en ese orden.

La persona de Jesús

Hasta donde es posible saber, la primera predicación del movimiento—que

después recibió el nombre de «cristianismo»—se concentró en Jesús de Nazaret y en este como el cumplimiento de la esperanza de Israel. Es decir, la esperanza de que Dios enviaría a un *Ungido*—el *Mesías* en hebreo—para redimir a la nación. Ese fue precisamente el punto de discusión entre los líderes religiosos del judaísmo más tradicionales y los predicadores del nuevo movimiento. Todos estaban de acuerdo en cuanto a las Escrituras de Israel, y muchos creían que el Mesías vendría, y que tal vez vendría pronto. Donde discrepaban con esa nueva secta era en su afirmación de que Jesús de Nazaret era el tan ansiado Mesías, a quien los líderes religiosos de Jerusalén habían entregado a los romanos y quienes lo habían crucificado como un criminal o revoltoso. Este desacuerdo—y sus posibles consecuencias políticas si Roma se convencía de que, al igual que Jesús, el judaísmo era subversivo—fue el motivo principal por el que las autoridades religiosas de Jerusalén trataron de suprimir al nuevo movimiento. Sin embargo, y parcialmente como resultado de ese intento, la secta comenzó a propagarse fuera de Palestina, y luego fuera de los límites del judaísmo porque hizo convertidos entre los gentiles.

En su misión a los gentiles, los predicadores del nuevo movimiento principalmente lo hicieron en griego, que era la lengua más usada en la porción oriental del imperio romano. La palabra que corresponde en griego para «Ungido» es *Christos*. Por eso una parte importante del mensaje de este nuevo movimiento fue que Jesús era el Ungido, el *Cristo* de Dios. Este elemento fue tan importante en su predicación, que pronto se les comenzó a conocer como «cristianos», es decir, seguidores o siervos del *Cristo*. Según el libro de los Hechos, este nuevo nombre les fue dado por primera vez en Antioquía, donde algunos judíos seguidores del movimiento—al que Hechos llama «el camino»—comenzaron a predicar a los gentiles. El resultado fue que se hizo costumbre que los cristianos hablaran de su Salvador como «Jesús Cristo» (es decir, Jesús el Ungido). Muy rápido, el término «Cristo», que al principio había sido un adjetivo o participio, se convirtió en un nombre propio. Por eso la gente sencillamente comenzó a referirse a Jesús como «Cristo». Como ya se mencionó antes, a principios del siglo segundo el gobernador pagano Plinio escribió una carta en la que afirmaba que los cristianos se reunían los domingos «para cantar himnos a Cristo como a Dios». Así pues, los cristianos no tenían duda de que había algo especial en Jesús y que esto provenía de Dios. Sin embargo, no estaba completamente claro cómo se debía entender esto.

En realidad hubo dos extremos que la iglesia pronto rechazó. Por una parte, algunos decían que Jesús solamente era un ser humano, casi como los profetas de antaño, en quien el Espíritu de Dios habitó y a quien, aparentemente por su fidelidad, Dios adoptó como Hijo. Estos fueron llamados *ebionitas*, que se deriva de una palabra hebrea que quiere decir *puro*. Según ellos, Jesús fue un gran maestro de la pureza, y seguirlo principalmente significaba ser puro como él. En el otro extremo, algunos dijeron que Jesús era un ser celestial o espiritual, y que solamente aparentaba ser un humano y tener un cuerpo. Estos fueron los *docetas*, que se deriva de la palabra griega que significa *apariciencia*, porque decían que Jesús solamente fue humano en apariencia. Por razones obvias, este grupo tendía a creer que Dios no había creado el mundo material. Y es que si la materia era mala, entonces era necesario afirmar que el Salvador no tuvo un cuerpo físico. Probablemente fue contra esta opinión que el Antiguo Símbolo Romano—una forma primitiva del Credo de los Apóstoles—insistió en el verdadero sufrimiento de Jesús: «sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado».

El resultado de su oposición a estos dos extremos, fue que los cristianos pronto se convencieron de la necesidad de afirmar que Jesús era plenamente humano y que era más que humano. Recordemos que las doctrinas son como límites en el terreno; es decir, es cierto que no determinan exactamente lo que ha de decirse o pensarse, pero sí son advertencias contra los peligros o las consecuencias inesperadas que puedan tener ciertas posiciones. Así que muy pronto la iglesia determinó que había dos límites principales: primero, que Jesús de Nazaret era verdadera y completamente humano; segundo, que no se le podía describir meramente en términos de su humanidad, puesto que Dios estaba presente en él de una manera singular. El significado exacto de todo esto no fue motivo de debate sino hasta el siglo cuarto, cuando la conversión de Constantino, y la mayoría de sus sucesores, detuvo la persecución. Aún así, durante los primeros años el debate teológico se centró en el tema de la divinidad del Verbo que se había encarnado en Jesús. Esa controversia llevó a la declaración (en el concilio de Nicea, 325, y el de Constantinopla, 381) de que el Verbo o Logos que se encarnó en Jesús no era un ser inferior, sino «Dios verdadero de Dios verdadero». Con esto se colocó un nuevo límite: se tenía que decir que Jesús no solamente era completamente humano, sino también que era completamente divino.

Una vez que se determinó la cuestión de la plena divinidad del Verbo de Dios, esto implicó que los teólogos necesariamente tendrían que lidiar con la otra cuestión que surgía casi inevitablemente de la controversia previa: ¿cómo se unen en Jesús lo divino y lo humano? En otras palabras, cómo es posible hablar de un Dios humano.

Lo que hizo más difícil esta cuestión fue que, siguiendo la pauta de la filosofía griega, la iglesia se había acostumbrado a pensar sobre Dios en términos que eran incompatibles con el ser humano. Por un lado, Dios era omnipotente, omnisciente, omnipresente, inmutable, etc. Por el otro, ser un humano implicaba todo lo contrario: los seres humanos estaban limitados en su poder y conocimiento, no podían estar en más de un lugar al mismo tiempo y, en contraste con la inmutabilidad de Dios, vivir también significaba cambiar. La encarnación de Dios en un ser humano—que en cualquier caso siempre será un misterio—se convirtió en una contradicción lógica. Pedir que alguien explicara cómo era posible que lo divino pudiera ser humano, era como ir a una fuente de sodas y pedir que nos sirvieran helado caliente.

Dos escuelas de pensamiento

Éste fue el escenario que desató amargas controversias. Con el riesgo de sobre simplificar, podemos decir que el desarrollo y resultado de esas controversias principalmente ocurrieron en el Oriente (de habla griega), y se dividieron en dos campos; y que el Occidente (de habla latina), que se inclinaba menos por la especulación teológica y se preocupaba más por la vida de los creyentes, tomó una postura intermedia entre los dos partidos orientales. Así pues, mientras las dos escuelas prevalecientes en el Oriente competían por la supremacía, el Occidente, bajo el liderazgo de Roma, tuvo una influencia moderadora. Con el paso del tiempo y conforme los conflictos se resolvieron, Roma ya había ganado gran prestigio, mientras que los centros tradicionales de la teología cristiana en el Oriente habían perdido mucho del suyo.

Las dos perspectivas que competían en el Oriente, se centraron en las ciudades de Alejandría y Antioquía. Por eso los historiadores hablan de la teología «alejandrina» y la «antioqueña». Aunque generalmente ese contraste se ha exagerado, de cualquier manera nos ayuda para entender los asuntos que

estaban en juego.

Alejandro había sido un centro de erudición y de investigación filosófica durante mucho tiempo. Y para cuando el cristianismo apareció, Alejandro ya había sustituido a la antigua Atenas como centro intelectual. La ciudad y sus escuelas eran lugares donde las religiones y filosofías del mundo mediterráneo—e incluso de Persia—se encontraban y mezclaban. Sin embargo, la filosofía dominante en Alejandro era el neoplatonismo, que de hecho nació allí con las enseñanzas y escritos de Plotino (205-270). El resultado fue que los teólogos cristianos alejandrinos se inclinaron a interpretar el cristianismo desde la filosofía neoplatónica (casi como antes el filósofo judío Filón de Alejandro intentó interpretar al judaísmo en términos que lo hicieran compatible con el platonismo de su tiempo). Dado que para ellos Jesús principalmente fue un maestro, un guía para llevarlos a las realidades celestiales, lo importante era que Jesús fuera un verdadero representante de lo alto, que fuera verdadera y completamente divino. Así que la humanidad de Jesús fue el medio que empleó para cumplir su misión celestial, fue el medio para comunicarse con nosotros. Por lo tanto, si las dificultades implícitas en la noción de un Dios que se hizo humano lo requerían, esos teólogos estaban más dispuestos a sacrificar algún elemento de la humanidad de Jesús, que a distinguir entre la divinidad y la humanidad de tal manera que ésta última no pudiera ser un verdadero instrumento para la comunicación de la primera. Por esa razón, con frecuencia los historiadores describen la cristología alejandrina como «unitiva»; es decir, que insiste en la unión real entre lo divino y lo humano. Cuando se les preguntaba cómo se podía preservar la humanidad de Jesús sin que fuera absorbida por la divinidad, los alejandrinos tendían a decir que Jesús tenía todos los componentes de un ser humano, pero sin sus limitaciones. Si usamos la imagen del «helado caliente», la solución de los alejandrinos sería hacer una lista de todos los ingredientes del helado, pondrían todos (o la mayoría de ellos) en un tazón y los calentarían, y luego dirían que habían hecho helado caliente.

Por otra parte, los teólogos antioqueños también daban muestras de haber sido influidos por su ambiente. Antioquía, en Siria, estaba mucho más cerca de Galilea y de los sitios históricos de la tradición judía. La gente viajaba con frecuencia de Antioquía a Palestina y viceversa. Los antioqueños conocieron los lugares de que hablaban los evangelios. La numerosa comunidad judía en esa ciudad, al igual que la comunidad cristiana, tuvo contactos estrechos con

Palestina. La ciudad también fue un centro importante de estudios históricos y literarios. Por lo tanto, los teólogos cristianos antioqueños estuvieron más interesados en la historia de Jesús de Nazaret que los alejandrinos. Para ellos, la humanidad de Jesús—esa humanidad que anduvo por los bien conocidos caminos de Galilea y Judea—no debía negarse ni disminuirse. Así que, primero que nada, se debía afirmar que Jesús era completamente humano. Sin embargo, al igual que la mayoría de los teólogos de su época, los antioqueños también habían aceptado la noción de que la mejor manera para hablar de Dios era como impasible, inmutable, etc. Así que, ¿cómo este Dios podía ser verdaderamente humano, cuando ser un ser humano implicaba una serie de características que eran diametralmente opuestas a todo lo que se decía sobre Dios? (¡Una vez más nos topamos con el problema del helado caliente!)

Los antioqueños intentaron responder a esta pregunta proponiendo que, aunque Jesús era tanto divino como humano, a la divinidad no se le permitía destruir ni absorber la humanidad. Las dos estaban unidas, pero de tal manera que la naturaleza divina no afectaba a la humana, y viceversa. Ahora bien, los historiadores que describen la cristología alejandrina como «unitiva», se refieren a la antioqueña como «disyuntiva». Usando nuestra metáfora del «helado caliente», parecería que los antioqueños habían resuelto la dificultad de una manera semejante al postre llamado «Alaska homeada». El secreto de ese postre está en colocar un pedazo de helado bien frío sobre una tarta, cubrirlo todo con una capa espesa de merengue, y colocarlo brevemente en un horno caliente. Aunque la superficie del postre sale caliente y hasta tostada, el helado no se derrite. Los dos van juntos, están indisolublemente unidos el uno con el otro. Sin embargo, los dos siguen siendo dos, pero no realmente uno (y, en sentido estricto, tampoco se puede decir que el helado esté caliente).

En el Occidente, el debate cristológico nunca tuvo la importancia que tuvo en el Oriente. Cuando en el Oriente se debatían estas cuestiones cristológicas, el Occidente estaba mucho más interesado en el debate entre Agustín y el pelagianismo (al que nos referimos en el capítulo anterior). Durante mucho tiempo, los teólogos occidentales habían afirmado que Jesús era divino y humano, y que esas dos naturalezas se habían unido en una sola persona. Dos siglos antes de que la controversia explotara en el Oriente, Tertuliano, el primer teólogo cristiano que escribió en latín, dijo que Jesús tenía «dos naturalezas en una sustancia». Aunque no fue completamente claro lo que Tertuliano quiso

decir con esa fórmula, esta quedó olvidada hasta que Agustín la revivió. Sin embargo, es interesante notar que estuvo muy cerca de lo que después sería la fórmula de la cristología ortodoxa: «dos naturalezas en una persona». En todo caso, es claro que el Occidente no se preocupó mucho por el asunto de cómo lo divino podía llegar a ser algo humano. Aunque sí sintió la necesidad de afirmar—como Tertuliano lo hizo antes y como ha llegado a ser la perspectiva cristiana común en todos lados—que Jesús fue completamente divino y completamente humano, y que estas dos naturalezas estuvieron de tal manera unidas que fueron inseparables. Así, la cristología occidental tuvo algo del énfasis «unitivo» de la cristología alejandrina, pero tampoco estuvo dispuesta a permitir que eso disminuyera la humanidad plena de Jesús.

Uno de los primeros teólogos que trató de ofrecer una solución al problema de la encarnación de Dios en un ser humano, fue el alejandrino Apolinario de Laodicea. Apolinario, partiendo de la idea común de la época, dijo que los seres humanos tenían tres partes constitutivas: el *cuerpo*, el *alma* (que no significaba lo que hoy entendemos por «alma», sino sencillamente el elemento que le da vida al cuerpo de un ser humano, de un animal o hasta un vegetal) y el *alma racional* (que por lo general hoy llamamos «mente»). Así pues, según Apolinario, Jesús tenía un cuerpo y alma humana, pero su alma racional no era humana. El cuerpo de Jesús y el principio que le daba vida eran humanos, pero su mente era divina. Con esta propuesta, Apolinario sencillamente estaba diciendo clara y tajantemente lo que otros cristianos habían pensado antes que él—y lo que muchos siguen pensando—aunque nunca habían dado mucha atención al asunto y las consecuencias que traería. Sin embargo, una vez que Apolinario expresó tan claramente esa perspectiva, inmediatamente surgieron los problemas. ¿Se podía decir que Jesús fue verdaderamente humano si no tenía mente humana y nunca pensó como humano? Si Jesús se hizo hombre para liberar a la humanidad de sus pecados, entonces ¿cómo podría haberlo hecho si no asumió una humanidad completa? ¿Acaso no era en la mente, o alma racional, que residía el pecado? ¿Acaso el alma racional no necesitaba ser salvada? ¿Qué diferencia, entonces, podía hacer una encarnación que no incluyera a un ser humano completo?

Si consideramos la perspectiva de Apolinario usando nuestra metáfora del «helado caliente», comenzaríamos diciendo que un helado completo consistiría de una cucharada de helado de vainilla, otra de fresa y otra de chocolate.

Apolinario resolvería el problema del helado caliente dándonos una cucharada de helado de vainilla, otra del de fresa y luego colocaría chocolate caliente en lugar de la tercera cucharada de helado de chocolate. Esto puede parecer muy bien, pero no es un helado completo. Es decir, una parte del helado se ha sacrificado para poder decir que es helado caliente.

Apolinario expuso su perspectiva casi al final de la controversia arriana. El resultado fue que el Concilio de Constantinopla en el 381 (el mismo concilio que reafirmó las decisiones de Nicea y que marcó el fin de la controversia arriana), la rechazó, y afirmó que Jesús tenía una «alma racional» humana. Así pues, lo que desde el lado alejandrino del debate parecía ser una solución bastante sencilla, fue rechazada, y aparentemente la teología antioqueña había ganado ese combate.

Sin embargo, la situación cambió al principio del siguiente siglo. En el año 428, Nestorio, el patriarca de Constantinopla, salió en defensa de algunos antioqueños que habían declarado que María no debía ser llamada «madre de Dios», sino solamente «madre de Cristo». Aunque principalmente a nosotros esto nos puede parecer que trata con el papel especial de María (y probablemente así fue para muchos fieles), lo que realmente estaba en juego en el debate que siguió, no fue tanto quién era María, sino quién era ese Jesús que también se decía que era Dios. Siguiendo la tradicional cristología «disyuntiva» de Antioquía, Nestorio declaró que hay ciertas cosas que se pueden decir acerca de Jesús como humano y otras cosas que se pueden decir de él como divino. Fue el ser humano el que caminó en Galilea, el que lloró por la muerte de Lázaro, el que sufrió sed en la cruz. Por lo tanto, sería incorrecto decir que Dios caminó en Galilea, o que Dios lloró, o que Dios sufrió, o—y este fue el verdadero problema—que Dios nació del vientre de María. En el Salvador no solamente hubo dos naturalezas, una divina y una humana; también hubo «dos personas» (dos sujetos a quienes se les pueden añadir predicados). Por lo tanto, se debía atribuir algunas cosas a la persona divina y otras a la humana. Las dos se debían mantener como distintas e incluso separadas, porque si la unión entre las dos fuera demasiado estrecha, entonces la divinidad eclipsaría a la humanidad. Así, en vez de tener un Dios hecho hombre, tendríamos a Dios destruyendo la realidad humana de Jesús. La solución de Nestorio al dilema cristológico fue proteger la humanidad completa de Jesús aislándola de la divina, de la misma forma que en el postre «Alaska homeado» hay ciertas cosas que se pueden decir

sobre el helado que se encuentra al centro, y otras sobre el calor que lo rodea.

Esto fue lo que notó el principal opositor de Nestorio, Cirilo de Alejandría, patriarca de esa ciudad y fuerte defensor de la tradicional cristología alejandrina. Según Cirilo, si había ciertas cosas que se podían decir acerca de la divinidad de Jesús, y otras acerca de su humanidad, entonces tendríamos dos sujetos diferentes y no habría verdadera unión. La unión en Cristo debía ser mucho más que una «unión moral», un término que Nestorio usó. En Cristo había un solo sujeto, y todo lo que se dijera de él se había de decir como de una sola persona y no sólo de una parte de él. Usando la frase de Cirilo, debían «compartirse los predicados», la frase teológica tradicional es *communicatio idiomatum*. Sin compartir los predicados, realmente no se podía decir que Dios había venido a nosotros en Jesús, o que sus sufrimientos fueran mucho más importantes que la simple tragedia sufrida por un hombre bueno.

El debate se hizo cada vez más amargo y hasta malicioso. Cada uno de los bandos reunió todos sus recursos tanto teológicos como políticos. Incluso el emperador se vio involucrado. En el año 431, el Concilio de Éfeso tomó el lado de Cirilo contra Nestorio, quien fue depuesto; pero otro concilio rival, aunque mucho más pequeño, tomó el lado contrario. Queriendo dar cierta cordura al asunto, las autoridades arrestaron y encarcelaron tanto a Cirilo como a Nestorio. Finalmente, y gracias a la presión imperial, se llegó a un acuerdo muy inestable. Cirilo pudo volver a su sede alejandrina, pero Nestorio se vio obligado a partir al exilio.

La tregua no duró mucho. Menos de dos décadas después, la controversia estalló otra vez. Ahora se trataba de la doctrina de un monje llamado Eutiquio, cuya teología ciertamente era alejandrina, pero cuya posición exacta no es clara hasta el día de hoy. Al parecer, Eutiquio sostuvo que en Jesús estaban todos los componentes de un ser humano, pero que nunca había sido humano, porque esos componentes existieron solamente en conjunción con lo divino. De forma muy clara afirmó que en el Salvador no solamente había una persona, sino también «una naturaleza». Esta frase es típica de la teología alejandrina, donde el problema del «helado caliente» se resuelve mezclando todos los ingredientes del helado e hirviéndolos, pero sin nunca congelarlos.

Una vez más la intriga floreció. El chambelán de palacio, quien prácticamente manejaba el imperio a nombre del débil e incompetente Teodosio II, fue comprado con oro alejandrino. En el 449 se convocó a un concilio donde a los

antioqueños ni siquiera se les permitió expresar sus opiniones. Desde Roma, el papa León I (o León el Grande) mandó una carta que no se permitió leer. Además, se declaró que todos los antioqueños eran herejes y fueron depuestos. En Roma, León declaró que aquello no había sido un concilio, sino un «latrocinio». Parecía que los alejandrinos por fin habían aplastado a los antioqueños, pero entonces el emperador murió en un accidente. Sus sucesores, Pulqueria y su esposo Marciano, prestaron oído a las protestas del Papa y de muchos otros y convocaron a un nuevo concilio.

Este concilio (hoy reconocido por la mayoría de las iglesias como el Cuarto Concilio Ecuménico) se reunió en Calcedonia, cerca de Constantinopla, en el 451. Allí hubo amplia discusión sobre los temas debatidos. La mayoría de los líderes antioqueños y alejandrinos expresaron sus opiniones. Se leyó la carta de León, aunque él no estuvo presente. Al final, el concilio decidió proclamar una *Definición de Fe*. No se trataba de un credo, porque los obispos sentían que no debería haber otro que el Niceno. Esta *definición* estaba lejos de ser un credo o incluso una declaración que realmente pudiera ser usada en el culto (como lo ha sido el Niceno hasta nuestros días). El propósito de la *Definición* más bien fue señalar los límites de la ortodoxia. Esto lo hizo con palabras que excluían las posiciones extremistas antioqueñas y alejandrinas:

... enseñamos todos a una voz que se ha de confesar a Uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el cual es perfecto en divinidad y perfecto en humanidad; verdadero Dios y verdadero hombre, de alma racional y cuerpo; consubstancial al Padre según la divinidad, y él mismo consubstancial a nosotros según la humanidad; semejante a nosotros en todo, pero sin pecado . . . uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito manifestado en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, y la diferencia de las naturalezas no desaparece por razón de la unión . . . no dividido o partido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo Unigénito Dios Verbo y Señor Jesucristo . . .

Esto puede sonar como un disparate; y es exactamente eso si se le toma como un intento para explicar o describir la encarnación. Sin embargo, el propósito de la *Definición* de Calcedonia no fue explicar la encarnación, ni siquiera proponer una solución particular al problema que se estaba discutiendo. Más bien trató de establecer límites para la discusión. Tomando otra vez la imagen de las doctrinas como los límites sobre los bordes de una meseta, más que describir la encarnación o determinar el contenido exacto de la fe cristiana

sobre este tema, lo que hizo Calcedonia fue establecer varios límites que al rebasarlos se estaría negando un aspecto fundamental de la fe. La etimología de la palabra *definición* (que fue parte del título que dieron a su decisión), precisamente quiere decir «marcar los límites». Esencialmente esos límites fueron tres: 1) Jesús es completamente humano («consustancial a nosotros según la humanidad; semejante a nosotros en todo, pero sin pecado»); 2) Jesús es completamente divino («uno y el mismo Hijo Unigénito, Dios verdadero y Señor Jesucristo»); 3) Jesús es uno («no dividido o partido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo Unigénito»).

Después de Calcedonia

Como era de esperarse, las decisiones de Calcedonia no pusieron fin a la discusión. Y es que existía demasiada disensión en la zona oriental del imperio romano, y con frecuencia tomaron la forma de desacuerdos teológicos. A pesar de que el debate continuó por largo tiempo, la *Definición* de Calcedonia se mantuvo, y sus «límites» han sido respetados por casi todos los teólogos desde ese entonces. Sin embargo, hubo algunas iglesias que se apartaron del resto y se negaron a aceptar la fórmula de Calcedonia. Por ejemplo, la Iglesia de Etiopía, la Iglesia Copta y la Iglesia Jacobita Siria. Pero, incluso en esos casos, el desacuerdo era más con las políticas imperiales que con la doctrina, y hoy muchos creen que las diferencias cristológicas entre estas iglesias son verbales, más bien que sustanciales.

Es cierto que después de esa época permanecieron algunas diferencias importantes entre los teólogos sobre cómo debería entenderse la encarnación. Por ejemplo, Lutero tendió a enfatizar la unidad del Salvador casi como lo habían hecho los alejandrinos, pero siempre permaneciendo dentro de los límites de Calcedonia. Además, a diferencia de los antiguos alejandrinos, el énfasis de Lutero sobre la unidad del Salvador no lo llevó a cuestionar o limitar su completa humanidad. Lutero estuvo convencido de que la mejor manera de conocer a Dios no era a través de una idea filosófica preconcebida de la divinidad, sino más bien ver a Dios en el sufrimiento y humillación de la cruz. Por el contrario, Calvino se inclinó hacia los antioqueños, e hizo todavía mucho más marcada la distinción entre lo divino y lo humano que Lutero.

Sin embargo, fue durante la Edad Moderna que las decisiones de Calcedonia fueron más severamente criticadas. El racionalismo moderno no pudo aceptar la idea de que un ser humano también pudiera ser divino de una manera singular y real. Por lo tanto, y aunque divergieron ampliamente entre sí, por lo general los teólogos liberales estuvieron de acuerdo en que era necesario reexaminar la cristología y encontrar nuevas maneras para hablar de la unicidad de la singularidad de Jesús y de su centralidad para la fe cristiana. Así pues, algunos teólogos liberales hablaron de Jesús como un gran maestro moral, como un hombre de profundo entendimiento para lo esencial de la religión de Israel, como un duro crítico de esa religión, como un hombre de inigualable carisma cuya sola presencia estremecía a quienes se encontraban alrededor de él, o como un hombre de gran compasión, y otras formas más.

Ese proceso cristalizó en la «búsqueda del Jesús histórico». Es decir, detrás de los Evangelios y otros documentos que expresaran la fe de la iglesia temprana, los eruditos trataron de descubrir a la figura puramente humana e histórica de Jesús de Nazaret tal como había estado con quienes lo conocieron. Además, se convencieron de que en esa búsqueda estaban usando los métodos más sofisticados, objetivos y «científicos» posibles. Sin embargo, al examinar en este tiempo sus conclusiones, resulta claro que, en buena medida, el Jesús a quien esos eruditos descubrieron fue un mero reflejo de los ideales de la sociedad en la que vivieron. Por eso el teólogo alsaciano Alberto Schweitzer, tras un cuidadoso estudio de la obra de esos eruditos, llegó a la siguiente conclusión:

... está muy bien que el Jesús histórico destrone al Jesús moderno, que se levante contra el espíritu moderno y traiga sobre la tierra, no paz, sino espada. Jesús no fue un maestro ni un sofista; fue un gobernante imperial.

Jesús se llega a nosotros como alguien desconocido, sin nombre, como antaño junto al lago. Vino a aquellos hombres que no lo conocían. Nos dice lo mismo: «¡Sígueme!» y nos envía a tareas que él tiene que cumplir para nuestro tiempo. Él es el que manda. Y a quienes lo obedecen, ya sean sabios o sencillos, se les revelará en las luchas, los conflictos y los sufrimientos por los que han de atravesar en su compañía. Y, como un misterio inefable, aprenderán en su propia experiencia quien es Él¹.

Poco después de que Schweitzer escribiera estas palabras, el nuevo despertar teológico que normalmente se asocia con el nombre de Karl Barth (1886-1968), su iniciador, comenzó a tratar de descubrir el valor e importancia de las

decisiones de Calcedonia y de los pasados concilios. Con el tiempo, este despertar de la ortodoxia calcedónica se esparció por la mayor parte de la comunidad cristiana, que con frecuencia trató de respetar y afirmar los «límites» colocados por Calcedonia, pero sin usar sus presuposiciones metafísicas o sus fórmulas exactas. Un ejemplo típico de este nuevo movimiento fue Dietrich Bonhoeffer, cuando comentó que, aunque el siglo diecinueve se lanzó a la tarea de describir a Jesús en términos puramente humanos, de hecho lo convirtió en una especie de superhombre, un supuesto ser humano que nunca pudo haber existido en el primer siglo. Así que, al hacerlo, más que presentar a Jesús como humano, el efecto fue exactamente todo lo contrario.

Jesús como Salvador

Al igual que Israel primero conoció a Dios como Redentor y luego como Creador, así también la iglesia primero conoció a Jesús como Señor y Salvador, y solamente después comenzó a pensar lo que esto implicaba en términos teológicos. Así pues, en el orden de la experiencia cristiana, la «obra» de Cristo precede al debate sobre su «persona». Es cierto que desde sus inicios la iglesia proclamó a Jesús como su Salvador, y en la era patristica hubo una variedad de perspectivas sobre cómo salva Cristo a los pecadores. Pero el asunto de la «obra» de Cristo—cómo es que Cristo nos salva—no fue un tema importante de debate teológico sino hasta el siglo doce.

Al examinar la época patristica, es claro que cada una de las posiciones cristológicas bosquejadas en la primera parte de este capítulo, resulta compatible con una interpretación particular de la obra de Cristo. Por ejemplo, si uno creyera que la principal obra de Cristo consiste en traer sabiduría o iluminación al mundo, entonces se enfatizaría su origen divino, y su cuerpo solamente sería el medio por el cual Jesús cumpliría su misión. Sin lugar a dudas, ésa fue la posición de los docetas, cuya enseñanza rechazó la iglesia desde muy temprano; y también fue la de los alejandrinos, quienes no pudieron comprender por qué sus críticos antioqueños se preocupaban tanto por afirmar la humanidad de Cristo. Apolinario, por ejemplo, estuvo satisfecho con su propuesta—que privaba a Jesús de una mente humana—y creyó que no se perdía nada importante porque un Jesús así todavía podía comunicar su mensaje de amor e

invitar a los pecadores a seguirlo. Por otra parte, si uno creyera—como muchos antioqueños—que la obra de Cristo consistía en convertirse en la cabeza de una nueva humanidad, de asumir la humanidad de tal manera que la pudiera traer de regreso a Dios, entonces sería de enorme importancia que Jesús fuera completamente humano. Como algunos de los oponentes de Apolinario dirían, si Jesús no tenía un alma racional humana, ¿entonces cómo sería capaz de salvar nuestras almas?

Estas diferencias respecto a la obra de Cristo permanecieron en el trasfondo del debate teológico, y una vez que se establecieron los parámetros de la ortodoxia cristológica en Calcedonia, no hubo necesidad de discutirlos o buscar un consenso sobre ellas.

Como resultado del despertar intelectual que tuvo lugar en Europa a finales del siglo once, pero que floreció en el doce, fue que la obra de Cristo se convirtió en tema de controversia. Antes de que la controversia surgiera, y de cierta manera proveyendo el trasfondo para ella, Anselmo de Canterbury (1033-1109) escribió un libro en el que se preguntaba por qué Dios se había hecho humano: *¿Cur Deus homo?* Anselmo no tenía dudas acerca de la encarnación o la obra salvadora de Jesús. Pero estaba convencido de que cuando uno ama verdaderamente, entonces uno busca entender al amado. Por lo tanto, su libro no fue de controversia teológica, ni siquiera en el sentido estricto de descubrir nuevas verdades. Más bien fue un libro de teología devocional. Anselmo partió de la presuposición de que, puesto que Dios era el creador de todo, entonces debíamos a Dios todo lo que fuéramos o que pudiéramos llegar a ser, al igual que todo lo que tuviéramos o pudiéramos llegar a tener. La humanidad se lo debía todo a Dios, así que todo lo que se podía hacer, incluso en lo mejor, era rendir a Dios lo que ya de por sí era suyo. Entonces, ¿qué pasaba si cometíamos un pecado? ¿Cómo podríamos pagar si todo lo que tenemos ya de por sí se lo debemos a Dios? Para empeorar todo, el pecado era una ofensa en contra del Todopoderoso infinito y, por tanto, el más mínimo pecado era una ofensa infinita. ¿Cómo podríamos nosotros, siendo seres finitos, pagar alguna vez la infinita deuda que tenemos con Dios? Obviamente, el único que podía pagar esa deuda a Dios era Dios mismo, porque solamente Dios es infinito. Sin embargo, no sería apropiado que Dios pagara algo que en realidad era una deuda humana. Por esa razón fue que Dios se hizo humano, para que mediante el sacrificio en la cruz, Jesús el Dios-hombre pudiera hacer un infinito—y aún humano—pago por

todas las deudas de la humanidad.

Con frecuencia, la teoría de Anselmo sobre la expiación ha recibido el nombre de «jurídica», porque obviamente está basada en la noción de deuda-pago, de honor-ofensa. También se le considera como de «expiación substituta», porque Jesús salva tomando el lugar que correspondía a los pecadores en el pago por el pecado. Desde esta perspectiva, la obra salvífica principalmente se realiza en la cruz, y Jesucristo es la víctima en un sacrificio cósmico.

Algunas décadas más tarde, Pedro Abelardo (1079-1142) también se preguntó cómo es que Cristo salvaba. Sin embargo, su respuesta fue muy diferente a la de Anselmo. Según Abelardo, lo que Jesús nos ofreció fue una inmensurable lección sobre el amor, y una señal del enorme amor que Dios nos tiene. La cruz nos salva porque nos apartaba de nuestras pequeñas preocupaciones y temores a la ira divina—que nos llevaban a escondernos de Dios—y nos traía de regreso al amor a Dios. Dios no necesitaba reconciliarse. Dios no requería el pago de una deuda. Dios siempre nos ha amado. Somos nosotros quienes olvidamos o dudamos de ese amor y, por tanto, quienes también necesitan que se les recuerde y muestre que en verdad Dios es amoroso, y todo lo que nosotros tenemos que hacer es corresponder a ese amor.

A la teoría de Abelardo sobre la expiación, se le ha llamado «subjetiva» o «moral», porque no se fundamenta en la obra objetiva de Cristo en la cruz (como en el caso de Anselmo), sino más bien en el efecto moral que la cruz—y toda la vida de Jesús—tiene sobre los creyentes. Desde esta perspectiva, la obra salvífica de Cristo se realiza principalmente en la cruz, pero también a través de su vida y enseñanzas. Es decir, Jesús es visto principalmente como ejemplo y maestro, como la demostración visual y emocional del amor de Dios para con nosotros.

Aunque es indudable que a través de las edades la iglesia siempre ha visto a Jesús como un ejemplo a seguir, rara vez ha aceptado esto como una explicación completa de su obra salvadora. Entre otras razones, decir que todo lo que Jesús hizo consistió en ser un ejemplo para que nosotros pudiéramos actuar amorosamente y así ser salvos, implicaría que somos capaces de lograr nuestra propia salvación. La controversia entre Agustín y Pelagio había llevado a la iglesia a la conclusión de que esto no era así, que nuestra salvación se encontraba más allá del alcance de nuestras acciones o incluso de nuestra

voluntad. Esto implicaba que se necesitaba mucho más que un mero ejemplo o un buen maestro para poder alcanzar la salvación. Se necesitaba a alguien que nos diera una salvación que no podríamos alcanzar por nosotros mismos. La propuesta de Abelardo—y muchas otras semejantes en tiempos posteriores—asume que tenemos el poder de ser salvos si solamente tuviéramos un buen ejemplo y la correcta inspiración. ¡Esta perspectiva había sido generalmente rechazada siete siglos antes desde tiempos de Agustín! Por eso, el mismo sínodo que rechazó las enseñanzas de Abelardo, también incluyó entre lo inaceptable en esa enseñanza, la idea de «que el libre albedrío bastaba para hacer el bien».

Bernardo de Claraval (1090-1153) se escandalizó cuando se enteró de las opiniones de Abelardo. Bernardo fue un hombre de profunda santidad, y respetado en toda la Europa occidental por su piedad y elocuente predicación. Hombre poderoso y bastante intolerante, también fue el gran predicador de la Segunda Cruzada, un hombre a quien reyes y papas buscaron para pedir consejo y apoyo. Bernardo pensó correctamente que la teoría de Abelardo se apartaba de las enseñanzas tradicionales de la iglesia respecto a la obra salvadora de Cristo. En realidad no fue que la iglesia descartara a Jesús como el gran ejemplo y demostración del amor de Dios. Más bien fue que la teoría de Abelardo reducía la obra de Cristo a su papel de maestro y ejemplo, y dejaba a un lado otros aspectos importantes de la enseñanza cristiana sobre la redención.

Bernardo tuvo otras razones para su enemistad con Abelardo. Abelardo siempre le pareció un hombre extremadamente arrogante que se atrevía a cuestionar las doctrinas tradicionales de la iglesia, y que aplicaba de manera ilegítima la filosofía y la lógica a la religión. Así que Bernardo convocó a un sínodo (en 1141), donde se condenaron las doctrinas de Abelardo.

Sin embargo, es importante notar que lo que el sínodo objetó no fue no fue que Abelardo negara la teoría de Anselmo. Lo que el concilio rechazó fue la opinión de Abelardo de que «Cristo no vino a librarnos del yugo del diablo»². Esto apunta a otra manera de ver la obra de Cristo. Según esta tercera perspectiva, Cristo no es la víctima que paga por el pecado (Anselmo), ni tampoco el ejemplo que nos muestra el camino (Abelardo), sino el conquistador que destruye los poderes del mal. Al leer los antiguos escritos cristianos, vemos que un aspecto—y quizá el más importante—de la obra de Cristo es el de conquistador que derrota al mal y rompe el yugo con que Satanás y sus poderes

tenían sujeta a la humanidad. En los casos en que aparecía la noción de «pagar rescate», por lo general ese rescate no se pagaba a la justicia de Dios (como decía Anselmo), sino al diablo quien, por causa del pecado, tenía derechos de propiedad sobre la humanidad. Sin embargo, con mayor frecuencia la imagen usada era la de victoria sobre el opresor. En la cruz, el diablo creyó que había conquistado a Jesús, y lo llevó al infierno como su posesión. Pero en la resurrección Jesús se liberó y destruyó el cuartel del diablo, y además abrió el camino para todos los que se unieran a él en su cuerpo, que es la Iglesia.

Con su famoso libro, *Christus Victor* (Cristo el Vencedor, publicado en 1931), el teólogo suizo Gustaf Aulén llamó la atención de teólogos e historiadores a esa otra perspectiva, que prevalecía en la iglesia antigua, y que continuó siendo la imagen principal para referirse a la obra de Cristo hasta bien entrada la Edad Media. Por eso, cuando Bernardo hizo que el sínodo de 1141 condenara a Abelardo, el error que se encontró en su doctrina no fue, como podríamos esperar, que rechazara la teoría de Anselmo sobre los sufrimientos de Cristo como pago por el pecado. Más bien fue que, de acuerdo con Abelardo, y como ya lo hemos dicho: «Cristo no había encarnado para librarnos del yugo del diablo».

Esta tercera manera de entender la obra salvadora de Jesús, y aparentemente la más antigua, no centra la atención en el pago de la cruz (como Anselmo), ni sobre el ejemplo de Jesús, (como Abelardo). Más bien dice que la obra de Jesucristo comienza con la encarnación, continúa a través de su vida y muerte, y llega a su culminación en la resurrección y ascensión. Así pues, mientras que en las otras dos perspectivas Cristo salva porque es una víctima, en esta tercera él salva porque es vencedor (aunque, en la devoción de Bernardo, esa victoria de Cristo gira alrededor de sus sufrimientos y muerte).

La vida se refleja en el culto, y el culto en la teología

Hay una conexión entre todo esto y el culto de la iglesia. Y es que, una vez más, el desarrollo de la doctrina sigue la dirección y experiencias del culto. En la iglesia temprana el culto se centró en la eucaristía, pero no tanto como un recuerdo de la cruz de Jesús, sino más bien como una celebración de su resurrección y de su prometido retorno victorioso. Por eso la iglesia se reunía

los domingos (el «día del Señor») por la mañana, el día de la resurrección. Los servicios eucarísticos más antiguos que conocemos no fueron de lamentación ni de arrepentimiento, sino más bien de celebración. Los cristianos eran una pequeña minoría frecuentemente perseguida dentro de uno de los imperios más grandes que el mundo había visto. En ese contexto, la iglesia vivía por la convicción de que su Señor había conquistado a los más grandes poderes del mal, y que finalmente conquistaría todo poder de opresión, idolatría e injusticia.

Sin embargo, poco después, cuando fue apoyada por el estado y la iglesia se volvió poderosa, se presentaron tiempos difíciles especialmente en el Occidente. Durante varios siglos, una invasión sucedió a otra, hubo hambrunas y epidemias frecuentes que diezmaron a la población. En esas condiciones, el culto cristiano tendió a centrarse en la necesidad de arrepentirse por los pecados, y en una visión de Jesús como alguien que había sufrido al igual que la población estaba sufriendo. Fue una edad sombría y, por consiguiente, el culto de la iglesia empezó a tomar tonos cada vez más fúnebres. Aunque la eucaristía se siguió celebrando en domingo, el ambiente era más apto para el viernes (cuando ocurrió el sacrificio de Jesús). El culto no se centró en la resurrección, sino en la cruz. Cada vez más, Jesús dejó de ser el Vencedor que había conquistado a todo mal, y en la Comunión se fue convirtiendo en la víctima que se ofrecía para la expiación de los pecados humanos y como un esfuerzo para evitar las consecuencias de esas faltas.

Ese ambiente prevalecía en la iglesia durante los tiempos de Anselmo y Abelardo. Bernardo, el gran enemigo de Abelardo, centró mucho de su propia vida devocional en los sufrimientos de Cristo. Así pues, aunque diferían radicalmente en su interpretación de la obra de Cristo, los tres reflejaron el tipo de culto de su tiempo y, por lo tanto, centraron su atención en la obra de Cristo como víctima.

También es importante notar que esas opiniones muestran una manera diferente de entender el conflicto humano, tal como lo hemos discutido en el [capítulo 5](#). Si el aprieto humano consiste en que le debemos algo a Dios, entonces la obra salvadora de Cristo consistiría en pagar esa deuda. Si, por otro lado, consiste en la carencia de fuerza de voluntad o de dirección para obedecer la voluntad de Dios, entonces Cristo sería el ejemplo o guía para lograrlo. Si el aprieto humano es la esclavitud al pecado y los poderes del mal, entonces Cristo sería el conquistador que destruye esos poderes.

En todo caso, pronto prevaleció la visión de Anselmo sobre la obra de Cristo como una «expiación sustitutiva». Aunque nunca fue proclamada como doctrina oficial de la iglesia, esa perspectiva se encuentra detrás de la teología de la Edad Media tardía, y del Concilio de Trento (1545-1563). Según Aulén, Lutero redescubrió la visión de Cristo como conquistador (que en parte es verdad). A pesar de eso, pronto la mayoría del protestantismo tradicional también aceptó la teoría de Anselmo como la perspectiva tradicional y ortodoxa. En particular fue cierto para los teólogos del siglo diecisiete y del dieciocho a quienes generalmente se les conoce como «escolásticos protestantes».

A finales del siglo diecinueve y principios del veinte, varios cuerpos eclesiásticos, principalmente en los Estados Unidos, adoptaron la expiación sustitutiva como el criterio ortodoxo. En esencia, esta fue una reacción contra el liberalismo del siglo diecinueve, que había rechazado la expiación sustitutiva en favor de la teoría sobre la expiación como un ejemplo moral (de Abelardo). Por eso, cuando surgió el fundamentalismo, uno de los cinco principios «fundamentales» de la supuesta ortodoxia cristiana, fue precisamente la doctrina de la expiación sustitutiva. Varios cuerpos eclesiásticos (la mayoría de los Estados Unidos) se declararon a favor de esta perspectiva, y rechazaron como herética cualquier otra opción. Por esta razón, para muchos de nosotros la perspectiva «tradicional» de la obra de Cristo, de alguna forma es una versión de la teoría de Anselmo (aunque la historia muestra que esta teoría no apareció sino hasta bien avanzada la Edad Media).

Pertinencia contemporánea

En tiempos más recientes—en parte como resultado del libro de Aulén, pero más como resultado de un redescubrimiento del culto y la teología cristiana primitiva—la visión de Cristo como conquistador de los poderes del mal ha vuelto a surgir a la superficie. Esto se puede ver en muchas de las liturgias eucarísticas de fines del siglo veinte y principios del veintiuno, que ya no se concentran en la cruz como el lugar donde la Víctima es sacrificada por nosotros. Más bien, ahora se centra en la resurrección como el evento donde el poder del Vencedor se manifiesta y obra para nuestra salvación.

Esto tiene obvias implicaciones prácticas para nuestra fe y estilo de vida. Si

Cristo nos salva siendo la víctima en un sacrificio cósmico, entonces nuestra tarea como cristianos también consistiría en disponernos para ser víctimas. En gran parte del cristianismo actual, es probable que la popularidad de esta visión de la expiación contribuya a la pasividad de muchos creyentes ante el sufrimiento y el abuso. Si Cristo nos salva porque acepta el abuso sin protestar, entonces se esperaría que sus seguidores hagan lo mismo. Por otro lado, si Cristo nos salva siendo un ejemplo, entonces nuestra tarea como cristianos consistiría en mejorar nuestra vida moral y seguir el ejemplo de justicia y amor dejado por Cristo. Tercero, si Cristo es el vencedor de los poderes del mal, entonces nuestra tarea como cristianos será enfrentar a esos poderes, pero como creyentes que saben que en Cristo tenemos la victoria final, aunque esto implique que debemos sufrir en nuestro camino hacia ella. Al confiar en el poder del Vencedor, incluso podemos mantenernos firmes cuando nos oponemos al mal más amenazante sabiendo que, al final, también la victoria será nuestra.

Estas perspectivas—y sus diferentes estilos de vida y actitudes hacia el orden existente—están conectados a diferentes estilos y prácticas de adoración, y también a diferentes perspectivas sobre la iglesia. De éstas nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Notas

1. *The Quest of the Historical Jesus: a Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1922), p. 401.
2. *Mansi*, 21:568.

LA IGLESIA



*... la iglesia, la cual es su cuerpo, la plenitud de Aquel
que todo lo llena en todo.*

Efesios 1:22-23

El principio de que el culto nos lleva a la doctrina—*lex orandi est lex credendi*—no se ve tan claramente en ningún otro contexto como en la doctrina de la iglesia. Desde el principio del cristianismo, sus seguidores se reunieron regularmente para adorar, y se consideraron miembros de una comunidad que, de alguna manera, era diferente al resto de la sociedad. Al parecer, por un tiempo esa comunidad ni siquiera tuvo nombre, y se referían a sí mismos como los seguidores de «el camino». En algún momento, y todavía durante el primer siglo, se comenzaron a llamar a sí mismos la «asamblea», la *ekklesia* (griego). Esta palabra se convirtió en un elemento tan importante para su fe y vida que, cuando otros cristianos comenzaron a escribir en latín, en lugar de traducirla, sencillamente tomaron la palabra griega y le dieron forma latina, *ecclesia*. De ahí se deriva nuestra palabra castellana *iglesia*, que tiene formas semejantes en otros idiomas derivados del latín.

Es cierto que la iglesia comenzó a reflexionar sobre su propia naturaleza y misión desde fecha muy temprana y, en ese sentido, la *eclesiología* (la rama de la teología que se ocupa de la doctrina de la iglesia) es tan antigua como la iglesia misma. Sin embargo, aunque hubo muchas discusiones acerca de qué o

cuál era la verdadera iglesia—y acerca de su pureza, autoridad, unidad, gobierno y relación con la sociedad—no fue sino hasta la Edad Media que la eclesiología floreció completamente, o al menos se tuvo la perspectiva más alta sobre la iglesia y su autoridad. Por esa razón, la teología acerca de la iglesia—que de hecho ya se encontraba implícita en la primera comunidad cristiana—no ha ocupado nuestra atención en capítulos anteriores.

La unidad de la iglesia

Desde tiempos del Nuevo Testamento, la iglesia tuvo un lugar importante en la vida de los creyentes. La misma palabra, *ekklesía*, aparece frecuentemente en los primeros escritos del Nuevo Testamento (las epístolas de Pablo). Esta palabra se refiere tanto a la iglesia local («la iglesia en Corinto»), como a la totalidad de esas iglesias. Así, Pablo afirma que Cristo «es también la cabeza del cuerpo que es la iglesia» (Col 1:18, y afirmaciones semejantes también aparecen en Efesios). Este uso de la misma palabra para referirse tanto a la congregación local de creyentes, como para todo el cuerpo de Cristo, no solamente significa que la misma palabra se use para designar dos realidades diferentes. Más bien implica que existe una conexión muy real entre la una y la otra. Así pues, los creyentes son parte de la iglesia universal porque también son parte de la iglesia local. La iglesia universal—el cuerpo de Cristo al que Pablo se refiere en sus epístolas—solamente puede ser conocida por los colosenses, los corintios, etc., es decir, a través de las iglesias locales en Corinto, Colosas u otras partes.

Esta es una de las cuestiones fundamentales con que la eclesiología ha tenido que lidiar continuamente a través de los siglos. Es decir, si la iglesia es una, ¿cómo se relaciona esa iglesia única con las muchas iglesias? Además, ¿cómo hemos de reconciliar la manera en que Pablo habla en sus epístolas a los corintios sobre la iglesia como un cuerpo de santos y, al mismo tiempo, los reprende por su incestos, idolatrías, ignorancia, divisiones e injusticias? ¿Cómo puede la iglesia ser el cuerpo de Cristo, cuando en sus reuniones unos comen más de lo que deben, mientras otros pasan hambre?

Para Pablo, y para las primeras generaciones de cristianos, esto parece no haber sido un problema. El mismo Pablo nunca se preguntó cómo una iglesia

pecaminosa y dividida podía ser el cuerpo de Cristo. Aproximadamente medio siglo después, Ignacio de Antioquía escribió siete cartas en las que se sigue encontrando esta doble visión de la iglesia y, al parecer, sin mucha tensión entre ella. De hecho, Ignacio tenía un concepto muy elevado de la iglesia, e incluso de la iglesia local. Por lo tanto, al escribir a la iglesia en Éfeso se dirige a ella como «predestinada antes de todo tiempo a fin de servir para siempre a la gloria de Dios», y como «escogida por la gracia de la verdadera pasión [de Cristo] y por la voluntad de Dios el Padre y de Jesucristo nuestro Dios»¹. Ignacio también fue el primero en emplear la frase «iglesia católica»². Ignacio sostuvo que la iglesia era el cuerpo de Cristo, y a tal grado que «si alguien camina siguiendo una mente distinta a la de la iglesia, entonces no tiene participación en la pasión del Señor»³. A pesar de ello, también estuvo muy consciente de las deficiencias de la iglesia. Es probable que fuera camino al martirio porque algunos de su propia congregación lo había acusado ante las autoridades imperiales. Por eso insistió mucho en la necesidad de que todos los cristianos se sometieran a su obispo «de igual forma en que Jesucristo según la carne se somete a su Padre, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu»⁴. Porque solamente así habría «unidad tanto en la carne como en el espíritu»⁵. En este contexto, esto parecería indicar que existe unidad en el espíritu (¿o será en el Espíritu Santo?) incluso cuando los cristianos disputan entre sí o están en desacuerdo en cuestiones doctrinales (aunque en el capítulo anterior Ignacio protesta contra quienes cuentan «antiguas e inútiles fábulas»). Así pues, al parecer Ignacio entendió de tal manera la unidad espiritual de la iglesia que ni siquiera los desacuerdos humanos podrían romper. Sin embargo, la unidad visible y física—en la carne—no ha de soslayarse o considerarse menos importante.

Casi medio siglo más tarde, Hermas (cuyo hermano fue obispo de Roma) escribió una serie de visiones y exhortaciones que al parecer había predicado en su iglesia de Roma. Allí se refirió a la iglesia como una anciana, puesto que «fue creada antes de todas las cosas, y fue la razón para la creación del mundo»⁶. Aunque la iglesia fue creada antes de toda otra criatura, también era una gran torre que estaba siendo construida por los ángeles utilizando las piedras que eran los creyentes que habían permanecido fieles⁷. Puesto que la iglesia era la meta de la creación de Dios, Hermas tuvo poca paciencia—incluyéndose a él mismo

—para quienes su pecado la mancillaba, y el propósito de buena parte de lo que escribió fue para mantener a la iglesia pura. Sin embargo, también se percató de que había una dimensión escatológica, un «todavía no», cuando de esa pureza se trataba. Por eso habló del día en que «la iglesia de Dios será purificada, y todos los indignos, los hipócritas, los blasfemos, todos los vacilantes y los malvados que practican toda clase de mal serán echados fuera, y entonces habrá un solo cuerpo, un solo pensamiento, una sola fe y un solo amor»⁸.

En pocas palabras, desde los primeros tiempos, y hasta bien avanzado el segundo siglo, encontramos una visión sublime de la iglesia como una sola entidad, como el cuerpo de Cristo, como la primera de todas las criaturas, e incluso como el propósito por la cual todas las cosas fueron hechas y que ya existía desde antes que hubiera cristianos. Incluso algunas veces en el mismo párrafo, unida a esas opiniones encontramos una visión muy realista de una iglesia que existe en docenas de iglesias locales; y una iglesia frecuentemente dividida, cuyos miembros no son tan puros como deberían serlo. ¿Cómo se reconcilian estas dos perspectivas? En Ignacio encontramos una pista sobre la distinción entre la unidad de la iglesia «en el espíritu» (que no se puede romper), y la unidad «en la carne» (que se ve amenazada cuando los cristianos pelean entre sí, o no hacen caso de las instrucciones de su obispo, o sostienen doctrinas extrañas). Hermas lucha con las dos realidades: la de una iglesia creada antes de la fundación del mundo para ser santa y esa misma iglesia que está constituida por personas como él, demasiado inclinadas al pecado.

Así pues, mientras Ignacio estaba preocupado por las divisiones en la iglesia, y en particular por las diferencias doctrinales, por su lado Hermas estaba igualmente preocupado por la persistencia del pecado dentro de la iglesia. Así pues, la unidad doctrinal y la pureza moral de la iglesia, que están en tensión con sus divisiones y su impureza, darían pie a muchos debates y mucha reflexión eclesiológica.

Unidad y herejía

La unidad doctrinal de la iglesia fue una cuestión candente durante la última mitad del segundo siglo, cuando el gnosticismo avanzó tanto que presentó el peligro real de que sus ideas se tragarán al cristianismo. Fue tal la importancia

de ese reto, que nos hemos referido a él en el contexto de temas como el canon de la Biblia, la creación, la relación entre la fe y la cultura, la idea del alma, y otros. La iglesia respondió a este reto insistiendo en el testimonio múltiple de los evangelistas, desarrollando fórmulas y credos (como el «Antiguo Símbolo Romano» que es el núcleo del actual Credo de los Apóstoles), enfatizando la autoridad de los obispos como maestros de la verdad y, en general, refutando insistentemente las «herejías» y dando atención a la formación teológica de todos sus miembros. Sin embargo, el reto también tenía que ver con la realidad misma de la iglesia. Los marcionitas, y la mayoría de los maestros gnósticos, crearon sus propias comunidades. A veces las llamaron iglesias y otras escuelas; pero en cualquiera de los casos, en realidad eran iglesias rivales que en ocasiones tuvieron sus propios obispos y bautismos, e incluso su propio evangelio escrito. Así pues, a finales del segundo siglo, el reto fue tal que se necesitaron nuevos argumentos para refutar las herejías. Ya no fue suficiente con apuntar a los obispos y su autoridad, o las Escrituras y su autoridad, porque esos grupos no reconocían a ninguna de las dos. El resultado fue que los fieles constantemente se vieron en la necesidad de decidir qué obispo, qué iglesia, y qué Escrituras eran las verdaderas. Así fue que la idea de la «sucesión apostólica» se comenzó a desarrollar como un argumento para apoyar a la «verdadera iglesia» (la iglesia como un todo cuyos obispos estaban en comunión y de acuerdo entre sí), y los diferentes grupos o iglesias que hacían reclamos semejantes. El principio de la sucesión apostólica era muy sencillo y fue desarrollado por teólogos como Ireneo (?-ca. 202) y Tertuliano (ca. 155-ca. 220), al final del segundo siglo y principios del tercero.

Marción proclamó que estaba enseñando la doctrina pura y original de San Pablo. Muchas de las diferentes escuelas gnósticas afirmaron que estaban continuando las enseñanzas más avanzadas que Jesús había pasado a uno de los apóstoles en secreto y que, de alguna manera, ellos habían recibido de ese apóstol. ¿Cómo se podía responder a esos reclamos? Sencillamente: insistiendo que todo lo que Jesús tuviera que haber enseñado se lo enseñó a los mismos apóstoles, a quienes también les confió la predicación del evangelio y la fundación de las iglesias. Y que, si estos apóstoles hubieran recibido alguna enseñanza secreta de Jesús, entonces ellos la hubieran pasado a las mismas personas a quienes les habían confiado las iglesias que fundaron. Esa segunda generación habría hecho lo mismo, y así hasta llegar al presente (es decir, a fines

del segundo siglo o principios del tercero). El argumento añadía que si se viera a las iglesias que fundaron los apóstoles—como Antioquía, Roma y Éfeso—era razonable esperar que, si existiera alguna doctrina secreta, entonces sería conocida por los actuales obispos de esas ciudades, porque se podía trazar una línea directa desde los apóstoles hasta ellos. Y esos obispos estaban de acuerdo en que no había tal doctrina secreta. Además, esas iglesias habían sido fundadas por diferentes apóstoles, quienes no solamente estuvieron de acuerdo en rechazar cualquier idea de una doctrina secreta, sino también estuvieron de acuerdo en lo esencial del evangelio que enseñaban. Así pues, en los casos donde había un desacuerdo doctrinal—y específicamente cuando alguien decía que había recibido su enseñanza a través de una tradición secreta que uno de los apóstoles había pasado—todo lo que se debía hacer era voltear a las iglesias que podían reclamar la sucesión apostólica, y ver si enseñaban o no esa doctrina particular.

Al principio, la sucesión apostólica no implicaba que todo obispo o presbítero en cada iglesia debía mostrar una línea directa de sucesión hasta los apóstoles. Tertuliano decía claramente que aunque algunas iglesias no podían reclamar una sucesión apostólica directa, no obstante seguían siendo apostólicas en la medida en que estuvieran de acuerdo con la doctrina de las iglesias estrictamente apostólicas⁹. Esto fue importante para él, pues fue un cristiano de Cartago, donde ningún apóstol había estado; además, la gran mayoría de las iglesias de su tiempo no podían decir que fueron fundadas por un apóstol. Tertuliano también ofreció otra razón para declarar apostólicas a esas iglesias: aunque no hayan sido fundadas por un apóstol, son «retoños de las iglesias apostólicas» ya sea directa o indirectamente¹⁰. Así pues, a la pregunta de cómo sería posible que todas esas iglesias en las diversas partes del mundo, pudieran ser la única iglesia de Dios, el cuerpo y la esposa de Jesucristo, Tertuliano respondió que, a pesar de que existieran en diferentes lugares, todas esas iglesias estaban unidas en una misma fe, y que esa fe era la de los apóstoles.

La idea de la sucesión apostólica que Ireneo y Tertuliano invocaron fue un medio para preservar tanto la pureza de la doctrina como la unidad doctrinal de la iglesia. Pero eso solamente fue el comienzo de un proceso en el que la sucesión apostólica, que originalmente fue una cuestión de acuerdo doctrinal, se convirtió en un asunto de sucesión ininterrumpida por la imposición de manos. Este proceso se reforzó por la práctica—que existía desde antes de Tertuliano—mediante la cual un obispo debidamente electo por su congregación, y después

de compartir su fe con los obispos vecinos, era consagrado por una delegación de entre esos obispos. Así pues, lentamente se desarrolló la idea de que a fin de ser un obispo cabal era necesario ser consagrado por otros obispos, y que la validez de esos otros obispos estaba fundada sobre su ininterrumpida línea de sucesión hasta los apóstoles. De esa forma, la sucesión apostólica no solamente se convirtió en un asunto de acuerdo en cuanto a la fe, sino también en un asunto de una cadena ininterrumpida, de tal manera que quien no pudiera probar que era parte de esa cadena no podría reclamar una ordenación válida.

Esta perspectiva se convirtió en la aceptada respecto a la sucesión. Incluso en el tiempo de la Reforma Protestante muchos sostuvieron que esa sucesión era algo físico y que la ordenación dentro de una iglesia solamente era válida si quienes la realizaban podían probar que estaban en sucesión directa hasta los apóstoles. Para la iglesia Católica-romana, este argumento pronto se convirtió en básico para su reclamo de que era la única iglesia verdadera y que los ministros protestantes no habían sido debidamente ordenados; y que, a su vez, esto significaba que sus celebraciones eucarísticas no eran válidas. Juan Calvino rechazó esas opiniones y declaró que «nada es más absurdo que colocar la sucesión solamente en las personas y excluir la doctrina. Nada estaba tan lejos de la mente de los antiguos doctores que tratar de probar absolutamente, como si fuera un derecho hereditario, que la verdadera iglesia solamente existe donde haya obispos que se suceden uno a otros»¹¹. Sin embargo, no todos los protestantes descartaron la importancia de una cadena física de sucesión. Varios cuerpos luteranos—en particular la Iglesia de Suecia—cuyos primeros obispos habían sido obispos católicos antes de convertirse en protestantes, por largo tiempo se jactaron de que habían retenido la sucesión apostólica. El mismo reclamo lo hizo la Iglesia de Inglaterra (Anglicana), aunque insistieron—en contraste con la postura romana que basaba su autoridad en Pedro—que la verdadera sucesión apostólica se derivaba de todos los apóstoles. Este énfasis en la sucesión apostólica física fue tan fuerte que, en el siglo dieciocho, Juan Wesley la vivió en carne propia. Cuando fue presionado por los creyentes en América del Norte para que les enviara ministros, solamente se atrevió a hacerlo sobre la base de que en la iglesia primitiva no había diferencia entre presbíteros y obispos, y puesto que él había sido ordenado presbítero dentro de la línea de la sucesión apostólica, entonces podía tomar funciones episcopales y ordenar a otros para servir en América. No es necesario decir que ese fue uno de los pasos

más drásticos que llevaron a la permanente separación entre el metodismo y la Iglesia de Inglaterra.

La unidad en el culto

Continuando con el tema de cómo la iglesia puede ser una y estar presente en diversos lugares a la vez, es importante señalar que en la iglesia antigua había otro elemento de unidad además del acuerdo doctrinal. Ese elemento unificador era el culto de la iglesia. Como veremos en el próximo capítulo, el centro de ese culto fue la Comunión o Eucaristía. Mientras que hoy tendemos a pensar que la iglesia es la que celebra la eucaristía, en la iglesia antigua se creía que la eucaristía era la que creaba a la iglesia; la iglesia no era un cuerpo que decidía adorar, sino más bien un cuerpo creado y sustentado por su mismo acto de adoración. La iglesia era una porque compartía un alimento que señalaba al banquete final en el que toda la iglesia estaría presente. Los cristianos podían estar esparcidos sobre la faz de la tierra, pero la Comunión constantemente les recordaba la esperanza que se expresa en una de las más antiguas oraciones eucarísticas: «Así como este pan estaba esparcido sobre los montes, y ya recogido se ha hecho uno, que también tu iglesia sea recogida de los confines de la tierra en tu Reino»¹².

Esa unidad fue simbolizada tanto en ritos positivos como negativos. Por el lado positivo, cuando la iglesia en Roma se hizo demasiado grande y se extendió tanto como para reunirse cada domingo en un solo lugar, se llevaban pedazos del pan de la eucaristía oficiada por el obispo a todos los otros cultos de Comunión que se celebraban en la ciudad como señal de que la iglesia seguía siendo una. Siguiendo en el lado positivo, en cada servicio eucarístico también se costumbó orar por el resto de la iglesia y por sus líderes. Por el lado negativo, cuando las diferencias entre las iglesias y sus líderes llegaban al punto de una ruptura, esa brecha se señalaba eliminando los nombres de las personas que se habían separado de la lista de las oraciones eucarísticas de intercesión. La unidad no era esencialmente—como para muchos hoy—un asunto de organización, sino más bien una cuestión del culto que después se reflejaba en la organización de la iglesia.

La santidad de la iglesia

La pregunta sobre cómo se podía decir que todas las diversas iglesias locales fueran el cuerpo único de Cristo, tuvo otra dimensión que iba más allá del mero aspecto doctrinal y de organización. Esto tenía que ver—y continua haciéndolo—con la santidad de la iglesia: ¿cómo es posible que la esposa de Cristo sea pura y sin mancha, cuando el pecado persiste en las iglesias locales? No hay duda de que, incluso después de su conversión y bautismo, los cristianos continúan pecando. La iglesia primitiva siempre estuvo consciente de esto, y por eso los cristianos constantemente fueron exhortados a arrepentirse de sus pecados, a pedir perdón a Dios, a orar por los demás y a perdonarlos.

Sin embargo, había pecados que ponían en duda la santidad de la iglesia. Es cierto que en el segundo siglo Hermas se preocupó por su propia lujuria, pero también lo hizo por el pecado de quienes habían abandonado o negado la fe bajo la presión de las persecuciones. A fines del segundo siglo, parece que hubo cierto consenso sobre tres grandes pecados que sencillamente no podían ser perdonados sobre la base del arrepentimiento y oración privadas: el homicidio, la fornicación y la apostasía. El primero incluía destruir otra vida humana, ya fuera legal o ilegalmente (y ésta fue una de las principales razones que hizo a los cristianos abstenerse del servicio militar). La segunda incluía cualquier actividad sexual desordenada o fuera del vínculo matrimonial. La tercera incluía cualquier manera en que se negara la fe, particularmente al quemar incienso o adorar a los dioses o la estatua del emperador. Al inicio del tercer siglo, muchos pensaron que quienes habían cometido uno de esos grandes pecados ya no podían ser restaurados a la comunión de la iglesia (aunque parece ser que Hermas creía que había oportunidad para un acto de arrepentimiento después del bautismo). Tal vez podrían ser perdonados por Dios si morían como mártires, o si efectuaban una penitencia fielmente hasta el momento de su muerte. Pero, en todo caso, la pureza de la iglesia requería que esas personas fueran permanentemente excluidas.

Por el contrario, otros pensaron que ese rigorismo moral era una negación del amor perdonador que se encontraba en el corazón del evangelio. Sin restar seriedad a esos pecados, ellos argumentaron que los cristianos nunca podrían abandonar a la gente, porque Dios nunca los había abandonado a ellos.

La tensión entre estos dos principios—la santidad de la iglesia y el llamado a

perdonar a los pecadores—estuvo y sigue estando en el centro de muchos debates sobre la naturaleza de la iglesia y cómo se debería reflejar en su vida concreta. Ya desde principios del siglo tercero, eso llevó a un conflicto entre dos líderes de la iglesia en Roma: Hipólito y el obispo Calixto. Y es que Calixto le ofreció a los culpables de fornicación la oportunidad de ser restaurados a la comunión de la iglesia, pero solamente después de un largo proceso de arrepentimiento y penitencia. Hipólito, con una postura más rigorista, atacó a Calixto, y el resultado fue un cisma donde los dos reclamaban ser el legítimo obispo de Roma. Desde el África del Norte, Tertuliano (quien también era rigorista y abandonó la comunión de la iglesia porque pensó que no exigía lo suficiente en cuanto a la pureza moral), escribió un tratado atacando a Calixto, aunque sin mencionarlo por nombre. El cisma duró por algún tiempo, hasta que la persecución obligó a la iglesia a ocuparse de asuntos más urgentes. Tanto Hipólito como el sucesor de Calixto fueron mandados por las autoridades a trabajar en las minas, y se dice que allá se reconciliaron. En todo caso, el cisma se resolvió pronto, y con el tiempo la iglesia romana llegó a considerar como santos a Calixto e Hipólito.

Un poco después, otro cisma semejante surgió en Roma pero duró un poco más. En este caso, la discusión fue sobre la apostasía y no la fornicación. Del lado rigorista estaba Novaciano, y su principal opositor fue el obispo Cornelio. Al final, Novaciano se convirtió en el obispo rival en Roma, y el cisma que esto originó duró hasta bien avanzado el siglo quinto. Debates semejantes se dieron en el Norte de África. Aproximadamente al mismo tiempo que Novaciano, quienes habían soportado firmes la persecución a pesar de la tortura (los «confesores»), pensaron que algunos obispos como Cipriano (quien se había escondido durante la persecución), no tenían derecho a restaurar a los pecadores a la comunión de la iglesia; y que solamente los confesores lo podían hacer. En otras regiones se debatieron asuntos semejantes y frecuentemente resultaron en otros cismas.

Sin embargo, el episodio más importante de todos fue el cisma donatista que surgió en el siglo cuarto, cuando Constantino puso fin a la persecución de los cristianos. Durante la última persecución, el gobierno había procurado destruir todas las copias de los libros sagrados, y algunos obispos y otros líderes de la iglesia habían aceptado la orden imperial de entregar los libros para ser quemados. Sus oponentes los llamaron *traditores* (los «entregadores»), palabra

de la cual se deriva nuestro término «traidor». Cuando la persecución terminó, algunos creyeron que los obispos que habían obedecido el decreto de entregar las Escrituras eran indignos y, por lo tanto, era inválida la ordenación y los sacramentos que oficiaban. El resultado fue el llamado cisma «donatista» porque uno—o quizá dos—de sus líderes llevaba el nombre de Donato. Muy pronto el debate teológico se complicó con tensiones étnicas y culturales. Los donatistas más extremos se levantaron en armas contra las autoridades, quienes apoyaron al resto de la iglesia. El cisma, que duraría hasta el tiempo de las invasiones musulmanas, seguía siendo un tema muy discutido cuando Agustín se convirtió en el obispo de Hipona. Y, principalmente para refutar a los donatistas, fue que Agustín desarrolló su eclesiología.

La iglesia visible e invisible

Agustín comprendió que la iglesia era un elemento central para el evangelio. Estuvo de acuerdo con Cipriano, el obispo de Cartago, un siglo antes de su tiempo, en que «fuera de la iglesia no hay salvación»¹³, y que quien no tuviera a la iglesia como madre no podía tener a Dios como Padre¹⁴. Con esto, Cipriano no quiso decir que todos debían obedecer los dictámenes de la iglesia, sino sencillamente que la fe cristiana era comunitaria y, por lo tanto, la iglesia era una parte indispensable de ella. Es decir, que quien se declarara cristiano por su propia cuenta, en realidad se había embarcado en una tarea imposible; y quienes sencillamente abandonaban a la iglesia porque algo en ella no les gustaba, no solamente estaban abandonado a la iglesia, sino al cristianismo mismo.

Cuando Agustín se dio a la tarea de refutar a los donatistas, ya otros lo habían hecho antes que él. Así que mucho de lo que dijo simplemente fue una repetición y ampliación de argumentos anteriores. Además, también pudo recurrir a las afirmaciones del Credo Niceno—enmendado por el concilio de Constantinopla del 381—cuando dice que la iglesia es «una, santa, católica y apostólica». De hecho, se podía decir que la refutación de Agustín contra los donatistas giró en torno a esas cuatro características que tiempo después serían llamadas las «marcas» o «señales» de la iglesia.

Básicamente, Agustín y los donatistas estuvieron de acuerdo en que la iglesia

era una y santa. En lo que difirieron fue en cuál de las iglesias rivales sería la verdadera, y también dónde se encontraba la santidad de la iglesia. Como teólogos anteriores, Agustín no vio tanto la unidad de la iglesia en términos de la organización, sino en compartir una eucaristía común donde la iglesia en cada lugar ora por la iglesia que se encuentra en cualquier otro lugar. Así pues, fundamentó su defensa sobre dos aspectos que consideró que componían a la verdadera iglesia: su *catolicidad* y su *apostolicidad*. Por catolicidad Agustín entendió la presencia de la iglesia en todo el mundo, es decir, su universalidad. En esencia, el donatismo fue un movimiento del Norte de África que tenía pocos seguidores en otros lugares. En contraste, la iglesia que los donatistas rechazaron—la verdadera iglesia—estaba presente en todas partes. Con la apostolicidad, Agustín quiso decir que esa iglesia—de la que él era parte y que los donatistas rechazaron—podía apelar a tener una cadena ininterrumpida de sucesión que la unía a los apóstoles. Antes, principalmente la sucesión apostólica consistía en estar de acuerdo en la doctrina. Sin embargo, dado que en sus doctrinas fundamentales los donatistas estaban de acuerdo con la fe de toda la iglesia, entonces Agustín comenzó a entender esa apostolicidad en términos de una sucesión física y de estar en comunión con una iglesia en la que todos sus líderes podían apelar a esa sucesión.

En todo caso, el asunto sobre el que Agustín influyó más en la eclesiología posterior, fue en la defensa de la santidad de la iglesia que basó en la distinción entre la iglesia visible y la invisible. Cipriano, y otros teólogos, habían argumentado que la iglesia presente era como un campo en el que la cizaña crecía junto al trigo. Así que no nos correspondía arrancar la cizaña porque ésa era tarea del Dueño de la cosecha, y quien a su debido tiempo revelaría quiénes eran verdaderamente parte de la cosecha y quiénes no de todos los que estaban en la iglesia. Agustín defendió y sistematizó esa manera de entender la santidad de la iglesia: no como una realidad actual y visible, sino más bien como una realidad solamente visible a los ojos de Dios. Es decir, la iglesia que vemos, no es lo que la iglesia es en realidad. La iglesia era el conjunto de los electos—recordemos su perspectiva sobre la predestinación—y exactamente quiénes eran solamente sería revelado al final de los tiempos. La iglesia visible podría estar llena de pecado, pero la invisible es santa.

La distinción agustiniana entre la iglesia visible y la invisible fue empleada—en particular por algunos místicos medievales y luego por algunos

protestantes—para afirmar que la iglesia visible es de poca, o que carece completamente de importancia. Según ellos, lo importante no es que uno sea parte de la iglesia visible, sino más bien que lo sea de la invisible. Aunque Agustín estaría de acuerdo con esta afirmación, de cualquier manera añadiría que la única manera posible de ser parte de la iglesia invisible es siendo parte de la visible. Aunque las dos son diferentes, existe una clara conexión entre ambas. Es decir, la iglesia invisible solamente existe sobre la tierra como la iglesia visible.

Durante la Edad Media, sin embargo, la distinción de Agustín frecuentemente fue usada de manera contraria. Es decir, si la iglesia era corrupta, si no practicaba lo que predicaba, eso no disminuía su autoridad porque la iglesia invisible seguía siendo santa y pura. El pecado fue visto como una realidad inevitable de la vida humana y, por lo tanto, de la vida de la iglesia visible. En ese sentido, todo lo que la iglesia podía hacer era desarrollar un sistema mediante el cual los pecadores pudieran arrepentirse, ser perdonados y continuar siendo parte de la comunión de la iglesia sin mancillarla con su pecado. Así fue como nació el sistema penitencial de la iglesia medieval, cuyos abusos finalmente llevaron a la reforma protestante (y que discutiremos en el próximo capítulo).

El énfasis en la distinción y la conexión entre la iglesia visible y la invisible, está estrechamente relacionado con un movimiento filosófico que se estaba dando precisamente cuando Agustín escribió, y que ganaría importancia durante los próximos dos o tres siglos. El mismo Agustín, y muchos de sus contemporáneos más intelectuales, fueron fuertemente influidos por el neoplatonismo. Y fueron atraídos por esa escuela filosófica principalmente porque hablaba de realidades invisibles que escapaban a los sentidos, y porque hacía posible hablar de realidades incorpóreas como el alma y Dios. Sin embargo, como lo vimos en el capítulo sobre la creación, el neoplatonismo también tuvo una fuerte tendencia a ver toda la realidad como un gran sistema jerárquico.

Esa distinción que estableció Agustín, hizo posible que se pudiera pensar en la iglesia invisible como una realidad que existía por encima de la visible donde el pecado humano no la podía alcanzar, y que se relacionaba con la realidad visible de la iglesia a través de una jerarquía celestial. Por lo tanto, la jerarquía eclesiástica terrenal solamente era un reflejo de la jerarquía celestial, así que legítimamente, se le había dado la tarea de gobernar y regular la vida de la

iglesia visible, como un reflejo de la invisible y de la jerarquía celestial. El resultado fue que la mayoría de la eclesiología medieval se puede caracterizar como un reflejo y defensa de esa perspectiva jerárquica de la iglesia.

La iglesia se define por su culto

Las doctrinas, sin embargo, rara vez surgen del pensamiento puro o de la especulación filosófica. En este caso, la visión que fue surgiendo sobre la iglesia —en cierta medida fundada sobre la distinción de Agustín entre la iglesia visible y la invisible, y sobre la visión neoplatónica de la jerarquía—también fue impulsada por el culto de la iglesia y las nuevas circunstancias políticas y sociales.

Las nuevas políticas establecidas por el emperador Constantino afectaron profundamente el culto de la iglesia, porque le dieron al cristianismo su nuevo estatus como religión del imperio. A partir del siglo cuarto hubo una fuerte tendencia para hacer el culto cada vez más y más elaborado, y algunas veces imitando la pompa de la corte imperial. Los obispos y otros oficiales de la iglesia comenzaron a usar vestiduras muy adornadas; la eucaristía dejó de ser la celebración del pueblo, y este cada vez más se convirtió en espectador de los misterios que el clero realizaba. Con el tiempo, los creyentes se acostumbraron a asistir al culto como simples espectadores, y comenzaron a creer que la mera asistencia les concedería los beneficios del culto. Conforme la adoración fue recayendo cada vez más en los hombros del clero, la iglesia se fue convirtiendo en una institución más y más clerical, hasta el punto en que frases como «la iglesia enseña» o «la iglesia dice», en realidad significaban «la jerarquía enseña» o «la jerarquía dice».

Las circunstancias políticas y sociales cambiaron drásticamente durante los siglos cuarto y quinto. Poco después de que el imperio se hizo cristiano, su porción occidental se derrumbó ante la invasión de diferentes pueblos germánicos que quisieron establecerse en tierras imperiales y participar de los beneficios que el orden romano parecía dar, pero quienes en realidad tuvieron muy poca idea de lo que ese orden implicaba. Las escuelas y los centros de estudio casi desaparecieron. El colapso del sistema de gobierno imperial trajo consigo la pérdida de muchos de los elementos de la vida romana que los

invasores deseaban. En esa situación fue la iglesia—o mejor dicho, la jerarquía organizada y educada de la iglesia—la que se convirtió en el principal instrumento para conservar un orden que constantemente parecía derrumbarse. Por ejemplo, en la ciudad de Roma, el Papa Gregorio (o Gregorio el Grande) que ejerció del 590 al 604, tomó la responsabilidad de la administración civil de la ciudad, y se ocupó de la restauración y cuidado de los acueductos, de los caminos y sistemas de drenaje, de importar y distribuir alimentos, del cuidado de los enfermos, y otras tareas semejantes. Además, también luchó para preservar la vida y el orden a través de buena parte de la Europa Occidental.

Ya que nos referimos a Gregorio como «Papa», quizá este sea el mejor momento para decir una palabra sobre la forma en que ese título se comenzó a aplicar dentro de la iglesia cristiana. Originalmente, «Papa» fue el término de cariño y respeto que se les dio a los obispos cuya posición parecía merecerlo. Por ejemplo, durante el siglo cuarto se habló del «Papa Atanasio» de Alejandría. En el Occidente, aunque también se había utilizado para otros obispos respetados y amados, poco a poco ese término fue quedando reservado para el uso exclusivo del obispo de Roma.

Así pues, la perspectiva jerárquica de la iglesia fue apoyada por una liturgia que conforme pasaba el tiempo se hacía más elaborada. Al mismo tiempo, también cobró un impulso mayor conforme los líderes de la iglesia—y en particular el obispo de Roma—comenzaron a tomar cada vez más sobre sí deberes de la administración civil. El resultado fue que la iglesia comenzó a tener mayor autoridad incluso dentro de la sociedad civil.

La iglesia se convierte en una jerarquía

Conforme la iglesia se fue identificando cada vez más con la jerarquía—y de hecho con el gobierno de la iglesia—también ésta se convirtió en la expresión concreta de la iglesia invisible sobre la tierra, e incluso en el puente que le permitiría a las multitudes pecaminosas de la iglesia visible tener acceso a la invisible y, así, a la vida eterna. El resultado fue una serie de acciones y declaraciones por parte de la jerarquía eclesiástica que produjeron tensiones con la autoridad civil. Dentro de ese contexto es que se deben entender los conflictos del siglo once entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, y que

continuaron con sus sucesores. Para el siglo trece, parecía que los papas habían ganado la batalla, porque Inocente III (ejerció del 1198-1216), se sintió capaz de determinar quién sería el verdadero emperador en una disputada sucesión, y de una manera semejante intervino en varios de los más poderosos reinos de Europa. Hacia fines de ese mismo siglo, Bonifacio VIII (ejerció del 1294-1303) promulgó la bula *Unam Sanctam*, que se puede considerar como el punto culminante de las afirmaciones papales. En asuntos religiosos, esa bula declaró que «es absolutamente necesario para la salvación que todos los humanos estén bajo el pontífice romano». Respecto al gobierno civil, esa bula decía que Dios había establecido dos poderes a los cuales todos debían estar sujetos: el poder «terrenal» (civil) y el «espiritual» (religioso). Si el terrenal caía en error, el espiritual podía intervenir y corregirlo; pero si el poder espiritual erraba, entonces solamente Dios tenía autoridad para intervenir¹⁵.

Sin embargo, esos reclamos fueron huecos. Y es que un poco después que se publicó esa bula, Bonifacio VIII fue seriamente humillado por agentes de la corona francesa, y el papado nunca recobró el poder que tuvo bajo Inocente III. A partir de entonces, y por espacio de dos siglos, el papado se debilitó, se corrompió cada vez más (con frecuencia sirvió como instrumento de la política francesa, en especial cuando los papas residieron en Aviñón de 1309-77), y porque durante un largo período (1378-1423) el papado fue disputado por varios rivales (en una ocasión hasta tres), y finalmente porque los papas se dedicaron más a la política italiana y embellecimiento de Roma que a sus funciones espirituales y religiosas.

El movimiento conciliar surgió como respuesta a esa decadencia del papado. El movimiento buscó la reforma de la iglesia convocando a una serie de concilios para poner fin a las luchas entre los papas rivales y promulgar una serie de decretos reformadores. Este movimiento se fundamentó en una eclesiología diferente a la dominante durante el apogeo del poder papal. En general, los líderes del movimiento conciliar argumentaron que la iglesia no era el papa ni la jerarquía, sino todo el cuerpo de creyentes y, por lo tanto, que un concilio representando a todo el cuerpo de la iglesia tendría autoridad incluso sobre el mismo papa. Sobre esa premisa se reunieron varios concilios cuyo propósito sería terminar las disputas entre papas rivales y reformar a la iglesia, según decían ellos, «desde las raíces hasta las ramas». Con el tiempo, el movimiento conciliar se destruyó a sí mismo, pues logró nombrar papas que una vez más se

dedicaron a gobernar a la iglesia con mano firme y, algunos de ellos, incluso se comprometieron a la reforma moral de la iglesia.

La verdad, sin embargo, es que el mismo movimiento conciliar siguió viendo a la iglesia como esencialmente formada por la jerarquía. Los concilios que pretendían representar a toda la iglesia, en realidad fueron concilios de obispos y no de los fieles o de sus representantes. De hecho, la visión de la iglesia como una jerarquía continuó prevaleciendo dentro del catolicismo romano al menos hasta el Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), que comenzó a usar un lenguaje más inclusivo para referirse a la iglesia: «el pueblo de Dios», o «el pueblo peregrino de Dios».

La eclesiología de la Reforma

La eclesiología de los principales reformadores protestantes siguió los lineamientos generales de la eclesiología de Agustín, en particular respecto a la distinción entre la iglesia visible y la invisible. La mayoría de los anabaptistas rechazó esa distinción, e insistieron en la necesidad de que la iglesia visible manifestara su santidad en la pureza visible de su vida comunitaria. Los otros reformadores, sin embargo, aceptaron la distinción de Agustín, aunque insistieron en que esa no era razón para abandonar a la iglesia visible, porque la iglesia invisible solamente estaba disponible en la visible. Más bien ellos la vieron como una manera de distinguir entre la iglesia tal como se reunía sobre la tierra y el grupo de los electos (porque en el tema de la predestinación Lutero y Calvino estaban de acuerdo con Agustín). La iglesia era una, no porque tuviera una sola cabeza sobre la tierra o una sola organización, sino porque era el conjunto único de los predestinados. En realidad, Lutero no tenía problema alguno con la cuestión de la santidad de la iglesia, porque—como lo veremos en el capítulo nueve—para él la santidad de los creyentes individuales no estaba en sus acciones, sino más bien en haber sido aceptados por Dios aun cuando eran y permanecían siendo pecadores. Calvino, sin rechazar las cuatro marcas tradicionales de la iglesia—unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad—prefería otras dos: la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos. Decía, «dondequiera que veamos predicar sinceramente la Palabra de Dios y administrar los sacramentos conforme a la institución de Jesucristo,

no dudemos de que allí hay Iglesia»¹⁶.

Pertinencia contemporánea

En tiempos más recientes, muchos cristianos han perdido interés en la eclesiología. En particular porque se ha hecho común la idea de que la iglesia es una institución que crean los creyentes para apoyarse mutuamente en la fe, y tal vez para trabajar unidos en la misión cristiana. Al igual que las anteriores eclesiologías reflejaban sus circunstancias culturales, esta reciente eclesiología refleja el individualismo que prevalece en la cultura occidental; un individualismo que ve a la sociedad como un conglomerado de individuos, más que a los individuos como miembros de una sociedad. Así pues, y desde esa perspectiva, los creyentes son quienes crean a la iglesia, y no viceversa.

Este es un valioso correctivo a las ideas medievales que veían a la iglesia como una jerarquía celestial que estaba representada en la tierra por una jerarquía terrenal. Es precisamente la desaparición—o al menos la disminución—de esa visión de la iglesia (como una jerarquía que representaba a Dios en la tierra) lo que ha hecho posible que muchas personas y grupos tradicionalmente marginados (mujeres, minorías raciales y étnicas, creyentes en naciones más pobres y otros grupos), ahora puedan reclamar su lugar y comenzar el proceso de reinventar a la iglesia de una manera que sea más justa.

Como lo veremos en el capítulo once, estos movimientos actuales son movimientos de poder y esperanza. En pocas palabras, la corrección del moderno individualismo está llamando a la iglesia a una nueva obediencia y ha abierto posibilidades que de otra manera no existirían.

Por otra parte, con esa corrección también se ha perdido mucho de la antigua perspectiva de la iglesia. Así pues, hoy la iglesia ya no es una parte esencial del evangelio y, por lo tanto, también es prescindible, innecesaria. Hoy se dice que es posible ser cristiano sin iglesia. Las iglesias pueden crearse, dividirse y abandonarse a voluntad, y a veces por razones tan triviales como que el pastor no nos guste o porque preferimos un coro diferente. Las iglesias compiten entre sí para añadir miembros al igual que las empresas comerciales compiten en busca de clientes. De hecho, hay iglesias donde los creyentes son vistos, tratados y mimados como si fueran clientes.

En una situación así, ¿acaso las anteriores perspectivas de la iglesia no tendrán algo que enseñarnos? ¿Habrá alguien que nos diga que no somos nosotros quienes creamos a la iglesia, sino la iglesia quien nos crea a nosotros? ¿Existe la noción de que la iglesia es y solamente puede ser una, a pesar de todas nuestras divisiones y contiendas? ¿Cómo se relaciona esa unidad de la iglesia al pan de la Comunión que compartimos?

Conforme avanza el siglo veintiuno, y conforme los cristianos vamos descubriendo que ya no funcionan las ideas y experiencias sobre la iglesia que han prevalecido desde el fin de la antigüedad, estas preguntas se han hecho más urgentes todavía.

Notas

1. *Epístola a los efesios*, 1.
2. *Epístola a los esmirnitas*, 8.2.
3. *Epístola a los filadelfos*, 3.3.
4. *Epístola a los tralenses*, 13.2.
5. *Ibid.*
6. *Visión* 2.4.1.
7. *Visión* 3. Cf. *Similitud* 9.
8. *Similitud* 9.18.
9. *Prescripción contra los herejes*, 32.
10. *Ibid.*, 20.
11. *Institución de la religión cristiana*, 4.2.3.
12. *Didajé*, 9.4.
13. *Epístola*, 73.21.
14. *Sobre la unidad de la iglesia*, 6.
15. *Cuerpo de ley canónica*, 2.1245.
16. *Institución de la religión cristiana*.

LOS SACRAMENTOS



... tomó el pan, lo bendijo, lo partió y les dio. Entonces les fueron abiertos los ojos y lo reconocieron ...

Lucas 24:30-31

Si es cierto que la doctrina se forma principalmente dentro del contexto de la adoración, entonces los sacramentos prácticamente se encuentran detrás de toda doctrina cristiana. Y es que desde fecha muy temprana—y en la mayoría de las iglesias hasta el día de hoy—los sacramentos han sido el núcleo del culto. Por ejemplo, el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo fue la práctica general de la iglesia mucho antes de que hubiera discusión alguna sobre la doctrina de la Trinidad. Así que, al menos en parte, esa doctrina se puede ver como resultado de la reflexión sobre la práctica bautismal de la iglesia.

Por lo tanto, resulta sorprendente que durante los primeros siglos de vida de la iglesia hubiera poco debate sobre el significado de los sacramentos. Cuando esto ocurrió, el desacuerdo fue más por cuestiones que tenían que ver con su administración (quién debía ser bautizado, quién podía participar de la Comunión, etc.), que con su significado. Aunque, después de pensarlo un poco, tal vez eso no sea tan sorprendente. Lo que algún grupo humano hace repetidamente y como parte de su práctica regular, rara vez es tema de debate. Por ejemplo, en muchas iglesias nos ponemos de pie para cantar y nos

arrodillamos para orar, pero pocas veces discutimos el significado de esas prácticas. La iglesia antigua se reunía para adorar, y como parte de esa adoración compartían el pan y quienes deseaban unirse a la iglesia eran bautizados. A través del bautismo las personas se convertían en parte del cuerpo de Cristo y con la Comunión se alimentó a los creyentes que formaban parte de ese cuerpo. Esto se hacía sencillamente, y con poca discusión o desacuerdo sobre el significado de esas prácticas (es decir, en qué sentido el sacramento era eficaz o qué sucedía cuando se administraba).

El significado de la palabra «sacramento»

La palabra «sacramento» viene del latín *sacramentum*. Así fue como los teólogos de habla latina tradujeron la palabra griega *mysterion*. Ese término griego, que frecuentemente se traduce como «misterio», se refiere a algo secreto o escondido; y con más frecuencia a algo escondido por ser inescrutable y tal vez porque solamente se puede conocer cuando el misterio se revela a sí mismo. Así es como el Nuevo Testamento usa el término cuando se refiere, por ejemplo, al «misterio que había estado oculto desde los siglos y edades, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos» (Col 1:26; Cf Ro 16:25-26). Por eso, cuando los cristianos de habla griega se referían a sus ritos de adoración como un *mysterion*—particularmente la eucaristía o Comunión—, estaban indicando que el rito iba más allá de sí mismo, que tenía un contenido mayor a lo visible, y que actuaba sobre los creyentes (y quizá sobre el mundo en su totalidad) de maneras desconocidas. El término en sí parecía desalentar mucha especulación sobre lo que realmente sucedía durante la celebración del rito. Y es interesante notar que la mayor parte de la temprana literatura griega sobre la eucaristía tenía un claro tono poético y metafórico; precisamente el tono que normalmente se emplearía para referirse a cualquier realidad que estuviera fuera del alcance de las palabras.

El latín *sacramentum*, algunas veces tiene las mismas connotaciones de un misterio escondido e inescrutable. Pero en el uso de la población común de aquel entonces, también se refería a un juramento, en particular al juramento para servir a otra persona. Así pues, *sacramentum* se refería tanto al juramento como a los ritos mediante los cuales se expresaba y sellaba ese juramento. Por

ejemplo, los soldados romanos expresaban su lealtad al emperador mediante una ceremonia de juramento o *sacramentum*. De la misma forma, con frecuencia se llamaba *sacramentum*—en plural: *sacramenta*—a los ritos de iniciación en una cierta religión o gremio.

Dadas las diferentes connotaciones de los términos *mysterion* y *sacramentum*, no es sorprendente que los cristianos de habla latina—más que los griegos—se inclinaran a investigar sobre la exacta naturaleza, validez y eficacia de los sacramentos. El resultado es que la iglesia occidental tuvo más debates sobre estos asuntos, y que la iglesia oriental estuvo de acuerdo con algunas definiciones de la occidental, pero rara vez se enredaron en las controversias sobre los sacramentos en las que se metieron los teólogos occidentales.

La naturaleza de un sacramento

Al discutir los sacramentos, por lo general la mayoría de los teólogos medievales comenzaron sus tratados con una sección titulada: *De los sacramentos en general*. Allí discutieron la idea del sacramento mismo, qué hacía a un rito un sacramento, cuál era la eficacia de los sacramentos y cuántos había. Así que seguiremos aproximadamente el mismo orden: primero trataremos sobre la idea del sacramento mismo; luego, sobre su eficacia; y, por último, sobre su número. Después, los consideraremos por separado.

Al discutir su naturaleza, los teólogos medievales comenzarían con la definición de San Agustín, que dice que el sacramento es «una señal visible de una gracia invisible»¹. Al elaborar sobre la noción de la «señal visible», con frecuencia estos teólogos enfatizarían el aspecto material del sacramento como una manera de refutar el extremismo místico de quienes decían tener una comunicación con y una revelación espiritual directa de Dios. Sin negar la posibilidad de esa comunicación directa, la teología medieval sacramental reiteradamente recordó a los fieles que Dios hablaba y actuaba a través de la creación física y, en particular, a través de los elementos materiales—agua, pan y vino—que Dios había separado como señales, ocasiones y canales sacramentales específicos de la gracia de Dios.

El siglo doce fue un tiempo de gran creatividad y actividad teológica. En ese entonces, Hugo de San Víctor (ca. 1095-1141), afirmó en su obra, *De los*

sacramentos de la fe cristiana, que todo lo que servía para conocer a Dios y para la santificación del alma era un sacramento. De acuerdo con Hugo, los sacramentos eran elementos materiales que «por semejanza representan, por institución significan, y por santificación contienen, una cierta gracia invisible y espiritual»². Estos cuatro elementos—materialidad, representación, institución y consagración o santificación—aparecen de forma repetida en los tratados posteriores que hablan sobre la naturaleza de los sacramentos.

La *materialidad* de los elementos implica que, a pesar de que la gracia que confieren sea invisible, ellos mismos son visibles y materiales. Estos teólogos medievales insistirían en que la buena teología sacramental no caería en la trampa gnóstica de imaginar que la comunión espiritual e invisible con Dios pudiera convertirse en sustituto de las señales materiales y visibles que Dios mismo había escogido. El aspecto de la *representación* debe ser obvio: el agua del bautismo representa la limpieza, y el pan y vino de la Comunión representan el cuerpo y la sangre de Cristo. Han sido escogidos por Dios porque en ellos existe cierta «semejanza» con lo que representan. La *institución* se refiere a la acción de Cristo cuando dio instrucciones para que celebraran esos ritos en particular: Cristo instituyó la Comunión en la última cena y el bautismo cuando envió a sus discípulos a bautizar. Por último, la *santificación* es un elemento decisivo, porque el pan y el vino pueden ser señales materiales que representen el cuerpo y sangre del Señor, pero (según la teoría medieval) lo que les daba su poder sacramental eran las palabras de consagración que se pronunciaban sobre ellos, porque los santificaban y hacían posible el sacramento. Según Hugo, cuando todo esto acontecía, los elementos materiales que por su semejanza representaban ciertas cosas, se convertían en verdaderos canales que contenían y conferían «una cierta gracia invisible». Recordemos que San Agustín había hablado de la gracia como un fluido o poder que se le infundía al creyente. Lo que Hugo decía era que, de hecho, los sacramentos hacían que esa gracia fluyera al creyente.

En el siglo trece, Santo Tomás de Aquino (ca. 1225-1274) desarrolló esto todavía más, al establecer clara y sistemáticamente lo que Hugo y otros habían dicho y al apoyarlo todo en la filosofía aristotélica (que recientemente había sido reintroducida en la Europa occidental y que Tomás pensó que era una base ideal para entender mejor la doctrina cristiana). Aquino estuvo de acuerdo con Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo en que los sacramentos eran siete, que eran

realidades materiales que representaban, significaban y contenían una gracia invisible; y que todo esto requería la «santificación» o consagración del sacramento mismo. Sobre este punto, Aquino afirmó fuertemente que los sacramentos no solamente simbolizaban o representaban algo, sino que de hecho causaban o producían la gracia que representaban.

En cuanto a la naturaleza del sacramento, Aquino recurrió a la distinción aristotélica entre la «forma» y la «materia». Aquino decía que, en el sacramento, «las palabras son la forma y los objetos sensibles la materia»³. Por eso los sacramentos requerían ciertas fórmulas verbales que actuaban como formas sobre la materia del rito. Por ejemplo, en la Comunión la materia es el pan y el vino, y la forma son las palabras de institución. De la misma manera, en el bautismo la materia es el agua, y la forma es la fórmula trinitaria que se pronuncia al bautizar a la persona.

La eficacia del sacramento

Si de hecho los sacramentos confieren la gracia que representan, entonces la pregunta obvia es: ¿qué hace eficaz a un sacramento? Para Agustín esto fue algo muy importante. Y es que en su tiempo los donatistas se negaron a aceptar la ordenación conferida por los «obispos indignos» (obispos que, según los donatistas, se habían acobardado durante el tiempo de la persecución). Su argumento era que, dado que esos obispos eran indignos, entonces cualquier rito de ordenación oficiado por ellos también sería inválido. Por lo tanto, los bautismos y las celebraciones eucarísticas realizadas por esos obispos, o alguien ordenado por ellos, eran inválidas. Quienes habían sido bautizados por «la iglesia impura», debían ser rebautizados si se iban a unir a los donatistas, porque el bautismo realizado por esos ministros indignos era inválido. De la misma manera, la Comunión que se ofrecía en esa iglesia impura era inválida, debido a que quienes consagraban los elementos eran indignos y no tenían derecho de hacerlo. Ése no era un asunto completamente nuevo en el Norte de África, y es que ya en el siglo tercero Cipriano, el obispo de Cartago, había dicho que la gente bautizada por los cismáticos debía ser rebautizada cuando se uniera otra vez a la iglesia. En eso difería con Roma y otros líderes, porque estos últimos sostenían que cualquier bautismo hecho con agua y en el nombre

trino, era válido. Aunque Cipriano nunca cambió de opinión, después de su muerte la iglesia de Cartago se unió a la de Roma en su posición de que los cismáticos no debían ser rebautizados al unirse otra vez a la iglesia. Así pues, de cierta manera, la posición donatista fue un resurgimiento de lo que Cipriano había sostenido en el pasado.

Para responder a los donatistas, Agustín utilizó y repitió los argumentos que Optato de Milevis desarrolló en su obra: *Siete libros sobre el cisma donatista*. Siguiendo a Optato, Agustín sostuvo que en un sacramento había tres participantes: Dios, la persona que recibía el sacramento y la persona que lo administraba. Aunque los tres eran necesarios, la validez del sacramento solamente dependía de los primeros dos y no del tercero. En el bautismo, era Dios quien lavaba, y el bautizado quien recibía la gracia. El tercer elemento, la persona que lo administraba, solamente era un instrumento de la acción de Dios. Eso significaba que el sacramento era válido sin tomar en cuenta las virtudes o defectos morales de quien lo administraba. Aunque Agustín ofreció varios argumentos para probar su posición, en realidad el más poderoso fue pastoral, porque las consecuencias prácticas de creer que la eficacia de un sacramento dependía de quien lo administrara serían enormes. Es decir, si la validez de mi bautismo dependiera de la dignidad de quien me bautizó, entonces nunca podría estar seguro de haber sido bautizado. ¿Qué podría hacer? ¿Bautizarme repetidamente y tener la esperanza de que uno de mis muchos bautismos sería el válido? ¿Habría de investigar el carácter del ministro antes de recibir la Comunión?

Agustín vio la insensatez de esa posición y para enfrentarla distinguió entre la validez y la regularidad del sacramento. Un sacramento administrado por una persona indigna podría ser irregular. Eso era cierto si fuera administrado por cismáticos como los donatistas. Así que los cismáticos que administraran un sacramento lo estaban haciendo para su propia condenación. Si quienes lo recibían estaban conscientes de la irregularidad del sacramento, entonces también estarían obrando para su propia condenación. A pesar de todo ello, ¡el sacramento seguía siendo válido! Quienes lo recibían en fe—y en buena fe—podían seguir confiados de que la gracia que se prometía en el sacramento en verdad estaba disponible y se le concedía al receptor (notemos, una vez más, que en ese contexto la «gracia» era un poder que Dios infundía al creyente). En pocas palabras, la eficacia de un sacramento no dependía de quien lo

administrara, sino del sacramento mismo. El sacramento actuaba por su propio poder—o más bien por el poder de Dios—y no por los méritos del ministro.

Aunque sí afirmó la eficacia del sacramento a pesar de la indignidad del ministro, Agustín no estaba completamente listo para decir que el sacramento fuera eficaz a pesar de que quien lo recibiera no tuviera fe. Al menos ésta parece ser la implicación para el caso del bautismo infantil, puesto que es difícil argumentar que un infante pueda tener fe. De esto resultó la perspectiva generalmente aceptada en la teología católica posterior que se expresa con la frase latina *ex opere operato*, que significa que el sacramento es eficaz por y en sí mismo, de forma muy independiente tanto del ministro como de la persona que lo recibe.

La Reforma volvió a abrir el debate. Lutero rechazó la manera en que Agustín entendió la gracia infundida. Para Lutero, la gracia no era un fluido o poder que Dios infundía al creyente, sino que era el amor de Dios. Por lo tanto, un sacramento no podía conferir la gracia, sino solamente sellar y confirmar a la persona en la gracia justificadora de Dios. El sacramento no hacía a la persona más santa o más aceptable para Dios. Más bien, lo que hacía era reclamar y marcar a la persona—y a la comunidad—como propiedad de Dios. Calvino estuvo de acuerdo con esto, pero enfatizó la relación entre el sacramento y las promesas de Dios. La promesa ya se había hecho, y el sacramento la confirmaba al llamar al creyente a confiar en esa promesa (y en cierto sentido, incluso al mismo tiempo le daba un anticipo de su cumplimiento). Calvino lo expresó así:

... Nosotros entendemos que el sacramento nunca existe sin una promesa previa, más bien va unido a ella como una especie de apéndice, con el propósito de confirmar y sellar la promesa misma, y de hacerla más evidente para nosotros en el sentido de que la ratifica . . . Sin embargo, hablando estrictamente, el sacramento no se necesita tanto para confirmar su Sagrada Palabra, sino para establecernos a nosotros en fe en ella⁴.

Tanto Lutero como Calvino—como la mayoría de los reformadores—estuvieron de acuerdo en que la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos debían ir unidas. La teología medieval había subrayado la importancia de las palabras en el sacramento, así que en la Comunión el sacramento recibía su poder gracias a las palabras de institución que el sacerdote pronunciaba: «Esto es mi cuerpo . . .» Los reformadores pensaron que eso no era suficiente. El sacramento debía ir acompañado por la predicación. Las

palabras que le daban poder al sacramento no eran una fórmula mágica que el celebrante podía balbucear, sino la predicación que explicaba y confirmaba la importancia del sacramento en la mente de los creyentes. Calvino lo expresó claramente:

Hemos de entender la palabra no como algo que se susurra sin sentido y sin fe, o como un mero ruido, o como un conjuro mágico, que entonces tiene el poder de consagrar el elemento [pan y vino]. Más bien, al ser predicada, la palabra ha de hacernos entender lo que significa el símbolo visible⁵.

Aunque hubo desacuerdos entre los reformadores sobre el sentido y eficacia de los sacramentos, éstos se recrudecieron en el siglo diecisiete, cuando el escolasticismo protestante se dedicó a investigar hasta los más mínimos detalles del tema, al igual que a condenar cualquier opinión que de alguna forma se desviara de las estrictas interpretaciones de las perspectivas de los diferentes reformadores. Por lo tanto, la eficacia de los sacramentos quedó a tal punto atada a la ortodoxia, que parecía que la ortodoxia de quien los administraba y de quien los recibía era lo que determinaba el valor de los sacramentos. En parte, y como una reacción contra ello, muchos creyentes de los avivamientos del siglo dieciocho y diecinueve, tendieron a considerar a los sacramentos como ayudas para la vida interna de devoción, o como para testimonio ante el mundo. Sin embargo, rara vez los vieron como un don de Dios con el que Dios mismo activamente está bendiciendo a la comunidad de creyentes. Esta idea después fue reforzada por la creciente influencia del racionalismo y del individualismo de la sociedad occidental, y lo que llevó tanto a «conservadores» como a «liberales» a rechazar cualquier noción de que los sacramentos tuvieran alguna eficacia particular.

En tiempos más recientes, tanto en círculos protestantes como en católico-romanos, hay un creciente énfasis sobre los sacramentos como acciones de Dios (aunque siguen existiendo grandes diferencias teológicas entre protestantes y católicos, y entre los diversos grupos protestantes). Todo esto ha llevado tanto a una renovación de la liturgia como de la teología sacramental.

El número de los sacramentos

Existen diferentes opiniones en cuanto al número de ritos o prácticas que pueden recibir el nombre de «sacramentos». Es claro que, en la iglesia temprana, el bautismo y la eucaristía (o Comunión) pertenecían a esa categoría, pues con frecuencia se referían a ellos como *mysterion* o *sacramentum*. Durante el período patrístico algunas prácticas como el lavado de pies, la señal de la cruz, invocar el nombre de Jesús, repetir el Padrenuestro y otras más, a veces fueron llamadas sacramentos. Si, de acuerdo con Hugo de San Víctor, toda la creación estaba dirigida a su verdadero fin de manifestar a Dios y santificar el alma, entonces la posible lista de sacramentos sería interminable. De esta manera, Hugo podía decir que recitar el Padrenuestro, hacer la señal de la cruz y docenas de prácticas más eran sacramentos. Sin embargo, concentró su atención en siete ritos: el bautismo, la confirmación, la comunión, la penitencia (generalmente llamada «confesión»), la extrema unción (o últimos ritos), el matrimonio y la ordenación. El número siete es señal de perfección y, por lo tanto, hubo una razón «mística» por la que Hugo creyó que los sacramentos principales eran siete. Sin embargo, aunque el número siete tenía significado especial, Hugo no ofreció razón específica para esa lista en particular. Al parecer, al dar atención a esos siete sacramentos sencillamente estaba reflejando lo que para entonces ya era la práctica y opinión común de la iglesia. Una vez más, la adoración (el culto) le daba forma a la teología, y no al revés. No fue sino hasta el siglo doce que la iglesia occidental fijó el número de sacramentos en siete.

Pedro Lombardo (murió en 1160), en sus *Cuatro libros de sentencias* enlistó estos siete como los sacramentos de la iglesia cristiana y también adoptó una definición de sacramento muy parecida a la de Hugo. Puesto que las *Sentencias* de Pedro Lombardo se convirtieron en el libro de texto teológico básico para el resto de la Edad Media, fue él quien más influyó en el proceso para fijar los sacramentos en siete. Después de Lombardo, la mayoría de los teólogos medievales declararon que el número de los sacramentos eran los siete que Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo habían enlistado.

Sin embargo, no fue sino hasta el siglo dieciséis que la Iglesia Católica Romana promulgó la lista oficial de los sacramentos, cuando el Concilio de Trento declaró:

Si alguien dice que los sacramentos de la nueva ley no fueron todos instituidos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos que siete, es decir: el bautismo, la confirmación, la comunión, la penitencia, la extrema unción, la ordenación y el

Esto se hizo como reacción a la reforma protestante, porque la mayoría de sus líderes sostuvieron que los sacramentos solamente eran dos: el bautismo y la Comunión. Por algún tiempo, Lutero consideró la posibilidad de incluir la penitencia como un tercer sacramento, pero finalmente la rechazó porque restaba importancia al bautismo. Calvino, que enfatizó el papel del ministro como maestro, consideró la posibilidad de incluir a la ordenación entre los sacramentos, pero también la rechazó porque, según él, un sacramento debía estar a disposición de toda la iglesia. Algunos de los anabaptistas añadieron el lavado de pies como un tercer sacramento instituido por Jesús. Al declarar que había dos sacramentos principales (el bautismo y la eucaristía), y otros cinco ritos que también tenían carácter sacramental, la Iglesia de Inglaterra tomó una posición intermedia entre los reformadores del continente y el catolicismo romano.

Dada la controversia en cuanto al número de los sacramentos, en el resto del presente capítulo centraremos nuestra atención sobre los dos en que todos están de acuerdo: el bautismo y la Comunión. Luego veremos cómo se fue desarrollando el asunto de la penitencia, puesto que es crucial para entender los debates que se dieron durante la Reforma respecto a la salvación (un asunto del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo).

El bautismo

La iglesia practicó el bautismo desde sus inicios. Aunque no es exactamente claro lo que el bautismo significaba para los primeros cristianos, de lo que no hay duda es que se le consideró un rito poderoso. A principios del segundo siglo, Ignacio de Antioquía declaró que Jesús fue bautizado para «que el agua fuese purificada por su pasión»⁷. Por la misma época, o quizá antes, la *Didajé* da las siguientes instrucciones para administrarlo:

En lo que se refiere al bautismo, bautizad de la siguiente manera: Habiendo dicho todas estas cosas [la enseñanza de la fe], bautiza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, en agua viva [es decir, agua que esté corriendo]. Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua. Si no lo puedes hacer con agua fría, hazlo con agua tibia. Si no

tienes ni la una ni la otra, derrama agua sobre la cabeza tres veces, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo⁸.

Esto demuestra que existía una gran flexibilidad en la administración del bautismo. Por lo tanto, cualquier descripción que encontremos en la iglesia antigua sobre el bautismo, debe ser considerada como ejemplo de lo que se hacía, y no como la descripción de una práctica normativa y universal. A mediados del segundo siglo, sin embargo, comenzaron a aparecer algunas prácticas comunes. Por lo tanto, es posible reconstruir el proceso que se desarrollaba para administrar el bautismo, al menos para ese tiempo.

En la iglesia antigua, lo más importante es darnos cuenta de que el bautismo no solamente consistía en el mero rito de pasar por las aguas, sino más bien que era un proceso largo para el que la gente se preparaba por años—por lo general tres—e incluso continuaba después de la administración del rito. Luego de que un padrino presentaba a una persona como candidata para el bautismo, y de que había recibido instrucción tanto moral como doctrinal por varios años, la persona que se iba a bautizar pasaba por un período más intenso de preparación especial. Durante ese tiempo se le enseñaba el Credo (que al parecer variaba de comunidad en comunidad, aunque contenía los mismos puntos principales), la oración del Señor y todo lo que se refería a la Comunión (y donde nunca antes se le había admitido). Dado que el bautismo normalmente se efectuaba el día de Resurrección, ese período de preparación intensa (donde también la congregación se preparaba para renovar sus propios votos bautismales), es el origen de la cuaresma. La víspera de la Resurrección, quienes iban a ser bautizados se reunían en donde se llevaría a cabo el rito, que al principio fue un río, pero más tarde un pequeño estanque construido especialmente para ese propósito. Allí se les bautizaba desnudos, primero a los niños (ya para esa fecha los niños recibían el bautismo) y luego los adultos, los hombres y mujeres por separado. Si un niño era demasiado joven para responder a las preguntas que se le hacían, la familia podía hacerlo en su nombre. Antes de ser bautizada, la persona normalmente tenía que renunciar tres veces al diablo y todas sus obras y mirando hacia al occidente, por donde se pone el sol. Después se volvía hacia el oriente, por donde nacía el día, y declaraba su fe en Jesucristo (el Sol de justicia), y recitaba palabras semejantes a nuestro actual Credo de los Apóstoles. Por lo general, el bautismo consistía en entrar al agua, arrodillarse en ella y que

se derramara agua tres veces sobre la cabeza en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Al salir del agua, se realizaban otros actos simbólicos, por ejemplo, se cubría a la persona con vestiduras blancas como señal de una vida nueva, se le ungía con aceite como señal de que pertenecía a un nuevo Maestro y como miembro del sacerdocio real que era el pueblo de Dios, se le entregaba una vela encendida y algunas otros actos similares. Ya después se unían al resto de la congregación para el culto de Resurrección y participaban en la Comunión por primera vez, donde, además del cáliz con vino, también se les daba uno con agua que simbolizaba el lavado interno, y otro con leche y miel celebrando su entrada a la tierra prometida.

Aunque se podría decir mucho acerca de las variaciones y desarrollo posterior del rito bautismal, lo más importante es que, primero, se trataba de un rito comunitario. Es decir, el bautismo se administraba en el contexto del culto de la congregación. A pesar de que se efectuara en otro sitio porque se requería agua y porque las personas se bautizaban desnudas, toda la congregación se reunía, oraba por quienes se estaban bautizando y el rito terminaba con la celebración unida de la Comunión. En segundo lugar, el bautismo involucraba mucho más que el puro rito con agua. Era un proceso que comenzaba varios años antes de la administración del rito y que, precisamente porque era un acto para unirse al pueblo de Dios, continuaba durante toda la vida.

En cuanto al sentido del bautismo, la iglesia antigua lo vio como un rito multifacético y cuyos muchos significados se enriquecían y clarificaban mutuamente. Por ejemplo, era un acto donde se injertaba a un nuevo miembro en el cuerpo de Cristo. Puesto que se utilizaba agua, con frecuencia se le vio como un acto de limpieza del pecado. En muchos casos, incluso la forma de la pila bautismal era significativa. Por ejemplo, una pila redonda o en forma de pera—semejante a una matriz—recordaba a los creyentes que, así como toda la gente nacía de las aguas de la matriz, los cristianos nacían de nuevo a través de las aguas del bautismo. Una pila bautismal en forma de ataúd, simbolizaba morir y resucitar con Cristo. Una pila octagonal anunciaba que, con la resurrección de Jesús, había comenzado una nueva creación (un nuevo día que iba más allá de los siete de la vieja creación) y que los bautizados ahora eran parte de esa nueva creación.

Sin embargo, con el correr del tiempo se fue perdiendo esa visión polifacética del sentido del bautismo. Cada vez más, el bautismo comenzó a verse como el

acto de lavamiento de los pecados pasados. Así que el bautismo de adultos y de infantes cambió. Con frecuencia los adultos pospusieron su bautismo tanto como les fue posible (a veces hasta que estaban a punto de morir), para asegurarse de que estarían limpios de pecado al morir. En cuanto a los niños, ya no se les bautizaba porque fuesen hijos de la promesa, sino a causa del pecado original que se debía lavar mediante el bautismo. Dado que el índice de mortalidad infantil era muy alto, la práctica más segura—y después la más común—era bautizar a los infantes tan pronto como fuera posible, porque así se aseguraba su entrada al cielo. En ocasiones, cuando un niño estaba en serio peligro de morir antes de nacer, ¡hasta se le bautizaba dentro del vientre de la madre!

Puesto que los sacramentos funcionaban *ex opere operato*, el bautismo se convirtió en un asunto mecánico, casi mágico. La acción de verter agua, junto con la pronunciación de una fórmula fija, le daba su poder al sacramento. Se mencionaba muy poco al Espíritu Santo durante el proceso. Cuando se hacía, el Espíritu parecía estar controlado por las palabras y acciones de quien estaba administrando el sacramento.

Como un acto de lavamiento, el bautismo dejó de ser un acto comunitario y de la congregación, y se convirtió en algo relativamente privado que se podía administrar aparte del culto de la congregación; o, como hasta el día de hoy se practica en muchas iglesias protestantes, el bautismo es una especie de paréntesis durante y sin relación con el culto. En algunos casos, la relación entre el bautismo y el día de Resurrección se mantuvo, porque el agua que se bendecía en el culto de Resurrección era «agua bendita» que se empleaba para los bautismos durante el resto del año. Pero esto llevó a supersticiones respecto al poder de esa agua, que fue usada para sanar a los enfermos, ¡y hasta para mejorar recetas de cocina! Por varias razones, el ungimiento con aceite se separó del bautismo y esto dio origen a la práctica de la confirmación.

Sin embargo, la consecuencia más profunda en esta reducción y cambio en el sentido del bautismo fue que los pecados cometidos después del bautismo se convirtieron en un grave problema pastoral. Si el bautismo limpiaba todos los pecados pasados, ¿qué se podía hacer respecto a los pecados cometidos después del bautismo? Esto dio origen al sistema penitencial, que vamos a tratar al examinar el sacramento de la Comunión.

Los reformadores—en particular Lutero y Calvino—insistieron en que el

bautismo se restaurara como un acto que pertenecía a la congregación. Lutero no solamente consideró el valor del bautismo como el principio de la vida cristiana, sino como el continuo fundamento para esa vida. Por ello, cuando se sentía gravemente tentado o angustiado, se recordaba a sí mismo: «¡Estoy bautizado!» Calvinó recuperó la noción del bautismo como un acto de estar «injertado en Cristo»⁹ y, al igual que Lutero, afirmó su valor para la vida total:

Pero debemos percatarnos de que en cualquier tiempo en que seamos bautizados, ahora estamos de una vez y para siempre lavados y purgados para toda nuestra vida. Por ello, tan frecuentemente como caigamos, debemos recordar el momento de nuestro bautismo y fortalecer nuestra mente con él, de tal manera que siempre estemos seguros y confiados del perdón de los pecados¹⁰.

Tanto Lutero como Calvinó continuaron la práctica de bautizar infantes. Otros reformadores, sin embargo, insistieron en la necesidad de tener una fe personal antes de ser bautizado. Esto dio origen al movimiento anabaptista que, al principio, no estaba interesado en el bautismo por inmersión, sino más bien en el bautismo de creyentes. Más tarde, fueron los bautistas quienes consideraron la fe personal como un requisito para poder recibir el bautismo, y también insistieron—como la mayoría de los anabaptistas lo hicieron en ese entonces—en que el bautismo debía ser por inmersión. Sin embargo, y con frecuencia, el énfasis sobre el bautismo iba unido a la perspectiva—apoyada por una mezcla de racionalismo e individualismo—de que no había poder alguno en el bautismo mismo, que principalmente era una acción de testimonio delante de la congregación y ante el mundo.

Más recientemente, entre los protestantes se ha discutido mucho la práctica común de bautizar infantes. Una práctica que refleja un tiempo en que ser miembro de la iglesia prácticamente era lo mismo que ser miembro la sociedad civil. Conforme el cristianismo ha ido creciendo en nuevas tierras, y su influencia se ha debilitado en áreas tradicionalmente cristianas, la conversión y bautismo de adultos se ha hecho más común, incluso en las tradiciones que siguen bautizando infantes. A pesar de ello, la mayoría de las tradiciones cristianas no rebautizan a los adultos que fueron bautizados de infantes.

La Comunión

La historia de la Comunión es tan antigua como la del bautismo. Y es que la misma iglesia que bautizaba a sus primeros convertidos también se reunía regularmente el primer día de la semana para compartir el pan celebrando la resurrección de su Señor y en anticipación de su regreso y reinado. Por eso, y al tratar sobre la Comunión, es importante recordar que por muchos siglos la eucaristía fue la forma más común de culto cristiano. Así pues, cuando los antiguos escritores cristianos se referían a ella, no necesariamente estaban centrando su atención—como tendemos a hacerlo nosotros hoy—en el pan y el vino, sino en el culto mismo. Por ejemplo, cuando a principios del segundo siglo, Ignacio de Antioquía le recomendó a los efesios que fueran «diligentes reuniéndose más frecuentemente para celebrar la eucaristía de Dios y para darle gracias a Dios»¹¹, no solamente los estaba exhortando a compartir el pan y el vino, sino también a reunirse para la adoración, «porque cuando se reúnen a menudo como uno, las fortalezas de Satanás son derrumbadas»¹².

Al principio, ese culto de adoración consistía en una comida, aunque el pan y el vino tenían un significado especial. En algún tiempo, tal vez para evitar el tipo de abuso al que Pablo se refiere en 1 Corintios, o también por la presión del mayor número de creyentes, el espacio limitado y el peligro de la persecución, la comida se redujo a sus dos componentes centrales: el pan y el vino. La celebración eucarística era precedida por la lectura y exposición de las Escrituras (el «servicio de la Palabra») y una vez terminada, quienes todavía no habían sido bautizados eran despedidos. Luego se hacían las oraciones del pueblo, porque la comunidad de los bautizados se veía a sí misma como un pueblo sacerdotal, y una de sus tareas era orar por el mundo (¡incluso por los emperadores que los perseguían!). Esto servía como punto de apertura para la celebración eucarística o el «servicio de la mesa».

En cuanto a la eficacia de la eucaristía existe cierta unanimidad entre los más antiguos escritores cristianos. Apartarse de la eucaristía era apartarse de Dios. La eucaristía era el vínculo de unidad por el cual los cristianos resistían y derrotaban a Satanás. De acuerdo con Ignacio, los creyentes debían evitar el cisma obedeciendo al obispo y sus presbíteros, pero también «compartiendo un solo pan, que es la medicina para la inmortalidad, el antídoto contra la muerte y alimento para vivir en Jesucristo por siempre»¹³. Claramente, para estos

antiguos cristianos, la Comunión era mucho más que un símbolo o un mero recordatorio de la pasión de Cristo. Era una celebración de la pasión y resurrección, es cierto, pero también era un recordatorio y anticipo del banquete final en el reino de Dios.

Aunque entre los historiadores existe poco desacuerdo sobre esto último, la divergencia es grande sobre el momento en que la presencia física de Jesús en el pan y en el vino se convirtió en el centro de la eucaristía. Algunos citan pasajes en los que se dice que «el cuerpo de Cristo» presente en la eucaristía se refiere claramente a la iglesia reunida. Otros citan pasajes donde se declara que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Jesús. Ignacio nos dice que «la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la misma carne que fue resucitada por el amor del Padre»¹⁴. Quizá todo lo que honestamente se pueda decir es que, durante los primeros siglos los cristianos estuvieron convencidos de la eficacia de la eucaristía, pero que en realidad no hubo discusión sobre cómo Cristo estaba presente en ella, ni cómo esa presencia obraba para la salvación. Preguntar más allá de esto, sería proyectar cuestiones posteriores en la iglesia primitiva y tratar de buscar respuestas a preguntas que ella nunca se hizo.

Sin embargo, el énfasis muy pronto se desplazó a la presencia de Cristo *en* el pan y el vino. En el siglo cuarto, por ejemplo, Ambrosio creyó que su hermano Sático se había salvado de un naufragio porque llevaba un pedazo de pan consagrado atado al cuello. Un poco después, Agustín escribió sobre la eucaristía de tal manera que, en algunas ocasiones la hace aparecer como un recordatorio simbólico y comunitario de la muerte y resurrección de Cristo, mientras que en otras usa términos que parecen apoyar la transformación física del pan en el cuerpo de Cristo.

Muy pronto dominó esta última perspectiva. Conforme la inmensa mayoría de la población se hizo cristiana, la reunión de la comunidad comenzó a perder importancia. Es decir, la iglesia ya no fue una comunidad particular y diferente que se reunía en torno a la mesa; y la Comunión se convirtió en una ocasión durante la cual el creyente individual era nutrido por el cuerpo y la sangre de Jesús al comer el pan y beber el vino.

Para el siglo noveno, tanto en las mentes de los teólogos como de los creyentes, la comunidad que se reunía para celebrar la eucaristía prácticamente había desaparecido. En ese tiempo, un monje llamado Pascasio Radberto

escribió un tratado titulado *Sobre el cuerpo y la sangre del Señor*, donde decía que en la celebración eucarística el pan y el vino consagrados dejaban de serlo y se convertían en el cuerpo y sangre de Jesús, en el mismo cuerpo que nació de María, que fue crucificado y se levantó de entre los muertos. Este tratado suscitó mucha discusión sobre el asunto, y varios eruditos refutaron las aseveraciones de Radberto. Sin embargo, parece ser que para ese entonces lo escrito por Radberto ya se había convertido en la creencia de la mayoría de los fieles, y para fines de ese siglo la gente comenzó a declarar que lo que ocurría en la consagración de los elementos era un cambio en la «substancia» del pan y del vino.

A mediados del siglo once, la controversia volvió a surgir, pero esta vez en torno a las enseñanzas de Berengario de Tours, quien declaró que el pan y el vino seguían siendo pan y vino, y que el cuerpo de Cristo, que estaba en el cielo, no podía estar presente en diferentes altares al mismo tiempo. Aunque Berengario fue rápidamente condenado, la controversia duró por mucho tiempo hasta que el Cuarto Concilio Laterano (1215) promulgó la doctrina de la *transubstanciación*, que está basada en la distinción filosófica que se hace entre la *substancia* y sus *accidentes*. Los accidentes de un ente son características como su apariencia física, su sabor, su peso, forma, y otras. La substancia es la realidad que se encuentra detrás de los accidentes y a la cual estos se adhieren. Así pues, de acuerdo con la doctrina de la transubstanciación, una vez que se hace la consagración eucarística la substancia del pan y la del vino dejan de existir, y ahora su lugar lo ocupan el cuerpo y la sangre de Cristo, aunque los accidentes del pan y del vino permanezcan sin cambiar.

Esta doctrina fue poco desafiada hasta el tiempo de la Reforma. Lutero sostuvo que el pan y el vino seguían siendo pan y vino, pero que también se habían convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta propuesta recibió el nombre de *consustanciación*. Lutero no usó ese término, porque creía que, en ese contexto, la noción de substancia era un ejemplo de la esclavitud de la teología a la metafísica aristotélica. De acuerdo con Lutero, y después de la resurrección, el cuerpo físico de Cristo goza de ubicuidad (es decir, la capacidad de estar en diferentes lugares al mismo tiempo). Eso hacía posible que el cuerpo de Cristo pudiera estar tanto en el cielo como en una multitud de diferentes celebraciones eucarísticas.

Este fue el principal asunto de divergencia entre Lutero y Zwinglio, porque este insistió en que la presencia de Cristo en la eucaristía era simbólica: un

recordatorio de la muerte y resurrección de Jesucristo por nosotros. Sobre este punto, la mayoría de los anabaptistas estuvieron de acuerdo con Zwinglio más que con Lutero.

En la siguiente generación, Calvino tomó una posición intermedia entre Lutero y Zwinglio, cuando declaró que la presencia de Cristo era real, pero espiritual, en la Comunión. El cuerpo de Cristo estaba en el cielo y no sobre la mesa de la Comunión, pero Cristo en verdad estaba presente, no sólo en nuestras mentes o de manera simbólica. Más bien, debido a la virtud del Espíritu Santo era como si la comunidad que adora fuera llevada al cielo y donde se le daba un anticipo del banquete celestial en presencia de Jesús. Una propuesta que los teólogos llaman «virtualismo». Calvino la expresa de la siguiente manera:

Pero están muy equivocados quienes piensan que no hay presencia de la carne en la Cena a menos que esté en el pan. Porque así no dejan nada a la obra secreta del Espíritu, que nos une a Cristo. Para ellos, Cristo no parece estar presente a menos que descienda hasta nosotros. ¡Cómo si él no nos elevara hacia él, no pudiéramos gozar igualmente de su presencia! La cuestión entonces tiene que ver sólo con la manera [de la presencia de Cristo], puesto que ellos colocan a Cristo en el pan, mientras que nosotros no pensamos que sea lícito bajarlo del cielo¹⁵.

Dada la gran diferencia de opiniones entre Zwinglio y Calvino respecto a esta cuestión, dentro de la tradición reformada algunos siguen una posición o la otra hasta el día de hoy. Por lo general, los luteranos han considerado como una señal distintiva de su tradición la presencia física de Cristo en la Comunión y que el pan sigue siendo pan; los católico-romanos han insistido en la transubstanciación, y muchos protestantes ven a la Comunión meramente como un símbolo de la presencia de Cristo. En tiempos recientes, sin embargo, y conforme el énfasis ha ido cambiando y ha regresado del pan y el vino a la comunidad que participa de ellos en la presencia del Señor resucitado, estas diversas tradiciones han comenzado a acercarse; una comunidad que en sí misma es el cuerpo de Cristo.

La penitencia

La penitencia se desarrolló por el hecho obvio de que los creyentes bautizados seguían pecando. Esto era de esperarse, y por esa razón los servicios de la iglesia siempre han incluido oraciones de confesión a través de las cuales los presentes confiesan sus pecados a Dios, piden perdón y buscan enmendar su vida. Pero ¿qué de esas personas que habían cometido pecados tan graves que su participación en la comunidad parecía ser una negación de que esa comunidad en realidad fuera «el pueblo santo de Dios»? Al parecer, en la iglesia antigua hubo tres pecados que se consideraron particularmente graves. Primero, el homicidio, que incluía tanto el asesinato como darle muerte a otra persona en el campo de batalla o por orden del estado; segundo, la fornicación, que era cualquier actividad sexual fuera del matrimonio; y tercero, la apostasía, que consistía en negar a Cristo, lo cual sucedió frecuentemente en tiempos de persecución. Al parecer, cualquiera de estos tres pecados requería un largo proceso de confesión y penitencia antes de que la persona pudiera ser readmitida a la comunión de la iglesia.

Estos actos de penitencia eran públicos, aunque la confesión del pecado mismo con frecuencia se hacía en privado. Según Hermas, un escritor cristiano del segundo siglo, esa penitencia—que normalmente tomaría años y posiblemente toda la vida—solamente se podía hacer una vez. Después de eso, la única esperanza del pecador consistía en ser salvado por el bautismo de sangre en el martirio. A pesar de eso, hubo cristianos que pensaron que la readmisión de esas personas era un permiso para la relajación moral, y esto llevó a varios cismas durante el segundo y tercer siglos. Para el siglo cuarto, sin embargo, ya se había llegado al consenso de que no había un pecado completamente imperdonable. Así pues, el Concilio de Nicea (325) estableció una serie de reglas y directrices para la readmisión en la iglesia de quienes habían sido culpables de apostasía durante las recientes persecuciones. Pero, incluso en ese entonces, las sanciones por el pecado no fueron pequeñas. Por ejemplo, en el siglo tercero el Sínodo de Elvira prescribió todo un año de penitencia pública para quien hubiera jugado a los dados. En Francia, durante el siglo sexto, se acostumbraba a usar la vida monástica como un castigo por el pecado, y en ocasiones se forzó a los pecadores a vivir en un monasterio por el resto de su vida.

A finales del siglo sexto, el papa Gregorio el Grande (ejerció del 590-604) sistematizó mucho de lo que en ese entonces se pensaba sobre la penitencia y la

restauración de los caídos. Según él, la penitencia requería *contrición, confesión y satisfacción*. Aunque en tiempos anteriores la penitencia que se requería a los creyentes se consideraba como una señal de su arrepentimiento, para el tiempo de Gregorio la satisfacción mediante penitencias se había convertido en una manera de deshacer las consecuencias del pecado mediante buenas obras. Según Gregorio, gracias a la autoridad que Cristo le dio a sus apóstoles, la iglesia tenía el poder para absolver a los pecadores que se arrepentían, confesaban, y hacían satisfacción por sus pecados. La contrición, confesión, satisfacción y absolución han permanecido como los principales elementos de la penitencia a través de los siglos. Para ese entonces la antigua idea de que solamente había una oportunidad para la penitencia—al menos para los pecados más graves—había sido abandonada y sustituida por una práctica que permitía repetidos actos de penitencia. Al parecer, la principal razón para esto fue que, si la penitencia solamente se podía hacer una vez, entonces la gente tendía a esperar lo más posible antes de recurrir a ese remedio (al igual que tiempo antes otros habían pospuesto su bautismo hasta que estaban muriendo).

Este cambio apareció por primera vez en la iglesia celta. Allí se hizo costumbre que los pecadores confesaran sus pecados—tanto los mayores como los menores—en privado, a una persona santa que ellos mismos escogían. Por lo general, los primeros confesores fueron monjes—hombres o mujeres—reconocidos por su santidad y sabiduría. También se hizo costumbre realizar esa confesión tan frecuentemente como fuera necesario. Así, la penitencia—que antes se había limitado a una sola vez en la vida—se hizo repetible, y a tal grado que muchos hicieron uso de ella periódicamente. Además, puesto que los confesores necesitaban algunos lineamientos para establecer la satisfacción necesaria para los pecados individuales, se desarrolló todo un nuevo tipo de literatura. Estos libros fueron conocidos como los «penitenciarios», donde se instruía a los confesores sobre cómo proceder, qué preguntas hacer y qué penas prescribir.

Esto no fue inmediatamente aceptado en el continente europeo, aunque la confesión privada ya se había estado practicando en el sur de Francia por algún tiempo. Cuando se comenzó a introducir, varios sínodos regionales condenaron la repetición de la penitencia. Sin embargo, los misioneros y predicadores ambulantes de origen celta hicieron sentir su influencia en el continente. La repetida práctica de la confesión se hizo normativa, primero en Galia y España, y luego a través de todo el Occidente de habla latina. Esto fue aprobado

oficialmente por el Cuarto Concilio Laterano en el 1215, que declaró que todos deberían hacer uso de este sacramento al menos una vez al año.

A partir de ese entonces, tanto el desarrollo como la corrupción del sistema penitencial parecía lógico e inevitable. Por razones prácticas, el sacerdote declaraba la absolución antes de que el penitente hiciera sus obras de satisfacción. Aunque en teoría se trataba de una absolución condicional (dependía de que el pecador realizara las obras de satisfacción), esto tendió a hacer de la penitencia una acción sacerdotal que dependía de las palabras de absolución dichas por el sacerdote más que de la contrición y satisfacción por parte del penitente. Después surgió el asunto de poder sustituir una forma de satisfacción por otra. Por ejemplo, una persona tenía que hacer un peregrinaje, pero si por alguna razón no le era posible, ¿sería lícito enviar a otra persona en su lugar? ¿Sería lícito pagarle a una persona para que realizara las obras de satisfacción en su lugar? Así pues, a través de un casi imperceptible proceso se llegó a la costumbre de vender indulgencias y, para el tiempo de la Reforma, el abuso ya era escandaloso (con frecuencia asignando a las indulgencias un poder mucho mayor que cualquiera oficialmente aprobado por la iglesia).

Lutero y otros reformadores protestaron, no sólo contra la venta de indulgencias, sino contra todo el sistema penitencial y su fundamento teológico. La idea misma de que uno podía ofrecer a Dios una «satisfacción» o pago por los propios pecados, se oponía completamente a la perspectiva de Lutero sobre la justificación por la gracia (que trataremos más adelante). Además, pensar que los pecados cometidos después del bautismo requerían un tratamiento especial, era decir que el bautismo era un rito singular y pasajero que ocurría al principio de la vida cristiana, pero no era—de acuerdo con Lutero—el fundamento para toda esa vida. Lutero insistió en que el bautismo no solamente era válido para los pecados cometidos antes de recibirlo, sino para toda la vida; es decir, para cualquier ocasión en que la fe renovara su confianza en la promesa que Dios había sellado en el bautismo. Así pues, el sistema penitencial, sus presuposiciones teológicas y su perspectiva implícita sobre cómo se obtenía la salvación, fueron los puntos críticos en la discusión entre Lutero—y con todos los reformadores protestantes—y el catolicismo romano tradicional. Esto lo veremos en el próximo capítulo.

Pertinencia contemporánea

Puesto que hay mucha diferencia entre los cristianos sobre los sacramentos, cabe preguntarse si habrá algo en todo esto que pueda servir de lección para toda la iglesia. ¿Habrá algunos «límites» que nos hayan legado todas esas controversias pasadas y presentes? Aunque no haya «límites» aparte de los trazados por cada denominación o tradición cristiana (es decir, las enseñanzas específicas de cada una de ellas sobre los sacramentos), por lo menos existen algunas lecciones y advertencias que podemos aprender al estudiar estos largos debates sobre los sacramentos.

En primer lugar, como lo señalaron Agustín, Hugo de San Víctor y muchos otros, los sacramentos son realidades materiales y visibles. La centralidad de los sacramentos en el culto y la tradición cristiana, nos sirve como recordatorio de que nuestro Dios es creador de todo cuanto existe: en el cielo y en la tierra, de lo visible y lo invisible. Por lo tanto, nuestra adoración a Dios no puede excluir los medios visibles, materiales o terrenales. Por ejemplo, el agua del bautismo es el agua de la creación.

En segundo lugar, la Comunión nos hace dar un paso más adelante, al recordarnos que nuestro Dios no solamente es el Dios de la creación, sino también el Dios de la obra o trabajo humano, el Dios de la historia. El pan y el vino son productos de la tierra; pero también son producto del trabajo e ingenio humano. Son señales de la responsabilidad de los humanos como colaboradores de Dios y como mayordomos de la creación de Dios.

En tercer lugar, debemos recordar la conexión entre la Palabra y el Sacramento, que es parte de toda teología sacramental, y que los reformadores enfatizaron y ahora otras tradiciones cristianas—Católica Romana y Ortodoxa Oriental—están retomando. Si los sacramentos tienen poder, tienen poder por el Verbo (Palabra) que era desde el principio, por quien todas las cosas fueron hechas, y que ahora es proclamado a través de las palabras humanas de la predicación y la acción humana de los sacramentos. Al mismo tiempo, muchos protestantes están redescubriendo la importancia de los sacramentos para entender y apropiarse de la Palabra.

En cuarto lugar, sin importar qué tanto difiramos en nuestra interpretación sobre su eficacia, al menos debemos estar de acuerdo en que los sacramentos son mucho más que una mera acción humana. Dios está activo y presente en ellos.

Los sacramentos obran para nuestra salvación, apuntan hacia el destino final de toda la creación. No solamente son ceremonias vacías mediante las que promovemos nuestro compromiso y anunciamos nuestra fe. El Espíritu de Dios que se movía sobre las aguas de la creación, se mueve una vez más sobre las aguas del bautismo.

El quinto punto es el complemento del cuarto: aunque son poderosos, los sacramentos no son mágicos. Su poder sigue siendo el de Dios y no el de nosotros. No es el ministro o celebrante, sino Dios mismo quien nos invita a las aguas del bautismo y a la mesa de la Comunión. Y no es la nuestra, sino la Palabra de Dios la que da al sacramento su poder para sanar, salvar y santificar.

Por último, los sacramentos—como el término griego *mysteria*, lo indica—nunca son completamente claros para nosotros. Sin importar cuál sea nuestra perspectiva teológica, nos acercamos a los sacramentos como Moisés se acercó a la zarza ardiente. En última instancia, todas nuestras explicaciones y teorías solamente son aproximaciones a lo que el Espíritu de Dios está haciendo en y a través de los sacramentos. Hasta podría decirse que el sacramento es un misterio porque es una visible y, sin embargo, misteriosa señal del máximo misterio de Dios, que es el misterio del amor y de la gracia.

Notas

1. *De la catequización de los rudos*, 26. En varias de las obras de San Agustín aparecen frases semejantes, y por tanto frecuentemente se le cita usando palabras algo diferentes.
2. *De los sacramentos de la fe cristiana*, 1.9.2.
3. *Suma teológica*, Parte III, q. 60, artículo 7.
4. *Institución de la religión cristiana*, 4.14.3.
5. *Ibid.*, 4.14.4. *Ibid.*, p. 1279.
6. *Sesión*, 7, *proemium*.
7. *Epístola a los efesios*, 18.2.
8. *Didajé*, 7.1-3.
9. *Institución de la religión cristiana*, 4.15.1.
10. *Ibid.*, 4.15.3.
11. *Epístola a los efesios*, 13.1.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, 20.2.
14. *Epístola a los esmirniotas*, 7.1.
15. *Institución de la religión cristiana*, 4.17.31.

LA SALVACIÓN



¿Cómo escaparemos nosotros, si descuidamos una salvación tan grande? Hebreos 2:3

El Dios de Israel y del cristianismo es un Dios redentor. Como vimos en los primeros capítulos de este libro, una de las características de la mayor parte de la religiosidad del mundo helenista fue su búsqueda de la salvación. Los sistemas gnósticos prometían la salvación mediante contraseñas y conocimientos secretos. Las religiones de misterio ofrecían la salvación mediante la iniciación. Los filósofos esperaban alcanzarla a través de una contemplación intelectual que los llevara a experiencias extáticas. El cristianismo surgió en medio de esta arena donde todas estas diferentes promesas y medios de salvación competían entre sí.

El efecto de la cultura circundante en la perspectiva cristiana de la salvación

La perspectiva judía y cristiana de la salvación era bastante diferentes a lo que esas otras religiones, escuelas y filosofías buscaban y prometían. Para estos últimos, la salvación consistía en *escapar* de este mundo malo de la materia, de

la esclavitud al cuerpo, de sus dolencias y limitaciones. Por el contrario, tanto los judíos como los cristianos afirmaban que el Dios redentor también era el Dios creador y, por lo tanto, la creación misma era parte del plan redentor de Dios. En la religión judía tradicional, la posibilidad de una vida después de la muerte, al menos era una de las muchas promesas de Dios. En el tiempo de Jesús, una de las principales diferencias entre los principales grupos religiosos fue que los fariseos creían en la resurrección final de los muertos y los saduceos no; que nos muestra que esa idea no era algo fundamental para la fe judía. En el Nuevo Testamento, la *salvación* frecuentemente se refiere a la sanidad del cuerpo, porque en griego se usa la misma palabra para hablar de salud y salvación. De hecho, las famosas palabras de Pedro de que «en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres en que podamos ser salvos» (Hch 4:12), fueron pronunciadas después de un milagro de sanidad, y el debate en ese contexto no era sobre la salvación eterna, sino sobre el poder y autoridad para sanar el cuerpo. Así pues, uno de los principales puntos de desacuerdo sobre la salvación fue que los maestros gnósticos (e incluso Marción), establecieron una discontinuidad entre la creación y la salvación, mientras que los cristianos afirmaban que la salvación era la meta misma de la creación, y que el Dios que había hecho todas las cosas también las traería a su destino final. Para los cristianos, por lo tanto, la salvación es mucho más que la vida después de la muerte: es convertirse en parte de una nueva creación, es el principio de la restauración de una creación que fue corrompida y esclavizada por el pecado.

Sin embargo, fue difícil proclamar este mensaje en una cultura que estaba preocupada por *escapar* (salvarse) del mundo tal como lo estaba la cultura helenista de ese entonces. Todos—los maestros gnósticos, los predicadores marcionitas, quienes promovían las religiones de misterio y los filósofos con inclinaciones religiosas—pensaban en la salvación como la continuación de la vida del alma después de la muerte y, en algunos casos, su regreso a la «plenitud» o al «mundo de las ideas» del cual habían caído.

Sin duda, la continuación de la vida después de la muerte fue parte de la perspectiva cristiana de la salvación, y hubo razones para tratar de igualar esto con las perspectivas generalmente aceptadas sobre el significado de la salvación. Algunos se burlaron de los cristianos porque estos creían que continuarían viviendo después de la muerte, e incluso porque estaban dispuestos a enfrentar la

muerte creyendo que ésta no tenía la última palabra. Los cristianos respondieron a esas burlas señalando que muchas de las figuras más respetadas del mundo grecorromano—incluso algunos de sus mejores filósofos—habían enseñado que el alma continuaba viviendo después de la muerte. Esto resultó ser una valiosa herramienta apologética, porque mostró que el cristianismo no era tan absurdo como sus críticos decían.

Una vez más, sin embargo, se hace necesario recordar que el puente apologético tiene dos direcciones. Es cierto que los cristianos se esforzaron para demostrar que su predicación sobre la vida eterna tenía buenos antecedentes en la cultura helenista, pero lentamente también comenzaron a interpretar su propia fe sobre la manera en que esa cultura entendía la salvación. Es decir, comenzaron a enfatizar la salvación como la continuación de la vida del alma, y descuidaron la visión más completa y bíblica de la salvación como la acción de Dios que lleva a toda la creación a su fin previsto. Lo que comenzó a parecer más importante es lo que sucedería al alma después de la muerte, y lo que se hacía durante esta vida como preparación para la muerte. Esto llegó a tal punto que incluso el cuerpo y su bienestar se consideraron como obstáculos para la salvación, y algunas personas comenzaron a buscar la salvación castigando sus propios cuerpos (una práctica que continuó por siglos).

Otro asunto donde la cultura circundante influyó sobre la enseñanza cristiana fue en la noción de la inmortalidad del alma. Existen abundantes pruebas de que los primeros escritores cristianos no creían que el alma fuera inmortal. Como criatura de Dios, el alma era mortal y continuaba existiendo solamente por el poder sustentador de Dios; de hecho, Dios le podía conceder inmortalidad al alma, y los cristianos claramente afirmaron que era gracias a ese don de Dios que el alma continuaba viviendo después de la muerte física. Las almas eran mortales por naturaleza y solamente y por la gracia de Dios continuaban viviendo eternamente. Sin embargo, y conforme avanzó el tiempo, los cristianos comenzaron a hablar de la inmortalidad del alma como si ésa fuera su naturaleza, y de la salvación como la necesidad de asegurarse de que el alma inmortal pudiera vivir en el cielo para siempre. La noción más amplia, de una salvación que incluía a toda la creación, paulatinamente se fue abandonando.

Este proceso se aceleró por la conversión de Constantino y el resultante imperio cristiano. La noción de la llegada del reino de Dios—de un reino que no era puramente espiritual, sino que tenía que ver con toda la creación—tenía

obvios tonos subversivos. Si colocáramos nuestra esperanza en la llegada de ese reino, ¿qué habría sobre el presente? ¿Acaso no se estaba haciendo la voluntad de Dios? ¿Por qué necesitaríamos otro reino? ¿Acaso la sociedad no era lo que debería ser? ¿Acaso el emperador no era el gobernante verdadero? El resultado fue que todo esto intensificó la tendencia previa para reducir la salvación y la esperanza cristiana a asuntos meramente espirituales. Ahora miles de personas venían para ser bautizadas, no para convertirse en parte de la nueva creación, sino como una manera para llegar al cielo; y, por supuesto, también para unirse a la religión de los poderosos emperadores. Aunque todavía se hablaba de la resurrección del cuerpo y de la llegada del reino de Dios, esto quedó eclipsado por las discusiones sobre cómo asegurarse de que el alma fuera al cielo a la hora de la muerte.

Un proceso paralelo, particularmente en el Occidente, fue la creciente idea de que la entrada al cielo se determinaba por la conducta de la persona durante su vida en la tierra. La iglesia siempre había dicho que la conducta era importante, y que los salvos debían vivir de acuerdo con ello; además, había una larga tradición en la Biblia—tanto en el Antiguo y como el Nuevo Testamento—de que Dios premiaba las buenas acciones y castigaba las malas; pero también existía el sentido de que la salvación era un don gratuito de Dios y no algo que el pueblo de Dios se podía ganar. Dios escogió al pueblo de Israel porque lo amó, y no porque Israel hubiera hecho algo para merecerlo. Pablo dejó claro que esto mismo aplicaba para los cristianos. En la Biblia esos dos temas siempre se mantienen en tensión: un Dios que premia y castiga, y un Dios que da generosamente. Sin embargo, conforme la iglesia se fue abriendo camino en el mundo helenista, esto último se fue descuidado, así que la predicación y la enseñanza cristiana principalmente se concentraron en la necesidad de hacer las obras que Dios premiaría con la vida eterna.

El conflicto entre Agustín y Pelagio (ver [capítulo 5](#)) tuvo que ver con las diferentes perspectivas sobre cómo obtener la salvación. Por un lado, Pelagio quiso conservar el libre albedrío humano, porque solamente al ejercer esa libertad la gente podía hacer méritos y, así, obtener la salvación. Por otro lado, Agustín insistió en la prioridad de la gracia, y al hacerlo así estaba buscando proclamar el principio de que es Dios quien salva y que lo hace por amor, y no porque tuviera alguna deuda con nosotros por nuestras buenas obras.

La salvación como recompensa por las buenas obras

Sin embargo, incluso Agustín ya había sucumbido a la noción de que la salvación se obtenía como premio por haber hecho el bien. Aunque los protestantes han reclamado a Agustín como uno de sus precursores, debido a su insistencia en la prioridad de la gracia, los católicos romanos repetidamente han señalado que Agustín en realidad enseña que la gracia capacita al creyente para hacer obras que son agradables a Dios y, por lo tanto, para alcanzar la salvación.

Después de Agustín, y conforme la gracia se convirtió cada vez más en un don que se otorgaba casi mecánicamente en el bautismo, el resultado fue que la salvación se convirtió en la recompensa que Dios daba por las buenas obras realizadas. En una sociedad cristiana, prácticamente todas las personas eran bautizadas poco después de nacer. Esto, supuestamente implicaba que todos tenían la gracia y el poder para llevar a cabo obras dignas de la vida eterna; pero si no lo hacían, o si pecaban, entonces era necesario encontrar formas de inclinar la balanza a favor del pecador. Fue por esto que el sistema penitencial (bosquejado en el [capítulo 8](#)) llegó a ser tan importante durante toda la Edad Media. Si la salvación se obtenía por los méritos, y uno había pecado, el sistema penitencial proveía la oportunidad para deshacer las consecuencias del pecado.

Esto llevó a un entendimiento muy bien pensado sobre el camino a la salvación. Tal como lo enseñaba la doctrina del pecado original, todos nacíamos en pecado. Pero había un remedio disponible en el bautismo, porque cuando un niño era bautizado el castigo por el pecado original—y por todos los pecados previos—era borrado. Recordemos que, durante ese tiempo, el bautismo principalmente se vio como una limpieza del pecado. Si un niño tenía la mala fortuna de morir antes de ser bautizado, entonces estaba destinado a una existencia eterna en el *limbo* (que no era un lugar de castigo, sino un lugar intermedio donde se vivía una existencia sombría que no incluía el gozo del cielo). Pero si era bautizado, y debido a la misma gracia del bautismo, entonces tenía el poder para hacer buenas obras. Si—como sucede con frecuencia—los bautizados pecaban, podían acudir al sacramento de la penitencia que, después de la confesión, les permitía hacer «satisfacción» (pago) por sus pecados y recibir la absolución de parte del sacerdote. Además del sacramento de la penitencia, había otras maneras de obtener méritos para el perdón de los

pecados; uno de ellos era la eucaristía, o la misa (que durante la Edad Media se comenzó a entender como una repetición no sangrienta del sacrificio de Cristo). Quienes asistían a la misa—aunque no participaran de la Comunión—recibían méritos que se podían aplicar a su propia salvación o para la de otras personas. Con el tiempo, surgió la práctica de tener un capellán que se dedicara a celebrar misas privadas para quienes los empleaban. Esto permitía a los ricos seguir con sus ocupaciones sin tener que preocuparse mucho por sus propias buenas obras, o la necesidad personal de ofrecer una satisfacción por sus pecados.

Dentro de este sistema inmediatamente surgió la pregunta, ¿qué sucedía con quienes morían antes de haber hecho una satisfacción completa por sus pecados? De igual manera que había un limbo para los infantes que morían sin ser bautizados, también existía el *purgatorio* para quienes morían mientras todavía no realizaban una satisfacción completa por todos sus pecados. Algunos de los primeros escritores cristianos—incluyendo a Cipriano en el siglo tercero y Agustín en el quinto—habían sugerido la posibilidad de que un lugar así existiera. A principios del siglo séptimo, en tiempos de Gregorio el Grande, la existencia del purgatorio ya era una cuestión generalmente aceptada y parte fundamental de la cosmovisión medieval. Es decir, quienes morían en pecado mortal, y estaban destinados al infierno, no iban al purgatorio; pero quienes iban al purgatorio, estaban finalmente destinados a ir al cielo, pero como todavía no estaban listos para él, primero tenían que *purgar* sus pecados (de ahí viene la palabra «purgatorio»). En la teología medieval, esto se expresó haciendo la distinción entre el tiempo y la eternidad. El cielo y el infierno eran eternos, y las almas permanecerían ahí eternamente. Por otro lado, el purgatorio era temporal, y las almas que se encontraran ahí finalmente serían llevadas al cielo.

Por otro lado, quienes quedaban vivos podían ganar méritos para quienes estaban en el purgatorio. Esto se lograba celebrando misas en beneficio de los difuntos. En esos casos, los méritos añadidos a las misas se le acreditaban a los muertos en el purgatorio y así se aceleraba su llegada al cielo. Por ejemplo, Gregorio el Grande cuenta la historia de un monje que se apareció en visión a sus hermanos monjes para decirles que, gracias a las misas que habían dicho por él, ahora ya se encontraba en el cielo. Otra manera de ganar méritos para quienes estaban en el purgatorio, era comprar indulgencias en su nombre. Las indulgencias, que originalmente eran para quienes las recibían—por ir a una cruzada en la Tierra Santa, etc.—poco a poco se fueron haciendo transferibles a

los seres amados que esperaban su liberación del purgatorio.

Todo esto se justificaba sobre la base del «tesoro de méritos» que administraba la jerarquía de la iglesia. El «tesoro de méritos» decía que algunos santos habían realizado más obras de las requeridas para su propia salvación; es decir «obras de supererogación». Así que esos méritos fueron almacenados por la iglesia y, según fuera necesario, se podían aplicar a quienes realizaran acciones que las merecieran; en particular, a quienes compraban indulgencias. Además, no había razón para temer que ese tesoro se pudiera agotar, porque ese tesoro también incluía los méritos infinitos que Cristo obtuvo en la cruz.

La salvación por la fe

Lutero se crió dentro de ese sistema, y fue a través de él que se dedicó a buscar la salvación. Con el tiempo, fue en contra de ese sistema—y sus presuposiciones teológicas fundamentales—que levantó su voz y originó la Reforma Protestante.

Aunque el motivo original que lo impulsó a la vida monástica fue una promesa hecha por el pánico que le provocó estar en medio de una tormenta eléctrica, con el tiempo Lutero vio su vida monástica como una manera para obtener su propia salvación. Así que se dedicó a ello con ahínco, siguió estrictamente todo lo que se requería de los miembros de su orden (la de San Agustín) y usó todo el sistema penitencial que la iglesia ofrecía como medio para la salvación. Su lucha fue larga e intensa; y no porque fuera un pecador empedernido, sino porque estaba profundamente consciente de su propio pecado y de las consecuencias que éste le acarreaba. Lutero creía en la doctrina que era popular en su tiempo: que confesando los pecados, ofreciendo satisfacción por ellos y recibiendo la absolución oficial de la iglesia, se podía evitar el castigo eterno. Con profunda devoción enlistaba sus pecados y los confesaba tan frecuentemente como podía. A pesar de ello, pronto descubrió que sin importar cuánto intentara recordar todos sus pecados, siempre había algunos que se le olvidaban y que solamente recordaba después de su acto de confesión.

Consciente de esa agonía, su confesor le dijo a Lutero que solamente era necesario confesar los pecados más serios y los que pesaran profundamente sobre su conciencia. Lutero respondió que todos sus pecados eran serios, y que todos

pesaban sobre su conciencia. Su confesor entonces le recomendó que leyera las obras de los místicos, que en ese entonces tenían gran prestigio en Alemania. Lutero lo hizo, y por algún tiempo encontró alivio. Sin embargo, luego llegó a la conclusión de que eso también era pecado, porque lo colocaba a él, y no a Dios, como el centro de su devoción. Entonces se le ordenó que se especializara en estudios bíblicos para que pudiera enseñar en la recién fundada Universidad de Wittenberg, pero aparentemente también se le mandó para que esos estudios lo ayudaran a liberarse de ese riguroso auto-examen y auto-condenación que no le permitían estar en paz. Lutero hizo sus estudios, pero la lucha continuó. Llegó a ser profesor de la Escritura en Wittenberg, pero siguió sin encontrar paz. Incluso llegó al punto en que se rebeló contra la idea de que tenía que amar a Dios, y hasta dijo que odiaba a ese demandante soberano que le exigía una absoluta rectitud.

Fue en medio de esas ansiedades que finalmente alcanzó la paz. Aunque es probable que su descubrimiento haya tomado bastante tiempo, Lutero lo describe como resultado de su lucha por entender Romanos 1:17: «pues en el evangelio, la justicia de Dios se revela por fe y para fe». Lutero dice:

Me había cautivado un extraordinario celo por entender a Pablo en la Epístola a los Romanos. Pero hasta ese entonces . . . una sola frase en el [capítulo 1](#): «la justicia de Dios», me lo había impedido. Porque yo odiaba esa palabra, la «justicia» de Dios, que . . . yo había sido enseñado a entender . . . como la justicia por la que Dios es justo y castiga al pecador injusto . . .

Aunque yo vivía como un monje sin reproche, sentía que era un pecador ante Dios . . . no lo amaba, más bien odiaba al Dios justo que castigaba a los pecadores. Y silenciosamente, si no de forma blasfema, y de cierto murmurando mucho, estaba enojado con Dios . . .

. . . Finalmente, por la misericordia de Dios . . . comencé a entender que la justicia de Dios es aquella por la cual el justo vive por un don de Dios, es decir, por la fe . . . Esto me hizo sentir que había nacido de nuevo completamente y que había entrado al mismo paraíso por puertas totalmente abiertas. Ahí se me mostró una perspectiva totalmente nueva de toda la Escritura¹.

Por lo general, esto se conoce como la doctrina de Lutero sobre la «justificación por la fe». Sin embargo, es importante entender que Lutero no quiso decir que un pecador tenía que decidir tener fe para ser justificado. Más bien, esto significaba que Dios era quien declaraba justo al pecador, no porque el

pecador hubiera hecho algo, sino porque Dios es un Dios de gracia. Y es que, en algunos contextos, la misma «fe» se ha convertido en un tipo de nueva obra mediante la cual se espera que los pecadores se justifiquen a sí mismos. Por lo tanto, tal vez sea más adecuado denominarla como la doctrina de la «justificación por la gracia».

Por algún tiempo, Lutero se conformó con compartir su descubrimiento con algunos de sus colegas en Wittenberg. Hasta que una venta excepcional de indulgencias vino a romper la paz. Por varias razones—incluyendo la necesidad de recaudar fondos para completar la construcción de la basílica de San Pedro en Roma—se estaba vendiendo una indulgencia especial en territorios cercanos. Para promover su negocio, los vendedores estaban haciendo declaraciones que exageraban el poder de las indulgencias e iban mucho más allá de lo que la iglesia oficialmente enseñaba acerca de ellas. Lutero se indignó. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que su indignación no solamente se debía a las exageraciones de estos vendedores en particular, sino a la idea misma de las indulgencias y la teología que había detrás de ellas. A pesar de ello, Lutero no estaba listo para comenzar una revuelta, así que sencillamente ofreció una serie de 95 tesis que se debían discutir dentro de los confines académicos de la Universidad de Wittenberg.

Cuando otras personas se dieron cuenta de las tremendas consecuencias de las tesis que Lutero proponía, las tradujeron del latín al alemán, las imprimieron y las hicieron circular. El resultado fue que, inesperadamente, Lutero se encontró al frente de una vasta reforma de la iglesia que verdaderamente él nunca se había propuesto.

Lo que Lutero hizo—y que fueron de las principales razones por las que sus enseñanzas tuvieron gran influencia—fue poner en duda todo el sistema penitencial de la iglesia, y cuestionar la manera en que los cristianos habían entendido el proceso de la salvación durante los últimos doce siglos. Al igual que Agustín, y en parte debido a su propia experiencia, Lutero tenía un profundo sentido de las enormes consecuencias del pecado, de su poder de seducción y de la incapacidad humana para deshacerse de él. De manera semejante a Agustín, su experiencia lo llevó a declarar que los pecadores no tenían libertad para hacer el bien, que su voluntad estaba tan sometida al poder de pecado que era como un caballo montado por el mismo Satanás. Al igual que Agustín, insistió en la prioridad de la acción de Dios para la salvación: que la salvación no era algo que

pudiéramos obtener por nosotros mismos, sino algo que Dios otorgaba. De la misma forma, estas premisas lo llevaron a la doctrina de la predestinación, aunque no la desarrolló con la inexorable lógica de Agustín, porque Lutero tenía serias dudas sobre la capacidad de la mente para penetrar los misterios de Dios.

A diferencia de Agustín, sin embargo, Lutero no creía que la salvación se alcanzaba mediante los méritos que se lograban haciendo buenas obras con la ayuda de la gracia. A diferencia de Agustín, Lutero también estuvo convencido de que la gracia no era un poder o fluido que Dios les daba a los pecadores—la llamada «gracia infusa»—sino que más bien era la actitud de amor de Dios hacia los pecadores. Por el mismo tenor, Lutero tampoco creyó que la gracia, y las buenas obras que resultaban de ella, hacían que el pecador fuera justo delante de Dios. Para Lutero, la salvación era mediante la gracia; pero una gracia que no transformaba al pecador de tal manera que fuera intrínsecamente aceptable ante Dios. La gracia siempre le pertenece a Dios. La gracia no hace a los pecadores aceptables, sino que sencillamente les acepta. La justificación no era un proceso mediante el cual Dios hacía que los pecadores fueran objetivamente justos y santos. Más bien era una declaración por parte de Dios de que a pesar de que continúe siéndolo, el pecador era acepto ante Dios como justo. Usando las palabras de Lutero, el cristiano es *simul justus et peccator* (a la vez justo y pecador).

La salvación y la santificación

Debido a su experiencia de haber pasado por años de profunda angustia tratando de alcanzar la salvación, o justificarse a sí mismo, Lutero vio con desconfianza cualquier enseñanza o práctica que incluso remotamente pudiera abrir la puerta para que las buenas obras volvieran a aparecer como medio de salvación. Estaba convencido de que era tal la naturaleza del pecado, que los pecadores continuamente tratarían de justificarse a sí mismos, y por ello temía que muy fácilmente las prácticas religiosas se pudieran convertir en intentos de auto-justificación. Así pues, aunque creyó que los cristianos debían buscar agradar a Dios, Lutero dijo muy poco acerca de la santificación de los creyentes.

La siguiente generación de teólogos protestantes—y particularmente Juan Calvino—trataron con más detalle el tema de la santificación. Calvino estuvo de

acuerdo en que los pecadores no eran justificados por su propia rectitud, sino por la justicia de Dios. Pero también afirmó que, por la gracia de Dios, a la justificación por la gracia le seguía un proceso de santificación mediante el cual el pecador se acercaba más a la voluntad de Dios:

Confesamos que, al mismo tiempo que gracias a la intercesión de la justicia de Cristo Dios nos reconcilia consigo mismo, y mediante la libre remisión de pecados nos considera como justos, su bondad va de tal modo unida a su misericordia que a través del Espíritu Santo él mora en nosotros y por su poder los deseos de la carne son cada día más y más mortificados; somos entonces santificados, es decir, consagrados al Señor en verdadera pureza de vida, con nuestros corazones formados para la obediencia a la ley².

Para Calvino, esto tiene que ver con el propósito mismo de la vida humana y de la fe cristiana, que no es únicamente entrar al cielo, sino también glorificar a Dios y llegar a ser lo que fue el propósito de Dios desde el mismo acto de la creación. En su *Respuesta a Sadoleto*—un cardenal católico—Calvino lo expresó de manera radical, al hacer ver que a una religión cuya principal preocupación fuera la salvación del creyente, le hacía falta una dimensión muy importante:

... Es cierto que el deber del cristiano es ir más allá de la simple búsqueda y certeza de la salvación de su propia alma. Por eso creo que no hay persona infundida con verdadera devoción que no considere de mal gusto una larga y detallada exhortación a la dedicación a la vida celestial que ocupe a una persona solamente con ella misma, y no la estimule, siquiera con una sola expresión, a santificar el nombre del Señor³.

El resultado de todo esto fue que la tradición reformada—la que surgió de Calvino y la reforma Suiza—ha enfatizado la santificación mucho más que la luterana. Para Calvino, el propósito de la religión no solamente era alcanzar al cielo, sino más bien agradar a Dios, llegar a ser lo que era el propósito de Dios para nosotros. La santificación es parte del propósito de Dios para la creación, y específicamente para los seres humanos. Por lo tanto, la verdadera fe cristiana también debía enfatizarla. El énfasis de Lutero sobre la justificación y de que al mismo tiempo el pecador seguía siendo pecador, añadido a su temor de que se volviera a caer en la justificación por las obras, hicieron que evitara referirse demasiado a la santificación. El pecador, aunque fuera justificado por Dios,

seguía siendo pecador. Debido a eso, Lutero utilizó la ley de Dios principalmente de forma negativa. Es decir, como un medio para mostrarnos nuestra pecaminosidad y nuestra incapacidad para hacer la voluntad de Dios. Su valor positivo principal era sobre su uso en la sociedad total, es decir, como guía para el gobierno de la comunidad civil. En contraste, Calvino—y toda la tradición reformada—se caracterizó por una actitud más positiva hacia la ley. Es decir, después de mostrarnos nuestra pecaminosidad, la ley continúa llamándonos a una obediencia mayor para ajustarnos a la voluntad de Dios; es decir, a la santificación. Es cierto que la ley nos muestra que somos pecadores y sirve como guía para la sociedad. Pero no se debe olvidar su papel como guía para el creyente. A esto, los reformados lo llaman «el tercer uso de la ley».

Dadas las diferencias entre estos grupos, no es sorprendente que el legalismo haya sido la principal tentación para la tradición reformada, mientras que el antinomianismo lo haya sido para la tradición luterana (la teoría de que la ley ya no tiene valor alguno como guía o mandamiento para los creyentes y, por tanto, pueden hacer lo que les parezca).

Los tonos legalistas de la tradición reformada se manifestaron claramente en el puritanismo inglés, donde encontramos afirmaciones y creencias que peligrosamente se acercaron a la salvación por las obras, y hasta al pelagianismo (ver el [capítulo 6](#)). Por ejemplo, uno de los escritores religiosos más populares del siglo dieciocho, William Law, escribió:

No podemos ofrecerle a Dios el servicio de los ángeles; no podemos obedecerle como lo podría hacer un ser humano en estado de perfección; pero el ser humano caído todavía puede hacer lo más que pueda, y esa es la perfección que se requiere de nosotros; solamente se trata de la perfección de nuestros mejores esfuerzos, de laborar cuidadosamente para ser tan perfectos como podamos.

Pero si nos detenemos aquí, hasta donde sabemos, también nos detenemos en la misericordia de Dios, y nos quedamos sin nada a qué recurrir en términos del evangelio. Porque Dios no ha hecho promesas de misericordia para el perezoso o negligente. Aunque sean frágiles e imperfectos, su misericordia solamente se ofrece a nuestros mejores esfuerzos para practicar todo tipo de rectitud⁴.

La santificación completa

Durante su juventud, Juan Wesley fue profundamente influido por William

Law, a quien consideró uno de los mejores autores religiosos de su tiempo. Convencido de que, efectivamente «Dios no ha hecho promesas de misericordia para el perezoso o negligente», Wesley se esforzó por llevar una vida santa. Ésa fue la inspiración detrás del «Club Santo» de Oxford (en Inglaterra), y fue también la inspiración que lo llevó a intentar ser misionero en Georgia (Estados Unidos). Sin embargo, por algunos sucesos de su vida, llegó a la conclusión de que ese legalismo extremo (con tonos semipelagianos) no conducía a la verdadera fe, y que la fe consistía en confiar en Cristo para la salvación tanto como para la vida total. El 14 de mayo de 1738—unos pocos días después de su famosa experiencia en Aldersgate—Wesley escribió una respetuosa carta pero fuertemente crítica, a William Law donde le decía:

Es en obediencia a lo que creo que es la voluntad de Dios que me atrevo a dirigirme a usted, de quien frecuentemente he deseado aprender los principios mismos del evangelio de Cristo . . .

Por dos años me he dedicado especialmente a predicar siguiendo el modelo de sus dos tratados prácticos. Quienes me escucharon han aprendido que la ley es grande, maravillosa y santa. Pero tan pronto como intentaron seguirla, se encontraron con que es demasiado elevada para el ser humano, y que haciendo las obras de esa ley ninguna carne será justificada. Como remedio para esto los exhorté, y yo mismo me dediqué a orar intensamente pidiendo la gracia de Dios, y a usar todos los otros medios para obtener esa gracia que ha señalado el Dios que todo lo sabe. Pero con todo y eso, tanto ellos como yo, estamos más convencidos de que esa ley no es tal que le permita al mortal vivir por ella, puesto que la ley de nuestros miembros constantemente lucha contra ella y nos lleva a una todavía más profunda cautividad a la ley del pecado.

Bajo este pesado yugo hubiera yo seguido gimiendo hasta mi muerte de no haber sido porque un santo hombre, a quien recientemente me dirigí, al escuchar mi queja me respondió inmediatamente: «Cree, y serás salvo . . .» Ciertamente, esta fe, así como la salvación que trae, es don gratuito de Dios . . .

Ahora, buen señor, permítame preguntarle: ¿Cómo responderá a nuestro común Señor de que usted nunca me dio ese consejo?⁵

Aun cuando no estuvo de acuerdo con el calvinismo ortodoxo en cuestiones como la predestinación y la gracia irresistible, Wesley compartió la tradición reformada en casi todo lo demás. De ahí provino su anterior inclinación hacia el legalismo y el atractivo que para él tuvieron propuestas como la de Law. Es importante notar que, el «santo hombre» (mencionado en su carta a Law) que le trajo de vuelta a la salvación mediante la gracia, fue un moravo; es decir,

miembro de una comunidad pietista muy influida por la teología luterana. Así pues, al mismo tiempo que seguía siendo calvinista en cuanto al uso y valor positivo de la ley, Wesley también se volvió al énfasis de Lutero (y al de Calvino, pero no de los calvinistas posteriores) sobre la justificación por la gracia.

Sobra decir que su carta a Law no fue bien recibida, y que Law nunca le perdonó haberla escrito. Sin embargo, en un gesto que muestra su constante apertura al diálogo y la diversidad, Wesley incluyó el libro de Law en su *Biblioteca cristiana*, que intentaba ser una colección de los mejores libros disponibles en inglés respecto a la fe cristiana. Por otro lado, al mismo tiempo, también dejó claro que el libro de Law era de gran valor como guía para los creyentes que ya conocían la gracia de Jesucristo, pero no como instructivo para llegar a conocer esa gracia.

Al tiempo que rechazó el legalismo—característico de buena parte de la tradición calvinista de su tiempo—Wesley coincidió con Calvino en que el propósito de la religión y de la vida humana no era la mera entrada al cielo. A la justificación debía seguirle la santificación, que pronto se convirtió en uno de los énfasis característicos de la tradición wesleyana. Esto se ve claramente al leer los sermones de Wesley—que él mismo consideró como una buena introducción a su teología—donde compiló los que debían servir como guía para los predicadores y sociedades metodistas. Por ejemplo, en su sermón *El casi cristiano*, describió a una persona que parecería ser un miembro ideal de la iglesia. Esas personas asisten a la iglesia regularmente, diezman, visitan a los enfermos, tienen una vida de devoción privada y cosas parecidas. Pero si esos miembros ideales no conocen la gracia y el amor de Cristo, entonces no serán más que «casi cristianos». La gracia justificante de Dios es el fundamento del cristianismo y, por muchas buenas obras o actos de devoción que se practiquen, no se puede ser cristiano sin ella.

Por otro lado, la mayoría de sus sermones, que fueron dirigidos a los creyentes, subrayan la necesidad de obedecer a Dios. Y lo hacen de tal manera, que muy bien se podrían interpretar como una nueva forma de legalismo, a no ser por el constante énfasis que Wesley hace sobre la gracia de Dios. A la justificación ha de seguirle la santificación, que la manifiesta. Todavía más, de acuerdo con Wesley, la santificación no es algo que uno logre por sus propios esfuerzos después de ser justificado. La santificación, al igual que la

justificación, es obra del Espíritu Santo y no del creyente.

Wesley coincidió con Calvino en todo esto. El desacuerdo estuvo en los posibles límites del proceso de santificación. Calvino dejó bien claro que, aunque la santificación era obra del Espíritu Santo en el creyente, esa obra nunca llegaba a su plenitud en la vida presente, puesto que el pecado siempre permanecía:

Pero incluso aunque gracias a la dirección del Espíritu Santo caminamos en las sendas del Señor . . . permanecen algunos vestigios de nuestra imperfección para llevarnos a la humildad . . . Yo digo, permitan a un santo siervo de Dios que escoja algo que haya hecho durante su vida y que, según él, sea muy notable . . . Sin duda se percatará de que todavía le queda el sabor de la corrupción de la carne, puesto que nuestra intención de hacer el bien nunca es lo que debiera ser . . .⁶

En contraste con esto, Wesley predicó la «perfección cristiana» o «completa santificación», que se ha convertido en una de las características de la tradición wesleyana. Wesley estuvo convencido de que predicar la santificación, e invitar a las personas a ella, también requería afirmar que esa meta se podía alcanzar en la vida presente. Aunque es necesario hacer algunas aclaraciones sobre este asunto.

Al hablar de «perfección», Wesley no se refería a quedar libre de errores, de limitaciones o de malas obras. La persona «completamente santificada» sencillamente actuaba a partir de los grandes mandamientos del amor. Usando la frase favorita de Wesley, que la persona tuviera: «el mismo sentir que hubo en Cristo Jesús». Sin embargo, y a pesar de que se actuara con ese sentir, nunca se podría estar seguro de que esa acción fuera la mejor, puesto que podríamos estar errados. Los cristianos nunca llegan al punto en que lo saben todo, y esa falta de conocimiento da un carácter provisional incluso a nuestras acciones más amorosas. Además, la santificación no nos libra de nuestras limitaciones humanas, que permanecen mientras dure esta vida terrenal. Los cristianos, por «muy» perfectos que sean, siguen sufriendo tentación.

La consecuencia obvia es que la «completa santificación» no es final, puesto que siempre es posible caer en la tentación. Y es que si fuera de otra manera, entonces la tentación no sería real. Así pues, esto lleva a la posibilidad de «caer de la gracia», que ha distinguido a la tradición wesleyana del calvinismo (que afirma la doctrina de la perseverancia de los santos). Además—y aunque muchos

seguidores se han apartado de él en este punto—el mismo Wesley nunca pensó que la completa santificación fuera una experiencia común entre los creyentes. Él mismo nunca dijo haberla experimentado. Cuando se le pedían ejemplos, frecuentemente mencionaba uno de los tres siguientes: Monsieur de Renty, Gregorio López y John Fletcher. De esos tres, solo conoció personalmente al tercero; y solamente se refirió a su amigo como ejemplo de perfección cristiana después de que había muerto. Aunque hay que invitar a los creyentes a buscarla, la santificación completa no es resultado del esfuerzo humano, sino obra del Espíritu Santo. Por ello, en algunos círculos metodistas se comenzó a hablar de la «segunda bendición» después de la experiencia de justificación. Por último, hay que aclarar que Wesley no entendía la perfección como algo estático, como si una vez alcanzada ya no fuera necesario avanzar ni mejorar. En palabras que pueden sonar extrañas a nuestros oídos modernos, Wesley declara que «no hay perfección . . . que no pueda crecer continuamente»⁷.

En todo caso, el énfasis de Wesley sobre la completa santificación se encuentra en la base de buena parte del movimiento de santidad. Este surgió cuando personas de origen wesleyano comenzaron a pensar que el metodismo tradicional había dejado de enseñar la completa santificación o, como decían algunos, que incluso había dejado de hablar totalmente de la santificación. Así pues, el movimiento de santidad, que comenzó a fines del siglo diecinueve, fue un intento de retornar a las enseñanzas de Wesley en cuanto a la santidad de la vida, y su meta que es la completa santificación. Aunque mucho fue confirmación de lo que Wesley enseñó, buena parte del movimiento de santidad llegó a reclamar que la experiencia de la «segunda bendición» (o de la completa santificación) era mucho más común de lo que Wesley jamás había soñado o admitido. Más tarde, cuando comenzaron a aparecer los dones carismáticos—en particular el de «hablar en lenguas»—en algunas ramas del movimiento de santidad, la «segunda bendición» llegó a igualarse al «bautismo con el Espíritu» y, en algunos casos, llegó a suplantar al largo proceso de santificación continua al que Wesley había invitado a sus seguidores. Así, el movimiento Pentecostal surgió de la tradición de santidad, que, a su vez, principalmente surgió del movimiento wesleyano.

Hay otro aspecto de la enseñanza de Wesley sobre la santificación que frecuentemente queda olvidado al discutir estos asuntos. Para Wesley, la santificación individual era parte de un proceso mediante el cual Dios estaba llevando a toda la humanidad (y toda la creación) a su propósito final y su debido orden. La santificación no era un asunto privado. Wesley dijo esto en diferentes sermones, donde explicó por qué el cristianismo debía verse como una «religión social». En el prefacio a uno de sus himnarios, lo expresó claramente al declarar que «‘santos solitarios’ es una fase tan inconsistente con los evangelios como ‘adúlteros santos’»⁸.

Aunque es cierto que en la mayoría de estos pasajes Wesley se refiere a la comunidad de los creyentes como la sociedad en la que el cristianismo existe, esto no implicaba que la santidad se limitara a la realización de actos de devoción dentro de esa comunidad. La santidad también tenía implicaciones para la participación de los creyentes en el orden y gobierno de la sociedad. Esa manera de entender la santidad llevó a Wesley a dirigir fuertes ataques contra la esclavitud; y también contra las colonias rebeldes de Norte América cuyos líderes reclamaban libertad pero, al mismo tiempo, se la negaban a sus esclavos. Además, esa manera de entender la santidad también lo llevó a estudiar las condiciones sociales y económicas de su propio país, Inglaterra, y ofrecer un análisis bastante agudo de las causas del hambre entre los pobres.

Al leer a Wesley, nos damos cuenta de que todo esto no fue simplemente un intento de “aplicar” valores cristianos a la sociedad circundante. Más bien, provenía de una visión integral de la salvación que tenía que ver con el cumplimiento de los propósitos de Dios no solamente por los creyentes individuales, sino también para la sociedad en general, e incluso para toda la creación (a tal grado que en una ocasión Wesley pudo imaginar que ¡había gatos en el cielo!).

Así pues, entender la salvación y sus dimensiones sociales y cósmicas se puede ver como una corrección a lo que había sucedido siglos antes (tal como lo hemos resumido al principio de este capítulo). El lector recordará que en aquel proceso se llegó a tratar la doctrina cristiana de la salvación con términos prestados del mundo helenista, y donde se veía a la salvación como un escape de la creación, más que como un llamado hacia la nueva creación de Dios, que era la plenitud de la primera.

Cuando se entiende así a la doctrina de Wesley sobre la santificación, tanto

como su visión cósmica de las consecuencias de esa doctrina, se le puede ver como el trasfondo de uno de los principales temas de la teología a fines del siglo veinte y principios del veintiuno. Se trata del tema de la salvación como una obra integral de Dios, que no sólo lleva a los individuos, sino también a la sociedad y a todo el cosmos, a la culminación de los propósitos de Dios. Como parte de este movimiento, la exégesis bíblica no solamente ha reafirmado a la «salvación» como lo que Dios hace por las almas de los creyentes, sino también como lo que Dios hace por sus cuerpos, y lo que Dios hizo al liberar a Israel del yugo de Egipto.

Es por eso que muchos teólogos contemporáneos rechazan la distinción tradicional entre «historia de la salvación» e «historia del mundo», como si la historia del mundo no llevara hacia su salvación o su cumplimiento. Por último, este entendimiento de la salvación también está detrás de la insistencia en la liberación como un aspecto de la salvación, que han hecho varias teologías de la liberación.

Notas

1. *Prefacio a las obras en latín.*

1. *Institución de la religión cristiana*, 3.14.9.

2. *Respuesta a Sadolet.*

3. *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (New York: Paulist Press, 1978), p. 67.

4. Frank Baker, ed., *The Works of John Wesley*, Vol. 25 (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 540-41.

5. *Institución de la religión cristiana*, 3.14.9.

6. *La perfección cristiana*, 12. También ver: *Sermón* 40.1.9.

7. *Prefacio al himnario de 1739.*

LA TRADICIÓN



*Yo recibí del Señor lo que también os he enseñado . . .
1 Corintios 11:23*

Con frecuencia se dice que, durante el tiempo de la Reforma, uno de los principales desacuerdos entre católicos y protestantes fue respecto a la autoridad de las Escrituras. Esto no es estrictamente cierto. Por lo general, ambos estaban de acuerdo con la autoridad de las Escrituras. Más bien, el desacuerdo fue sobre la autoridad de la tradición y, en particular, sobre su autoridad para la interpretación de las Escrituras. Como resultado de la Reforma, y de algunos acontecimientos posteriores en la modernidad, a partir de ese entonces uno de los principales temas de la teología ha sido el valor y la autoridad de la tradición. Así que en lugar de concentrar nuestra atención en la autoridad de las Escrituras, en este capítulo estudiaremos el lugar de la tradición en la iglesia y la relación que ha tenido con la Biblia.

La importancia de la tradición

La palabra latina *traditio*, al mismo tiempo significa tanto el acto de pasar una idea o cosa de una persona a otra, como el acontecimiento mismo. En ese sentido, se parece a nuestra palabra «transmisión», que se puede referir tanto a

lo que se transmite, como al hecho mismo de transmitirlo. Así que al hablar de la «tradición» en un contexto teológico, esto se puede referir tanto a la acción de transmitir las doctrinas y enseñanzas de una generación a la siguiente, como a esas mismas prácticas y tradiciones.

No cabe duda de que la tradición ocupa un lugar importante en la fe cristiana. Esto se debe a que principalmente la esencia del cristianismo no se encuentra en una serie de doctrinas o principios que alguien pudiera descubrir por sí mismo (como es posible descubrir que las nubes traen lluvia). En el corazón del cristianismo hay una serie de acontecimientos que no se pueden conocer si alguien no nos habla de ellos (en particular, la vida, muerte y resurrección de Jesús), al igual que se nos hace imposible saber acerca de la Revolución Mexicana si alguien no nos cuenta sobre ella. Si la tradición consiste en el hecho de pasar o transferir una enseñanza, una práctica, o las noticias de un acontecimiento a otras personas (que de otra manera no los conocerían), entonces en buena medida el cristianismo es un asunto de tradición. Todos hemos escuchado acerca de Jesús, ya sea directamente por otras personas, o indirectamente gracias a los autores del Nuevo Testamento (o, más probablemente, de ambas maneras). Si ese es el significado de la tradición, entonces la Escritura es uno de los principales agentes que la iglesia ha utilizado a través de los tiempos para llevar a otros a establecer contacto con esa tradición, es decir, con el hecho histórico de Jesús de Nazaret.

Además, si el núcleo del cristianismo se encuentra en la vida y enseñanza de Jesús, entonces, y contrario a mucho de la mentalidad moderna, lo más antiguo sería lo mejor. Es decir, si el cristianismo consistiera en algo que se pudiera descubrir mediante la investigación y la experimentación—como la biología o la astronomía—entonces lo más nuevo sería lo mejor. Pero, si el corazón del cristianismo se encuentra en ciertos acontecimientos del pasado, entonces lo que más se acerque a esos acontecimientos—es decir, lo más antiguo—sería mejor que cualquier otra cosa nueva.

También es importante recordar que mucho del contenido de la Biblia fue precedido por una tradición oral. Las historias acerca de Jesús y sus discípulos pasaron de discípulo a discípulo. Por ejemplo, al decirle a los corintios acerca de la Comunión, les dice que está pasando una tradición, algo que él recibió: «Yo recibí del Señor lo que también os he enseñado» (1 Corintios 11:23). En ese texto, las palabras para recibir como para enseñar, se derivan del mismo

término griego que se refiere a la «tradición».

En el capítulo 7, vimos lo importante que fue la tradición para los primeros cristianos. En particular, en sus intentos para refutar las muchas doctrinas de quienes decían haber recibido un conocimiento secreto acerca de Jesús. Como vimos, los dirigentes cristianos desarrollaron el principio de la sucesión apostólica precisamente como un medio para afirmar que ellos y su iglesia eran los verdaderos guardianes y maestros de esa tradición que se remontaba hasta Jesús. La sucesión apostólica no se refería al mero hecho mecánico de pasar el poder de una generación a otra, más bien era la garantía de que las enseñanzas de la iglesia eran continuación de las enseñanzas de los apóstoles. En otras palabras, que eran parte de la tradición apostólica. A su vez, esto aumentó la autoridad de los obispos, quienes por mutuo acuerdo se convirtieron en los principales guardianes de la tradición. A ello se debe que muchos de los primeros escritores que se opusieron al gnosticismo y otras herejías, insistieron en la tradición como fuente de su autoridad. Por ejemplo, Ireneo insistió varias veces que lo que enseñaba lo había aprendido de Policarpo en Esmirna, quien a su vez lo había aprendido de Juan.

El canon del Nuevo Testamento no se había fijado cuando Ireneo escribió. Así que apelar a las Escrituras, y particularmente al Nuevo Testamento que todavía no estaba compilado totalmente, no era nada convincente. Además, al referirse a las escrituras hebreas, los cristianos ofrecieron sus propias interpretaciones que, en muchos casos, diferían radicalmente de las interpretaciones judías. Así pues, no fue suficiente con apelar a la autoridad de las Escrituras. Esa apelación debía ir acompañada con la afirmación de que lo ofrecido estaba de acuerdo con la tradición de Jesús y los apóstoles.

Tertuliano, quien tuvo el don de emplear frases y argumentos que más tarde serían muy importantes para la teología cristiana, escribió un tratado titulado *Prescripción contra los herejes*. Ahí decía que, si la iglesia era dueña de las Escrituras, entonces nadie más tenía el derecho para usar esos textos: «Debía verse claramente a quien le pertenecen las Escrituras [a la iglesia], de modo que no se le permita usarlas a quien no tenga título para ello»¹. Sobre esa base, cualquier persona o grupo: «No siendo cristianos, no tienen derecho a las Escrituras cristianas»². Lo que, Tertuliano estaba afirmando era que la verdadera autoridad para la interpretación de las Escrituras solamente yacía entre quienes eran parte de la verdadera tradición de la iglesia, y que la iglesia tenía el derecho

para determinar quién era parte de esa tradición y quién no. La inmediata consecuencia de esa perspectiva fue que, cuando un desacuerdo llevara a un grupo a abandonar la iglesia o a ser expulsados de ella, quienes ya no formaban parte de la iglesia no tenían derecho a defender sus opiniones sobre la base de las Escrituras, pues éstas les pertenecían a la iglesia. Si se diera el caso en que ambos partidos creyeran tener autoridad para emplear las Escrituras, entonces el debate ya no era sobre lo que decían las Escrituras sino, ante todo, sobre cuál de los dos grupos era la verdadera iglesia; es decir, a cuál grupo verdaderamente le pertenecía, representaba y sostenía la tradición.

La posición de Tertuliano parecía terminante, sin dejar lugar para el debate. Sin embargo, el mismo Tertuliano dio muestras de que esto no era tan sencillo. Cuando se convenció de que la iglesia había relajado demasiado su vida moral y había perdido buena parte de su expectativa escatológica, la abandonó y se unió al grupo de los «montanistas» (a quienes el resto de la iglesia consideraba como herejes). Al hacerlo así, Tertuliano fue ejemplo del eslabón débil en su propio argumento. Es decir, suponiendo que la iglesia ya no sostuviera la tradición, o que hubiera aceptado una tradición falsa, ¿esa iglesia todavía tenía el derecho exclusivo de interpretar las Escrituras? ¿Tenía derecho alguno a esas Escrituras? Así pues, el debate acerca de la interpretación de las Escrituras, que se había convertido en un debate sobre quién tenía el derecho a interpretarlas, ahora comenzó a ser un debate sobre cuál era la iglesia que verdaderamente representaba a la tradición.

El desacuerdo de Tertuliano con la iglesia (que lo llevó a convertirse en montanista), en realidad no fue sobre la autoridad de las Escrituras, y ni siquiera sobre qué iglesia podía reclamar para sí una cadena ininterrumpida de sucesión apostólica. Más bien fue sobre la tradición, sobre cuál de los dos cuerpos rivales en realidad continuaba la tradición de los apóstoles y, por lo tanto, tenía derecho a interpretar las Escrituras y hasta controlar su interpretación. Como lo veremos, cuestiones como estas también se encontraron en el corazón de los debates teológicos durante el tiempo de la Reforma.

Tradición e innovación

Ya desde tiempos de Tertuliano, no todos estaban de acuerdo en que lo

mejor fuera lo más antiguo o que el pensamiento se debiera limitar a lo que la iglesia siempre había enseñado. La principal preocupación de Ireneo y Tertuliano era defender la doctrina cristiana de los herejes, pero otros, aunque rechazaban a quienes la iglesia consideraba herejes, también querían profundizar en la verdad cristiana. Por mucho tiempo, la cultura griega había admirado a quienes su amor por la sabiduría—la *filosofía*—los impulsaba a investigar la naturaleza de la verdad, y para ese entonces también algunos cristianos pensaban que su amor a Dios y a la verdad de Dios los debería llevar por los caminos de la investigación. Si uno amaba verdadera y profundamente a Dios, entonces lo amaría con toda su mente y, por lo tanto, dedicaría para el servicio y conocimiento de Dios todos los dones intelectuales que Dios le había dado.

En resumen, esa fue la perspectiva de varios maestros y pensadores cristianos, principalmente de la ciudad de Alejandría, que fue conocida como el centro intelectual de la cuenca del Mediterráneo. Clemente de Alejandría, Orígenes y otros más creyeron que la mente era un don de Dios para servir a Dios, por lo tanto, pensar y especular acerca de Dios no era pecado, sino todo lo contrario: un acto de profunda devoción. Esto, sin embargo, no quería decir que estuvieran dispuestos a abandonar la tradición de la iglesia. En sus escritos, varias veces Orígenes distinguió entre lo que era parte de la «regla de fe»—a la que él mismo apoyó fielmente—y sus propias especulaciones; y tampoco mostró deseo alguno de permitir que sus investigaciones intelectuales lo condujeran a abandonar la ortodoxia cristiana (a contradecir la tradición de la iglesia). Pero tampoco se mostró dispuesto a limitarse a esa ortodoxia o tradición. Los alejandrinos hicieron esta tarea aplicando a la fe cristiana muchos de los métodos y presuposiciones de la tradición filosófica platónica que, para ellos, era la única filosofía digna de ese nombre. Ya hemos visto algunas de sus consecuencias (por ejemplo, la manera en que la iglesia llegó a pensar acerca de Dios). Pero siempre es necesario reconocer y admirar el amor a la verdad que se manifiesta en esta «tradición más allá de la tradición». Es decir, la tradición de esos pensadores y eruditos cristianos dispuestos a plantear nuevas preguntas y buscar nuevas respuestas, y no necesariamente por el mero gusto de la innovación, sino más bien por el amor a la verdad.

No es necesario decir que Tertuliano rechazó todo esto, porque creía que las herejías que abundaban en su tiempo se debían a que se le había permitido a la filosofía entrar al campo de la teología. De ahí provienen sus lapidarias palabras

en su obra ya citada: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué relación hay entre la academia y la iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos?»³

Esas dos tendencias han aparecido en varias ocasiones a través de toda la historia del cristianismo. Para complicar más el asunto, a veces la innovación misma se convirtió en parte de la tradición aceptada. Un ejemplo es el caso de Agustín, quien sin lugar a dudas ha sido el teólogo más influyente en toda la iglesia occidental. Por ejemplo, nos hemos topado con él al discutir la doctrina de Dios, al tratar sobre el pecado y sus consecuencias, la predestinación, los sacramentos y otros asuntos más. Es decir, Agustín dominó la tradición cristiana occidental a través de toda la Edad Media y, en cierto sentido, todavía lo sigue haciendo. Sin embargo, en su propio tiempo se le vio como un innovador radical por diferentes razones.

Por ejemplo, al emplear al neoplatonismo como su ayuda para salir de las dificultades que lo habían llevado al maniqueísmo, Agustín se refirió a Dios y al alma como realidades incorpóreas. La mayoría de sus contemporáneos no tuvieron objeción alguna en cuanto al asunto de Dios, pero no estaban muy dispuestos a decir lo mismo acerca del alma. Para muchos de nosotros hoy, que el alma sea incorpórea es algo que damos por sentado. Sin embargo, en aquel tiempo, y especialmente en la zona occidental del Imperio donde la filosofía estoica era una rival importante del neoplatonismo, había muchos que pensaban de manera diferente. Para ellos, sólo Dios era incorpóreo, y ser criatura significaba ser corpóreo. Como hemos visto, todo esto se relacionaba con el pecado original y la manera en que se trasmitía. Desde el punto de vista de estos últimos, Agustín estaba introduciendo innovaciones que amenazaban lo que tradicionalmente la iglesia había enseñado. Hasta cierto punto tenían razón. Pero no porque Agustín estuviera contradiciendo la doctrina recibida de la iglesia, sino más bien porque estaba penetrando cuestiones que no se habían discutido antes con tanto detalle ni de manera tan sistemática.

Aunque el debate duró varias décadas, lo que Agustín enseñó respecto a estas cuestiones al final se convirtió en la tradición aceptada de la iglesia. Algo semejante sucedió con las opiniones de Agustín sobre la gracia y la predestinación. No cabe duda que gran parte de lo que Agustín dijo respecto a todo esto fue innovador. Antes de él, otros cristianos (entre ellos Pablo) ya se habían referido a la predestinación y la incapacidad humana para hacer lo que

Dios requería. Pero fue Agustín quien lo sistematizó todo, haciendo preguntas que no se habían planteado antes y, por lo tanto, también dando respuestas que no eran parte de la tradición aceptada. En este caso, como vimos en el [capítulo 5](#), lo que hizo la iglesia fue declararse a favor de las doctrinas de Agustín en general, al mismo tiempo que les daba una interpretación más moderada. Esto llevó a un conflicto interno dentro de la tradición misma, que declaró que Agustín tenía razón y, sin embargo, lo interpretaba de una manera que el mismo Agustín hubiera rechazado lo que supuestamente había enseñado. A través de los siglos, el resultado ha sido una serie de controversias en las que un grupo busca recuperar las doctrinas de Agustín, mientras que el otro insiste en la interpretación tradicional del gran teólogo. Esto sucedió en el siglo noveno en torno a las enseñanzas de Gotescalco, en el dieciséis en torno a las de Lutero y Calvino, y en el diecisiete en torno al jansenismo.

Esto nos muestra que buena parte de la historia de las doctrinas cristianas ha consistido en una lucha para reclamar y poseer la tradición. Es decir, ha sido un debate sobre quién representa y quién niega la tradición verdaderamente. Hasta se podría decir que buena parte de la controversia entre teólogos e iglesias ha girado en torno a la cuestión planteada por Tertuliano mucho tiempo antes: ¿a quién le pertenece la tradición?

El canon vicentino

En el año 434, como parte de la controversia en torno a Agustín y su teología, Vicente de Lérins, un monje del sur de Francia, publicó un breve tratado que tendría gran influencia en las discusiones posteriores en cuanto a la tradición y la ortodoxia. Su *Commonitorio* se puede ver como el primer tratado sobre la evolución de las doctrinas. Ahí, Vicente estableció reglas que parecen bastante conservadoras:

... hay que cuidar, en todo lo posible, que sostenemos la fe que ha sido creída en todas partes, siempre y por todos [*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*] ... Observaremos esta regla si seguimos la universalidad, la antigüedad y el consenso. Seguiremos la universalidad si confesamos como verdadera aquella fe que toda la iglesia católica confiesa por todo el mundo; la antigüedad, si de ninguna manera nos apartamos de las interpretaciones que claramente fueron sostenidas por nuestros

padres y santos antecesores; y el consenso, de manera semejante, si en la antigüedad misma nos adherimos a las definiciones y determinaciones en que concuerdan todos, o al menos casi todos los sacerdotes y doctores⁴.

Con estas palabras, Vicente trató de responder la pregunta que Tertuliano había hecho. Vicente estaba seguro de que la autoridad última respecto a las doctrinas era la Biblia; pero, al mismo tiempo, se percató de que la misma Biblia era interpretada de diversas maneras por quienes sostenían perspectivas o doctrinas diferentes. Por eso ofreció la tradición—la tradición universal que ha sido sostenida por todos, en todas partes y siempre—como guía para la interpretación de las Escrituras. Así se opuso tanto a Agustín como a los donatistas. Principalmente fue en contra de estos últimos que enfatizó la universalidad [*quod ubique*], puesto que el donatismo fue una iglesia limitada al norte de África. Para refutar a ese movimiento, Vicente pensó que bastaba con mostrar que no tenía la universalidad que era característica de la verdadera tradición cristiana. Contra las innovaciones de Agustín, Vicente enfatizó la antigüedad [*quod semper*]. Era cierto que Agustín podía tener gran influencia y ser aceptado en diversas partes del mundo, pero aun así su doctrina era una innovación y, por tanto, debía ser rechazada.

Este aspecto del documento de Vicente se cita frecuentemente para mostrar cuán conservador era. Y no cabe duda de que era conservador en cuanto a las innovaciones de San Agustín y los reclamos de los donatistas. Sin embargo, Vicente fue el primer autor cristiano que tomó en cuenta la posibilidad—y hasta el anhelo—de la evolución de las doctrinas. Admitió que debía existir «progreso» en la iglesia, y que ese progreso no sólo se daba en el tamaño, la organización y otros asuntos semejantes, sino también en la doctrina. Al comparar a la iglesia con un organismo vivo, declaró:

El crecimiento de la religión en el alma debe ser análogo al crecimiento del cuerpo. Éste, aunque le toma años desarrollarse y llegar a su madurez, sin embargo sigue siendo el mismo . . . De manera semejante, a la doctrina cristiana le corresponde seguir las mismas leyes del progreso, de tal manera que sea consolidada por los años, ampliada por el tiempo, refinada por la edad y, a pesar de ello, que continúe incorrupta sin adulteración, completa y perfecta . . .⁵

Así pues, la tarea de la iglesia era triple respecto a la doctrina:

Si hay algo que la antigüedad ha dejado amorfo y rudimentario, darle forma y pulirlo; si algo ya tiene forma y se ha desarrollado, consolidarlo y fortalecerlo; y si algo ha sido ratificado y definido, guardarlo y protegerlo⁶.

La creciente autoridad de la tradición

Durante el resto de la Edad Media se fue viendo con mayor respeto a la tradición. Al disminuir la educación, se perdió la noción de que el pensamiento y las ideas—que también incluía a las doctrinas—se habían desarrollado. Por ejemplo, la gente del siglo noveno estuvo convencida de que todas sus prácticas y creencias religiosas eran exactamente las mismas de los apóstoles, y que la tradición se había conservado sin cambio alguno a través de todos esos siglos. A los pocos escritos de la antigüedad que todavía circulaban, se les dio una autoridad que nunca pretendieron tener. Lo vemos claramente cuando, un siglo después de su muerte, ya se citaba a Agustín con una autoridad semejante a la de la Biblia.

Por la misma época, también se amplió el concepto mismo de tradición. Se comenzó a decir que existía una tradición oral que los apóstoles nunca habían escrito. Con base en esa tradición, la iglesia podía proclamar doctrinas que siempre habían sido parte de esa tradición, pero que no habían sido reconocidas como tales. Por ejemplo, Buenaventura (1221-1274) declaró que «los apóstoles pasaron como tradición muchas cosas que no están escritas»⁷. Para él, así como para la mayoría de los teólogos franciscanos, esto incluía asuntos como la inmaculada concepción de María (que no fue proclamada como dogma de la iglesia romana sino hasta 1854, ¡casi seiscientos años después de la muerte de Buenaventura!).

Sin embargo, en donde se nota más lo importante que fue la tradición para el medioevo, es en el método escolástico. Este se fundó sobre el fuerte sentido de la autoridad de la tradición y de la antigüedad. En este método, primero se planteaba una pregunta sobre la cual se ofrecían varias citas de «autoridades» (las Escrituras, los antiguos escritores cristianos, los filósofos), algunas de las cuales parecerían apoyar una respuesta positiva y otras una respuesta negativa. Después de ofrecer su propia respuesta a la cuestión planteada, el maestro

escolástico tenía que contestar a las autoridades que habían sido mencionadas apoyando la posición contraria. Pero no para rechazarlas, sino más bien para mostrar cómo ellas también estaban de acuerdo con la respuesta que el maestro había dado. Resulta obvio que este método se construyó sobre la presuposición de que las «autoridades» citadas en verdad tenían autoridad y que no se podía responder a una pregunta de manera que las contradijera.

Así pues, en el escolasticismo medieval, la autoridad de la tradición estaba enraizada en el método mismo de la teología. Y a la teología frecuentemente se le vio como una simple sistematización y clarificación de la tradición.

Con frecuencia se dice que los teólogos escolásticos igualaron a la tradición con la Biblia. Aunque esto puede ser cierto para algunos (y sin duda fue parte de la devoción de la época), no es estrictamente cierto con ni para los mejores teólogos medievales. Para Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, argumentar en base a las autoridades era un buen método para la teología, porque sus primeros principios se fundan en la revelación y, por lo tanto, solamente podían ser conocidos gracias al testimonio de quienes lo recibieron (es decir, por medio de la tradición). Pero luego dejó bien claro que, de entre todas esas autoridades, solamente las Escrituras debían ser tenidas por absolutamente ciertas. Aquino distinguió tres tipos de autoridades a las que la teología recurrió con frecuencia: la enseñanza de los filósofos, de las Escrituras y de los «doctores de la Iglesia» (con esto se refiere a los antiguos escritores cristianos). Sin embargo, estas tres no tienen la misma autoridad:

Se debe señalar que la doctrina sagrada usa a esas autoridades [los filósofos] como argumentos ajenos pero probables; las de la Escritura, como propios y definitivos; y la de los otros doctores de la iglesia, como apropiadas, pero solamente probables⁸.

Es cierto que en el medioevo se tuvo un alto concepto de la autoridad de la tradición, pero muy raramente se le igualó con la autoridad de las Escrituras. En ese tiempo no se pensaba mucho sobre la diferencia que había entre cómo eran las cosas en ese momento y cómo habían sido antes (y, por lo tanto, había poco sentido de la historia). Así que, por lo general, las prácticas y doctrinas de la iglesia se aceptaron como si fueran esencialmente las mismas que al principio y, por lo tanto, las mismas de la Biblia. Pero esto no quiere decir que la tradición necesariamente estuviera al mismo nivel de la Biblia.

El reto de los nuevos descubrimientos

A fines de la Edad Media ocurrieron varios descubrimientos que ayudaron a demostrar que muchas autoridades habían errado y que, en todo caso, existía un proceso histórico que hacía que el presente fuera muy diferente del pasado. Por ejemplo, por mucho tiempo los teólogos declararon que había un vestigio de la Trinidad creadora en el mundo, debido a que éste se componía de tres grandes partes: Europa, Asia y África. Pero—gracias a los arriesgados navegantes de ese entonces—resultó que existían grandes continentes que los antiguos ni siquiera habían sospechado. ¿Cómo se podría sostener la autoridad de una tradición que estaba fundaba sobre una noción tan equivocada del planeta mismo?

Al mismo tiempo que Colón «descubría» el continente americano, algunos eruditos europeos estaban haciendo otros importantes descubrimientos intelectuales. La famosa «Donación de Constantino»—documento sobre el que el papado había fundamentado sus reclamos de poder temporal—resultó ser fraudulenta. Por otro lado, pronto se notó que, a través del proceso de copiar y volver a copiar los manuscritos (es decir, a través de una «tradición» de copistas) se habían introducido numerosos errores en los antiguos escritos. Y es que, con la invención de la imprenta de tipo movable, esos errores se manifestaron. Esto hizo que los eruditos tuvieran la necesidad de seguir un largo y tedioso proceso para tratar de recobrar lo que en verdad habían dicho los antiguos. Tras la caída de Constantinopla en el 1453, un gran número de eruditos griegos llegó a Europa occidental, trayendo manuscritos, tradiciones e ideas que, de maneras importantes, diferían de las de sus colegas occidentales.

La consecuencia fue el deseo de volver a las fuentes de la antigüedad. Bajo el lema *ad fontes*—a las fuentes—los eruditos trataron de recuperar lo que Agustín, Jerónimo y otros escritores en verdad habían dicho. Y Erasmo—junto a otros—se lanzó a la tarea de producir nuevas ediciones en griego del Nuevo Testamento. En la medida de lo posible, estas ediciones estarían libres de las añadiduras y errores que se habían acumulado a través de siglos de tradición manuscrita. En Italia, otros miraron hacia el tiempo clásico de Grecia y de Roma (siglos antes de la aparición del cristianismo) buscando modelos qué imitar. Resulta significativo e irónico que la catedral de San Pedro en Roma—que para muchos en la actualidad es el símbolo de la tradición misma—fue construida por papas que estuvieron convencidos de que la Edad Media se había

apartado de los cánones antiguos de la belleza, y por eso buscaron construir monumentos que se remontaran a tiempos anteriores a esa época.

Lutero y la tradición

Esta era la atmósfera de Europa durante el tiempo de la Reforma. El mismo Lutero apenas se percató de ello. Es cierto que conoció el trabajo de los eruditos bíblicos que estaban intentando reconstruir el texto original de las Escrituras, pero no creyó que eso requiriera una revisión total de la doctrina cristiana. Es cierto que le interesó muy poco las glorias y el arte del renacimiento italiano; sin embargo, puesto que el retorno a las fuentes—que habían sido enturbiadas por la tradición—era el tema dominante en su época, esa fue la atmósfera intelectual y teológica que respiró. Al final, el movimiento que Lutero comenzó llevaría a un esfuerzo consciente por regresar a las fuentes mismas del cristianismo y, particularmente, a la Biblia.

Lutero no se propuso contradecir ni cambiar la tradición de la iglesia. Al contrario, sintió un gran respeto por esa tradición. Por ejemplo, no le pareció que su protesta inicial contra la venta de las indulgencias fuera un rechazo de la tradición, sino más bien una defensa de ella frente a las recientes innovaciones. Sin embargo, conforme se fue dando cuenta que buena parte de la tradición medieval contradecía su interpretación de las Escrituras, Lutero fue llevado lenta, pero inexorablemente, a rechazar buena parte de esa tradición. Incluso, en medio de la lucha por la reforma, declaró que «creer o escuchar cualquier cosa que vaya en contra del testimonio, la fe y las enseñanzas comunes que toda la santa iglesia ha sostenido desde el principio hasta el día de hoy—por más de quinientos años y por todo el mundo—es peligroso y hasta terrible»⁹. Aunque tuvo serios conflictos con los papas de su tiempo, insistió en que «el papado tiene la palabra de Dios y el oficio de los apóstoles, y es de ellos que hemos recibido las Sagradas Escrituras, el bautismo, el sacramento y el oficio de la predicación»¹⁰.

Esta última cita muestra otro aspecto importante de las enseñanzas de Lutero respecto a la relación entre la Biblia y la tradición. Para él, las Escrituras eran parte de la tradición. Es cierto que la Biblia era el más antiguo testimonio que se tenía de la tradición, pero también era parte de la tradición. Por eso, cuando

sus oponentes católicos dijeron que la iglesia y su tradición eran las que habían determinado el canon de las Escrituras y que, por lo tanto, la tradición se encontraba por encima de la Biblia, Lutero respondió que la autoridad última no le pertenecía ni a la Biblia ni a la tradición, y que la autoridad última era el mismo evangelio. El evangelio había dado nacimiento a la iglesia y también había producido las Escrituras. Por eso entendemos cómo Lutero se pudo referir tan negativamente a libros como la Epístola de Santiago (donde dijo que solamente encontró paja), aunque tuvo el suficiente respeto por la tradición y por la Biblia como para nunca eliminar a Santiago del canon.

Resumiendo, por lo general la actitud de Lutero hacia la tradición fue positiva. Se negó a descartar cualquier práctica o enseñanza tradicional hasta que no estuviera convencido de que era contraria al evangelio, y retuvo tantas de las oraciones, himnos y otros elementos litúrgicos tradicionales tanto como le fue posible. Y lo que no pudo retener, sencillamente lo modificó eliminando las líneas y todo lo que le parecía que ofendía al evangelio. Siempre resistió firmemente los llamados de los reformadores más radicales para que eliminara o destruyera todo lo que no se encontrara en las Escrituras (como las imágenes de santos, los crucifijos, las vestimentas litúrgicas y otros elementos semejantes).

Otras opiniones

Muchos creyeron que Lutero no había sido lo suficientemente drástico en su restauración del cristianismo bíblico. Una vez convencidos de que la tradición podía errar—y que de hecho había extraviado a la iglesia en varios puntos importantes—los reformadores más radicales insistieron en que era necesario deshacerse de todo lo que no fuera bíblico. Hubo quienes sostenían esas opiniones incluso entre los colegas de Lutero en Wittenberg. Cuando las autoridades imperiales escondieron a Lutero en el castillo de Wartburgo, Karlstadt y otros líderes crearon tal desorden en las iglesias que Lutero salió de su escondite y regresó a Wittenberg para restaurar el orden. En Zürich, Ulrico Zwinglio (1484-1531) expresó opiniones parecidas e incluso llegó a prohibir la música instrumental en el culto.

Al final, el lado más radical de la Reforma llegó al anabaptismo, que fue un movimiento muy difuso y diverso formado por varios grupos que intentaron

restaurar un cristianismo bíblico puro. Por eso rechazaron el bautismo infantil, y muchos de los entendimientos que a través de los siglos se habían creado entre la iglesia y la sociedad civil. Algunos grupos dentro de este movimiento llegaron a decir que habían recibido revelaciones directas de Dios, y se lanzaron a construir el reino de Dios sobre la tierra dirigiendo movimientos revolucionarios (que a la postre fueron ahogados en sangre). Otros—en particular los menonitas—insistieron en el pacifismo como uno de los elementos fundamentales de las enseñanzas de Jesús y, debido a ello, muchas veces sufrieron persecución y exilio.

La diferencia entre Lutero y el grupo más radical de la Reforma se puede expresar de la siguiente forma: Lutero le atribuyó un valor positivo a la tradición y creyó que solamente se debía abandonar lo que claramente contradijera al evangelio. Por el contrario, la reforma radical vio a la tradición como un obstáculo para la verdadera obediencia a la Biblia, así que insistió en que solamente se debía conservar de la tradición lo que fuera parte del cristianismo bíblico.

En principio, Calvino estuvo de acuerdo con Lutero y siempre mostró gran respeto a la tradición temprana de la iglesia citando repetidamente a autores como Agustín y Gregorio el Grande. Como Lutero, también estuvo convencido de que, durante la Edad Media, buena parte de la antigua tradición cristiana se había torcido, así que tenía que ser corregida. A diferencia de Lutero, creyó que, con todo lo que se les había añadido a través del tiempo, muchas de las ceremonias de la iglesia más bien ocultaban el evangelio que se suponía debían anunciar. Así pues, Calvino simplificó todavía más las prácticas litúrgicas. Como podemos ver, esto no se refería al asunto de la autoridad de la Biblia, sino más bien al de la autoridad y valor de la tradición. Es decir, qué elementos de la tradición debían conservarse y qué criterios se debían emplear para decidirlo.

Al principio, la reforma de la iglesia en Inglaterra—que se concretó en torno a los problemas matrimoniales de Enrique VIII—siguió el camino de Lutero y fue conveniente a la política del rey. Por eso la iglesia en Inglaterra continuó las prácticas tradicionales siempre y cuando no estuvieran en contradicción directa con las Escrituras o con las enseñanzas de la Reforma. Durante el reinado de María Tudor (1553-58)—una reina que intentó regresar a la iglesia de Inglaterra al seno del catolicismo romano—muchos de los reformadores ingleses huyeron

al continente europeo, donde principalmente encontraron refugio entre los calvinistas suizos.

Después de la muerte de María, esos calvinistas pugnaron por una reforma más completa, pero la reina Isabel prefirió seguir las políticas de su padre Enrique VIII, y de esta forma evitar desajustes en la fe de los creyentes. El resultado fue la llamada «vía media» anglicana. Con ello se intentó unir en su seno a personas de diversas convicciones, siempre y cuando aceptaran los *Treinta y Nueve Artículos* promulgados en 1562, y siguieran las directrices del *Libro de Oración Común* en su culto. Al final del reinado de Isabel, los calvinistas más radicales comenzaron a estar insatisfechos con esta situación, e insistieron en que era necesario *purificar* a la iglesia de todo «papismo»; por eso se les conoció como «puritanos». A la postre, los puritanos se rebelaron y el Parlamento, que estaba bajo su control, decapitó al rey y lanzó un plan de reforma radical. A pesar de ello, y con la restauración de la monarquía, la Iglesia de Inglaterra regresó a la «vía media», que la ha caracterizado desde ese entonces.

El catolicismo romano y la tradición

Mientras tanto, para fines del siglo dieciséis, la Iglesia Católica Romana ya había establecido su posición en cuanto a la relación entre la tradición y las Escrituras. Por algún tiempo los reformadores tuvieron la esperanza de que sus diferencias con el resto de la iglesia se pudieran resolver mediante la realización de un concilio ecuménico. Sin embargo, cuando finalmente ese concilio se reunió en Trento (1545-1563), resultó claro que su propósito no era discutir quién tenía la razón en cada uno de los puntos que se debatían, sino más bien reafirmar la posición católica romana tradicional en contra de todas las enseñanzas protestantes.

Por ejemplo, respecto a la cuestión de la tradición y su autoridad, el Concilio afirmó que existía una tradición oral no escrita y que esa tradición tenía una autoridad paralela a la de las Escrituras:

Puesto que esta verdad y esta moral están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que han sido recibidas de los mismos labios de Cristo a través de los apóstoles . . . el concilio, siguiendo el ejemplo de los padres ortodoxos, reconoce

todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento . . . también las tradiciones respecto a la fe y la moral, como provenientes de la misma boca de Cristo o dictadas por el Espíritu Santo y han sido conservadas en la Iglesia Católica por una sucesión ininterrumpida, recibéndolas y venerándolas con el mismo respeto y devoción¹¹.

Así pues, aunque a veces parece que durante la Reforma el principal asunto en disputa fue la autoridad de la Biblia, en cierto sentido tanto católicos como protestantes estaban de acuerdo con esa autoridad. Más bien, el problema fue la autoridad de la tradición: su valor, su permanencia y su papel en la interpretación de la Biblia.

El reto de la modernidad

La Edad Moderna trajo consigo cuestiones y perspectivas muy diferentes a las que la iglesia había enfrentado antes. Hasta ese momento, por lo general se estaba de acuerdo en que lo más antiguo era mejor que la innovación; pero ahora el espíritu de la modernidad se movía en dirección opuesta. La verdad ya no se encontraba en el pasado, sino en el futuro; en una edad de oro que la humanidad alcanzaría mediante la innovación, la invención y el progreso. Como resultado de la investigación científica aplicada en los adelantos tecnológicos, el mundo de la naturaleza parecía abrirse con posibilidades infinitas. Los viejos sistemas de gobierno—particularmente la monarquía—debían abandonarse como reliquias del pasado. La ola del futuro era la democracia, la educación, la libre empresa y el progreso a través de la libre investigación.

En general, los teólogos protestantes y católicos reaccionaron a estas nuevas condiciones de manera diametralmente opuesta. Los teólogos protestantes trataron de demostrar que la modernidad era compatible con el cristianismo (ver [capítulo 3](#)), y que incluso el protestantismo era la forma de cristianismo más apropiada para la Edad Moderna. Por lo general, esto significaba abandonar la tradición, o al menos degradarla al rango de «antiguas supersticiones». El cristianismo verdadero tenía poco que ver con todas esas doctrinas y prácticas que se habían desarrollado a través del tiempo. De hecho, el cristianismo era algo bastante sencillo. Típico ejemplo de ese tiempo fue el historiador Adolph von Harnack, quien resumió la esencia del cristianismo así: «primero, el reino de Dios y su venida. Segundo, Dios el Padre y el valor infinito del alma

humana. Tercero, la justicia superior y el mandamiento del amor¹².

En estas descripciones modernas del cristianismo, la autoridad de la Biblia no tuvo lugar. Esto se agravó debido a que el estudio crítico e histórico de la Escritura—que precisamente floreció dentro del protestantismo en ese tiempo—socavó muchas de las viejas presuposiciones sobre el origen y composición de la Biblia. Así pues, aunque los teólogos protestantes decían que ponían a la Biblia por encima de la tradición, en realidad estaban poniendo a la modernidad por encima de las dos. Naturalmente, esto no reflejaba el sentir de las masas del protestantismo, aunque la idea de que se debía preferir al protestantismo porque era más moderno, penetró profundamente entre los creyentes.

Por otro lado, el catolicismo romano tendió a considerar a la modernidad como la perdición del cristianismo. Y es que debido a los ideales de la modernidad, la iglesia había perdido el casi exclusivo dominio que tenía sobre la mayor parte de Europa occidental. La Revolución Francesa—con sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad—resultó en grandes pérdidas para la iglesia en esa nación. Muchos de los nuevos estados que fueron surgiendo, se declararon seculares y libres de cualquier intervención por parte de la iglesia. También proclamaron que era su responsabilidad educar a los niños y se comprometieron a hacerlo completamente aparte de los dictados de la iglesia. La libertad de pensamiento y expresión resultó en la publicación de libros que la iglesia consideró blasfemos o inmorales. Y, en 1871, casi todas las posesiones papales en Italia fueron expropiadas por el nuevo gobierno italiano.

Así pues, no ha de sorprendernos que el catolicismo romano la viera como un serio reto a la tradición cristiana y se dedicara a defenderla en contra de las innovaciones de la modernidad. En 1854, el papa Pío IX reafirmó la autoridad pontificia proclamando el dogma de la Inmaculada Concepción de María (¡ésta fue la primera vez en la historia que un papa promulgaba un dogma por su sola autoridad!). Irónicamente, esta innovación se hizo en nombre y en defensa de la tradición. En 1864 el mismo papa promulgó un *Silabo de errores*, donde condenaba algunos de los principios de la moderna democracia y del moderno estado secular. En 1870 el Primer Concilio Vaticano declaró que el papa era infalible. Muy a su pesar, la actitud anti-moderna de la iglesia no pasó sin ser desafiada. El movimiento «modernista» católico romano (muy diferente del modernismo protestante) sugirió que, sin importar si las actuales doctrinas o prácticas de la iglesia reflejaban o no las del siglo primero, no se debería voltear

a ver a la iglesia antigua, sino a la iglesia del presente y en lo que se había convertido gracias al Espíritu Santo. Alfred Loisy, el principal líder de ese movimiento, fue excomulgado en 1908.

Así pues, de la misma forma que el protestantismo erró al aceptar muy ingenuamente a la modernidad, el error del catolicismo fue irse al otro extremo y rechazar casi todo lo moderno sin examinarlo. El resultado fue que la brecha entre las dos principales ramas del cristianismo occidental se hizo mucho más grande durante el siglo diecinueve que en el apogeo de la Reforma durante el siglo dieciséis. Puesto que esto se podría resumir diciendo que había actitudes contrarias hacia la tradición, nos damos cuenta que la autoridad de la tradición se convirtió en una de las principales líneas de división entre ambas (aunque muchos protestantes siguieron insistiendo en que la discusión era sobre la autoridad de la Biblia).

Pertinencia contemporánea

El siglo veinte trajo una situación muy diferente. Cuando el papa Juan XXIII hizo del *aggiornamento* (poner al día, actualizar a la iglesia) el asunto principal del Segundo Concilio Vaticano (1962-65), esto produjo una actitud de apertura hacia algunos elementos de la modernidad, al igual que hacia el protestantismo. Entre los mismos protestantes, y en parte gracias a la neo-ortodoxia, se dio un renovado énfasis en la autoridad de las Escrituras, en su valor para la vida de la iglesia y para la misma empresa teológica. Los católicos participaron de este renovado estudio de la Biblia. En cuanto a la tradición, los mismos estudios históricos católicos mostraron que no era tan monolítica como lo habían pensado. Por su lado, los protestantes llegaron a una nueva apreciación de la tradición.

Después, hacia fines del siglo veinte, la gente comenzó a hablar del fin de la modernidad y del nacimiento de la «post-modernidad». En la post-modernidad —dicen estas personas— los cánones de la modernidad ya no se mantendrán. El gran «meta-relato», o mito fundamental de la modernidad (que el mundo se estaba dirigiendo a la universal aceptación de un sistema de verdad puramente racional y objetivo) ya no resultaba creíble. Todo conocimiento estaba marcado por las perspectivas e intereses de quienes tenían el conocimiento. Al mirar al

pasado, ya no se encontraba una sola tradición, sino una diversidad de tradiciones que se entretreían de maneras siempre cambiantes. La misma Biblia, como cualquier otra realidad, siempre era leída e interpretada desde la perspectiva del lector, así que ya no había una sola forma de leer la Escritura que fuera universalmente válida y absolutamente demostrable.

En la iglesia, los enormes cambios demográficos del siglo veinte hicieron estos asuntos mucho más urgentes. A comienzos del siglo veintiuno, era claro que los grandes centros de vitalidad y crecimiento cristiano ya no estaban al norte del Atlántico, ni siquiera en las áreas tradicionalmente cristianas. Además, en lugar de uno, había muchos centros, y cada uno situado en una cultura diferente, hablando diferentes lenguas, y manteniendo diferentes tradiciones.

Dadas estas circunstancias, desde principios del siglo veintiuno los teólogos cristianos se dedicaron a la tarea de aclarar cómo sería posible que el evangelio siguiera siendo uno, pero encarnado en tantas y diferentes formas. Hoy día, este ya no es un asunto de la autoridad de la tradición, sino más bien de la variedad de tradiciones, de la necesidad de reconocer y apreciar sus diferencias mientras que, de alguna manera, al mismo tiempo se pueda mantener la noción de un solo evangelio y una sola tradición. En resumen, la cuestión de la tradición no ha terminado. ¡Sencillamente se ha complicado y se ha hecho más urgente!

Notas

1. *Prescripción contra los herejes*, 15.
2. *Ibid.*, 37.
3. *Ibid.*, 7.
4. *Conmonitorio*, 2.
5. *Ibid.*, 23.
6. *Ibid.*, 23.
7. *Comentario sobre las sentencias*, 3. 1.2.6.
8. *Suma teológica*, Parte I, pregunta 1, artículo 1.
9. *A Alberto, Mangrave de Brandenburgo* (1532).
10. *Sermón sobre Juan 16.1-2*.
11. Heinrich Denzinger, *Echiridion Symbolorum*, 31^a edición (Barcelona: Herder, 1957), 783.
12. *What is Christianity?* (New York Harper & Brothers, 1957), p. 41.

EL ESPÍRITU DE ESPERANZA



*... vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del
cielo, de parte de Dios, ataviada como una esposa
hermoseada para su esposo.
Apocalipsis 21:2*

Existen dos doctrinas cristianas que son muy importantes y se han mencionado muy poco en los capítulos anteriores: la doctrina del Espíritu Santo (*pneumatología*) y la doctrina de las últimas cosas (*escatología*). Una de las razones es que no hubo un momento particular en la historia de la iglesia donde se convirtieran en el tema central de la discusión y se les diera forma definitiva. Por otro lado, estas se discuten al final de este libro porque es probable que sean los temas dominantes de la discusión teológica durante el resto de este siglo. Esto tiene mucho que ver con la forma que el cristianismo ha ido tomando en el mundo contemporáneo.

La nueva geografía del cristianismo

En los últimos cien años, el cambio más importante que se ha dado es que el cristianismo ya no es la religión del Occidente o, en el caso del protestantismo, del Atlántico del Norte. En el Occidente, una serie de acontecimientos han

resultado en la creciente marginalización del cristianismo. Por ejemplo, en muchos países tradicionalmente cristianos, la membresía y asistencia a la iglesia han decaído rápidamente. A pesar de los diversos intentos y esfuerzos tardíos (principalmente de la «derecha» cristiana) para restaurar los «valores cristianos», y a pesar de algunas victorias temporales por esas acciones, en general resulta claro que la vieja cristiandad se está encaminando hacia una sociedad «post-cristiana». Tanto en los Estados Unidos como en Europa, con frecuencia se escucha que los cristianos se quejan por la pérdida de miembros en sus iglesias, e incluso se duda que pueda haber un futuro para la fe cristiana.

Mientras esto sucede en el tradicionalmente Occidente cristiano, casi exactamente lo opuesto ocurre en el resto del mundo. En Asia hay denominaciones nacionales que ahora son más grandes que las iglesias en los Estados Unidos o en Europa que les dieron origen. En varios países del África, el crecimiento de la iglesia cristiana casi tiene que definirse como explosivo. Entre los protestantes de la América Latina, el crecimiento del Pentecostalismo ha llegado a tal punto que ha comenzado a desafiar la hegemonía tradicional del catolicismo romano.

El escenario para todo esto fue tomando forma años atrás, en especial durante el siglo diecinueve. Este fue el siglo de la gran expansión misionera, en especial del protestantismo, porque el catolicismo romano ya lo había hecho enormemente durante el siglo dieciséis. Las iglesias que los misioneros fundaron en el siglo diecinueve, han servido como el punto de partida para el crecimiento sin precedentes que se ha dado a fines del siglo veinte y principios del veintiuno.

Sin embargo, este crecimiento es muy diferente al que esos misioneros imaginaron. Los misioneros más progresistas esperaban que el día llegaría cuando los cristianos de esas naciones se harían cargo de las iglesias que habían fundado, cuando esas iglesias pudieran sostenerse y gobernarse a sí mismas, y cuando finalmente tomarían la antorcha misionera. A estas metas, algunas veces se les denominaba los «tres autos»: auto-gobierno, auto-sostén y auto-propagación. En lo que se considera el «Tercer Mundo», estas metas han sido alcanzadas por muchas de las llamadas «iglesias jóvenes». Pero eso no es todo lo que ha sucedido. Los cristianos en esas iglesias jóvenes han comenzado a buscar sus propias maneras de ser la iglesia, y están desarrollando perspectivas y teologías que toman en cuenta su propio contexto. Es decir, existe un cuarto

«auto» que muy pocos previeron: la auto-interpretación. A través de esta, muchos cristianos en culturas que tradicionalmente no eran cristianas, re-interpretaron la fe y re-formaron su liturgia de maneras que han sido más aceptables para sus propias tradiciones culturales. En muchos casos, esto ha llevado al nacimiento de iglesias autóctonas o independientes que tienen poca o ninguna conexión con las iglesias que enviaron a los primeros misioneros. Así pues, el enorme crecimiento del cristianismo en el África, no solamente se debe a conversiones al anglicanismo, al metodismo o al catolicismo romano; sino, sobre todo, al gran atractivo de iglesias propias e independientes. Difícilmente los anglicanos, metodistas o católicos romanos reconocerían a muchas de éstas como resultado de su labor. En la América Latina, aunque los metodistas, presbiterianos y otra denominaciones parecidas continúan creciendo, el crecimiento protestante se debe principalmente al pentecostalismo y, en particular, a denominaciones pentecostales que han surgido en la misma Latinoamérica.

El Espíritu Santo

Estas nuevas situaciones nos hacen considerar la doctrina del Espíritu Santo. Muchas de estas «iglesias jóvenes» están convencidas de que la manera en que el cristianismo se ha adaptado a su propio contexto nacional o local es obra del Espíritu Santo. Si el cristianismo habla a una cultura o clase de una manera concreta e innovadora, esto no se debe a que sus líderes sean particularmente creativos o inteligentes, sino más bien a que el Espíritu Santo los guía a través de los cambios que se necesitan para ese contexto particular. Como ha sucedido a través de la historia de la iglesia, en esas nuevas expresiones del cristianismo existe una estrecha relación entre la adoración y la teología. Por ejemplo, el énfasis sobre la libertad para adorar de maneras bastante diferentes a las que enseñaron los primeros misioneros y, en algunos casos, el énfasis paralelo sobre la libertad del individuo para expresar sus emociones (que parecen suprimirse en el culto de tipo más tradicional), encuentran una expresión teológica en el énfasis que se hace sobre la libertad del Espíritu para llevar a la iglesia y a sus miembros en nuevas direcciones.

De hecho, muchos de esos desarrollos se están llevando a cabo en sociedades

que tienen un gran respeto por la tradición, y con mucha frecuencia las «nuevas» formas de culto cristiano llevan la marca de prácticas tradicionales dentro de esas sociedades. Así pues, no sería correcto decir que esas expresiones nuevas y autóctonas de la fe cristiana estén en contra de la tradición. Aunque muchos heredaron las nociones que los misioneros protestantes enseñaron (al hablar de la superioridad de las Escrituras sobre la tradición, y hasta hablar negativamente de la tradición de la iglesia), lo que de hecho sucede es que su apertura al Espíritu les permite reclamar la acción de Dios para sus propias formas culturales y tradicionales de vida. Por ejemplo, se puede decir que en el Caribe hay muchas formas del culto pentecostal que evocan las prácticas religiosas afro-caribeñas, pero también que hay mucho en la forma «tradicional» del culto occidental que se deriva del mitraísmo, de los antiguos cultos de fertilidad y de las enseñanzas tradicionales de los druidas.

En resumen, conforme el cristianismo se va encamando en las diferentes culturas, también se va dando un proceso muy semejante al que vimos cuando los primeros cristianos buscaron maneras de apropiarse de lo mejor de la cultura y filosofía helenistas. Tal vez la principal diferencia es que, mientras la civilización helenista tenía la idea del Logos, lo que se manifiesta en muchas de estas otras culturas es la noción de la presencia espiritual. Ésta es otra razón para la preeminencia de la teología del Espíritu Santo como medio para zanjar la brecha entre el cristianismo y la cultura tradicional, de igual manera que la iglesia del segundo siglo desarrolló una teología del Logos con un propósito similar.

De la misma forma que durante los primeros siglos del cristianismo hubo una seria lucha dentro de la iglesia para determinar la verdadera naturaleza de la fe cristiana, en la actualidad existen luchas y desacuerdos semejantes en otras partes del mundo. Si se vislumbran peligros en todo esto—que de hecho es el caso—estos no serán más serios que los que presentó la antigua helenización del cristianismo. Hoy día, la inmensa mayoría de los cristianos se encuentra en situaciones donde tienen que reconsiderar los grandes temas que hemos discutido en este libro. Esta no es una tarea puramente intelectual. Más bien, es una tarea que involucra todos los aspectos de una cultura dada: intelectuales, emocionales, estéticos y otros. Y esta es una tarea que los cristianos no deben atreverse a emprender sin dirección divina.

El resultado es que existe un creciente interés en el Espíritu Santo, al menos

por tres razones. Primera, el Espíritu Santo es importante por su función como el poder que conecta a los creyentes con los principales acontecimientos del evangelio, y porque así hace que esos acontecimientos cobren vida y pertinencia en una cultura diferente. Segunda, porque también es el Espíritu quien inspira y guía a los cristianos—en diferentes culturas—para apropiarse del evangelio dentro del contexto de sus propias tradiciones; y para poder reclamar que estas no son meras innovaciones que se han introducido a la vida de la iglesia, sino que más bien son resultado de la obra de Dios dentro de la comunidad de creyentes. Tercera, en una iglesia que está por todo el mundo y que cada día parece más diversa por su misma encarnación en las diferentes culturas, el Espíritu es el vínculo de amor que hace posible la unidad.

Dadas estas circunstancias, no ha de sorprendernos que la doctrina del Espíritu Santo se haya convertido en uno de los principales temas de discusión entre los teólogos y líderes eclesiásticos alrededor del mundo. Con frecuencia se ha dicho que la *pneumatología* (la doctrina sobre el Espíritu Santo), ha sido una idea tardía en la teología cristiana. Es cierto. En los capítulos anteriores de este libro, solamente nos hemos encontrado con la doctrina del Espíritu de pasadita. La primera fue en el [capítulo 4](#), donde dijimos que durante la discusión sobre la divinidad de la segunda persona de la Trinidad, algunos estuvieron dispuestos a afirmar la divinidad del Hijo, pero no la del Espíritu. Un poco más adelante, nos encontramos con la controversia respecto al *Filioque*, que lidiaba con la procedencia del Espíritu Santo, pero que en realidad se concentró en la doctrina de la Trinidad y la modificación del Credo Niceno. Más tarde, al discutir los sacramentos, volvimos a mencionar el papel del Espíritu Santo en ellos (en especial desde el contexto de la perspectiva de Calvino sobre la presencia de Cristo en la Comunión). Estas tres breves referencias sirven para probar que, con frecuencia, la pneumatología ha sido relegada a un segundo plano. Siempre ha estado en el trasfondo de la teología cristiana y siempre se ha reconocido, pero muy rara vez se ha convertido en el centro de atención.

Hay varias razones para explicarlo. Por definición, el Espíritu de Dios es incontrolable, sopla libremente y en cualquier dirección que decida hacerlo. Por lo general, en la iglesia temprana la estructura y las posiciones de liderato se determinaron con base en las señales que daba una persona de haber recibido—de parte del Espíritu—los dones necesarios para realizar una cierta tarea. Por ejemplo, si era enseñar, el don de la enseñanza; si era presidir, el don de

presidir; y así sucesivamente. Con frecuencia los historiadores se refieren a esta forma de organización como «carismática» (pero no como lo entienden los carismáticos de hoy). Es decir, los dones del Espíritu eran los que determinaban el oficio, función y autoridad de una persona. Antiguos documentos cristianos cuentan de predicadores que andaban de un lugar a otro sin ninguna otra cosa que los identificara sino sus propios dones.

Sin embargo, este liderato «carismático» también planteó algunos problemas. Los mismos documentos que hablaban sobre los predicadores o profetas ambulantes, también señalaron algunos de los problemas inherentes a ese tipo de liderazgo. ¿Cómo saber quién de verdad tenía el don del Espíritu y quién solamente creía tenerlo? O, lo que era peor, ¿quién estaba simplemente lucrando con la credulidad de la gente? Un de esos documentos (de fines del siglo primero o principios del segundo) llamado la *Didajé*, trató de establecer ciertos lineamientos para poder determinar quién era el profeta verdadero y quién el falso. Uno de esos lineamientos establecía que si el profeta pedía que se le diera de comer, o permanecía por varios días aprovechándose de la hospitalidad de los creyentes, ¡entonces no era un verdadero profeta!

Durante el segundo y tercer siglo, y particularmente debido a la necesidad de combatir las doctrinas falsas, esas dificultades se hicieron cada vez más serias. Ya no era sabio considerar ni recibir a cualquier profeta ambulante como alguien con autoridad. Esto planteó una urgente pregunta: ¿Quién entonces era exponente autorizado del cristianismo y quién solamente enseñaba doctrina falsa? Lo que resultó de todo esto fue que se comenzó a abandonar el liderato «carismático», y se fue hacia un sistema más institucional de gobierno y validación del liderato. El énfasis sobre la sucesión apostólica (que ya discutimos), fue uno de los medios que se empleó para asegurarse de que cualquier persona que dijera ser líder cristiano, en realidad tuviera la autorización del resto de la iglesia. La práctica de que los obispos cercanos examinaran la teología de un obispo recién electo, también tuvo el mismo propósito. Tanto los obispos como otros líderes de la iglesia eran elegidos por sus congregaciones, quienes debían tener una idea bastante clara de cuáles eran sus dones. Aun así, su elección tenía que ser ratificada por otros obispos. De esa manera se esperaba encontrar un equilibrio entre lo «carismático» y lo institucional.

El siglo cuarto, sin embargo, inclinó la balanza en el sentido institucional.

Una vez que el imperio se hizo cristiano, cada vez más se tendió a pensar que los obispos y otros líderes recibían la autoridad por su cargo, y no tanto por los dones que el Espíritu les daba para realizar esa tarea. Una iglesia más institucionalizada se ajustaba mejor a la nueva situación y era mucho más manejable para las autoridades civiles. Así fue como comenzó un largo proceso donde la autoridad de los obispos—y de otros líderes de la iglesia—llegó a depender exclusivamente de la ordenación (a grado tal que la ordenación se convirtió en un sacramento). Este liderato institucional tuvo poco interés en regresar al equilibrio anterior que permitía que hubiera otro tipo de liderato basado en los dones del Espíritu más que en el cargo (aunque siempre hubo creyentes que fueron muy respetados por su sabiduría y santidad). Dado que enfatizar la libertad del Espíritu fácilmente podría minar el poder y autoridad del liderato institucional establecido, el resultado fue que las discusiones sobre el Espíritu tendieron a limitarse a cuestiones como la manera en que el Espíritu actuaba en los sacramentos o en la inspiración de las Escrituras. Por lo tanto, el descuido de la doctrina del Espíritu no fue producto de la mera casualidad. Más bien fue resultado del temor a las consecuencias que podría acarrear si se enfatizara esa doctrina.

La situación es muy distinta hoy día. La doctrina del Espíritu se está discutiendo en muchos lugares distintos y en diferentes contextos teológicos. Sin embargo, es importante señalar que esa discusión no solamente se debe a la necesidad lógica de presentar un cuadro más completo de la Trinidad, o para corregir lo que se omitió en el pasado. Más bien es que éste es un tema candente en nuestro tiempo. Con mucha frecuencia los nuevos movimientos afirman que si están desafiando el orden y el liderazgo (y estilo de adoración) establecido de la iglesia, es porque el Espíritu los mueve a hacerlo. Las autoridades establecidas responden negando y ridiculizando las afirmaciones de sus retadores. Donde se debía dialogar y compartir experiencias y descubrimientos, solamente existe resentimiento y recriminación.

Por eso, y con toda probabilidad, la doctrina del Espíritu será uno de los principales temas de la teología que se tratarán durante el siglo veintiuno. De hecho creo que se debatirá casi con tanto celo como se discutió el pelagianismo en el siglo quinto, o la autoridad de la tradición en el dieciséis. En el debate contemporáneo, la aspereza será inevitable. Aun así, y conforme avance el siglo veintiuno, nos conviene recordar que los debates del pasado se resolvieron con

el tiempo, y que esto fue resultado de la obra de Aquél—como diría Agustín—quien es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo y, por lo tanto, también es el vínculo de unidad entre los cristianos. De hecho, al repasar la historia que hemos relatado en este libro, hemos estado mirando a la obra del Espíritu que—muchas veces a pesar de nosotros mismos—ha guiado a los cristianos a «toda verdad» (Juan 16:13).

Así pues, existe la paradoja, tragedia y esperanza en nuestras luchas y debates sobre el Espíritu Santo, consiste en que frecuentemente estamos discutiendo sobre el Espíritu quien es el vínculo de nuestra unidad. Pero que, al final, llegaremos a la verdad y la unidad, no necesariamente por el poder de nuestros argumentos o la fuerza de nuestras convicciones, sino por la obra del mismo Espíritu sobre quien ahora discutimos.

¿Será posible predecir el resultado de nuestros debates sobre estos temas? Probablemente no. Sin embargo, si las doctrinas son una serie de límites cuyo propósito es evitar que caigamos en el lugar donde otros han caído, entonces será bueno resaltar algunos de los que deben guiar nuestra discusión sobre los temas que ahora estamos discutiendo. Primero, debemos recordar la unidad de Dios. El Espíritu no es un «segundo» o «tercer» Dios. El Espíritu no deshace, contradice, o corrige la obra de Dios que se asigna a las otras personas de la Trinidad. Segundo, puesto que hay un solo Dios, entonces hay un solo propósito. Ante, esto se expresó en términos de la continuidad entre la creación y la redención. En el caso del Espíritu, se expresará en términos de la continuidad entre la creación, la redención y la santificación; se expresará en términos de la acción inspiradora que el Espíritu tuvo no solamente sobre los autores originales de la Biblia, sino también sobre la que tiene ahora cuando la comunidad de fieles se reúne para leer la Biblia; se expresará en un amor que se despoja a sí mismo, porque el Espíritu es el Espíritu de Cristo, y por amor Cristo se ofreció a sí mismo para ser crucificado. Tercero, puesto que este Dios—Uno es amor, la obra del Espíritu siempre será una obra de amor. El odio, el prejuicio y la injusticia jamás serán obra del Espíritu.

Por último, pero de suma importancia, debemos recordar que el Espíritu es un Espíritu de esperanza. El Espíritu es las «arras de nuestra herencia» (Efesios 1:14). En medio de nuestros actuales desacuerdos, es muy fácil olvidar que el futuro no está en nuestras manos, sino en las de Dios. Por ello debemos estar agradecidos, porque nosotros sabemos de lo que somos capaces, ¡y es mejor

confiar en aquello de lo que Dios es capaz!

La esperanza cristiana

Esto nos lleva a la siguiente doctrina que ha sido descuidada, y sobre la cual se está concentrando el siglo veintiuno: la *escatología*. Desde sus mismos inicios, la escatología (la rama de la teología que se ocupa de las «últimas cosas»), ha sido un elemento central de la fe cristiana. El mismo Jesús anunció las buenas nuevas del reino de Dios y mucho de su predicación fue escatológica. El principal punto de desacuerdo entre los judíos que se convirtieron en cristianos y los que no, fue si Jesús era o no el cumplimiento de la esperanza de Israel. En otras palabras, si su vida, muerte y resurrección eran o no acontecimientos escatológicos.

En la mayoría de los primeros documentos cristianos, se expresa la esperanza y expectativa de que Dios establecería un nuevo orden, un reino de abundancia, paz, amor y justicia. En esos documentos cristianos, esa expectativa no era ir a otro lugar llamado «cielo». Más bien, se trataba de un nuevo orden, de un «nuevo cielo y una nueva tierra» que Dios establecería. Es significativo que las dos metáforas principales con que se expresa esa expectativa, por naturaleza sean políticas: un reino y una ciudad. Una vez más—y como ya lo hemos visto—la salvación no era *de* la creación, sino *hacia* una nueva creación. No se trataba principalmente de abandonar este «valle de lágrimas» y pasar a una vida puramente espiritual. La salvación se cumplirá en una nueva ciudad, en un nuevo reino, en una resurrección final *del cuerpo*.

Aunque los cristianos no se lanzaron a subvertir ni derrocar al estado, de hecho existía un elemento subversivo en esa esperanza escatológica. Anunciar que se esperaba otro reino era algo que no le caía muy bien a los reyes o emperadores de ese entonces. Roma se consideraba la gran civilizadora de la cuenca del Mediterráneo, y se enorgullecía por la paz que había traído a la región. Había establecido un sistema de leyes que le parecía ser eminentemente justo (aunque se basaba en derechos, privilegios y discriminaciones que hoy nos parecerían muy injustos). El emperador decía haber recibido su autoridad de los dioses y al morir también se esperaba que se convirtiera en un dios. Ahora bien, de un lejano rincón de ese vasto imperio, surgió un grupo de soñadores fanáticos

que no solamente decían que había un solo Dios, sino también que ese Dios iba a traer un nuevo orden, un nuevo reino, un nuevo estado (porque ese es el significado de *polis*, que generalmente se traduce como «ciudad»). Aunque los cristianos se sorprendieron de que el imperio los persiguiera, cuando lo que habían hecho era orar por el emperador, las autoridades tuvieron razones sobradas para considerarlos subversivos y peligrosos.

Todo cambió cuando el imperio se hizo cristiano. Algunos creyentes consideraron a Constantino como el nuevo David que estaba estableciendo el reino de Dios. Muchos comenzaron a objetar al libro del Apocalipsis por sus declaraciones negativas sobre Roma. La expectativa escatológica de un nuevo reino de Dios que vendría a sustituir todos los regímenes humanos, muy pronto fue transformada en la esperanza de que el alma fuera al cielo. En vez de concentrarse en el futuro de todo el orden creado (un nuevo cielo y una nueva tierra) la esperanza cristiana pronto comenzó a concentrarse en el futuro de las almas individuales. Dado que esto era muy similar a lo que la mayoría del mundo helenista entendía por «salvación», y puesto que esta noción ya se había comenzado a entrometer en la perspectiva cristiana de la salvación (ver [capítulo 10](#)), ese cambio fue casi imperceptible.

Durante toda la Edad Media, aunque ocasionalmente se mencionó el venidero reino de Dios, toda la vida y devoción cristianas se concentraron en la continuación de la vida del alma en un mundo que estaba más allá del mundo de la materia. La Reforma cambió muy poco esta visión, porque el principal desacuerdo entre Lutero y la tradición católica romana fue con la manera en que se alcanzaba la salvación más que con la pregunta sobre qué era la salvación. Fueron algunos de los anabaptistas más radicales quienes recobraron la visión novotestamentaria de un reino venidero de Dios. Pero, cuando trataron de producir ese reino por sus propios medios, establecieron teocracias que pronto cayeron en el fanatismo y en el caos, y su redescubrimiento de la importancia del reino quedó desacreditado.

Todo esto cambió en tiempos recientes. Parte de ese cambio se debe a la nueva configuración demográfica del cristianismo que ya describimos al principio de este capítulo. Hoy día, la mayoría de los cristianos viven en las naciones más pobres del mundo, y tienen pocas razones para esperar algo del orden presente. Y es que, a través de dolorosas experiencias, muchos han aprendido que el simple cambio de gobierno en realidad no cambia sus

condiciones de pobreza y privación. Sin embargo, mientras unos pierden la esperanza, muchos otros cristianos han reafirmado la suya en el destino final de la creación. Dado que han tenido que vivir en la constante presencia del sufrimiento físico viendo dolerse a sus seres queridos, o sintiendo los dolores del hambre y la humillación, o viviendo como «extranjeros y peregrinos sobre la tierra . . .», ahora están buscando una «patria» (Hebreos 11:13-14), un nuevo reino de abundancia, paz y justicia.

De diferentes maneras, otros grupos tradicionalmente excluidos (incluso en las partes más ricas del mundo), ahora también se están aferrando a la misma esperanza, contra toda esperanza. En medio de su aparente situación desesperada, las minorías raciales y étnicas, las mujeres y muchos otros grupos que por diferentes razones han sufrido exclusión y opresión, con frecuencia se vuelven a la esperanza escatológica.

Por todo esto, la escatología—no tanto como la doctrina sobre las últimas cosas, sino más bien—como la doctrina de la esperanza, se encuentra en el corazón de la actual reflexión teológica.

Como en el caso de la pneumatología, es imposible predecir a dónde llevarán las reflexiones y discusiones que se tienen hoy día sobre la escatología. Tal vez todo lo que podamos hacer sea mencionar algunos de los «límites» que pueden servirnos de guía para la escatología que está surgiendo.

Primero, la escatología que está surgiendo, una vez más afirmará la continuidad entre la creación y la redención, y su plena realización. El nuevo cielo y la nueva tierra serán la obra del mismo Dios que también hizo el primer cielo y la primera tierra. La escatología no ha de ser una negación de la creación, sino más bien su afirmación; pero la afirmación de una creación liberada de su esclavitud al pecado y la corrupción.

Segundo, la escatología trata sobre la esperanza y no pretende tener un «programa» para los acontecimientos futuros. No es como una guía de televisión, que anuncia la lista de los programas futuros. La escatología no trata de averiguar en qué «trompeta» o en qué «copa de ira» estamos. La gran afirmación de la escatología no es decir quiénes serán «dejados atrás» (como la serie de novelas lo dice), sino más bien es proclamar la victoria final del Dios que hizo todas las cosas y vio que eran buenas.

Tercero, la escatología tampoco trata sobre cómo podemos traer el reino de Dios a esta tierra. Aquí, tanto conservadores como liberales han errado. Los

liberales porque creen que ellos han de traer el reino de Dios mediante el progreso social, y los conservadores porque creen que Dios está esperando que cumplamos ciertos requisitos (como predicar a todas las naciones del mundo, restaurar el estado de Israel a sus antiguas fronteras, u otros parecidos) antes de traer el reino.

Cuarto, la esperanza escatológica no solamente consiste en el sentido de que todo saldrá bien. La esperanza escatológica es la confianza y seguridad de que el futuro está en las manos de Dios y, por lo tanto, es tan seguro como el presente.

Quinto, y de importancia primordial, es el hecho de que la escatología trata sobre ese tipo de esperanza que le da forma a la vida presente. No se trata de una esperanza pasiva, como cuando uno se sienta a esperar que algo suceda. Es una esperanza activa, como cuando nos preparamos para un futuro que sabemos que ha de venir.

El espíritu de esperanza

Estas doctrinas, el Espíritu Santo y la esperanza cristiana, se entrelazan. Calvino sostuvo que, en la Comunión, el Espíritu Santo lleva a la iglesia a la presencia de Cristo en el banquete final (ver [capítulo 8](#)). A esto hemos de añadirle que el Espíritu Santo es la fuente y garantía de nuestra esperanza escatológica y que—a pesar de que las nuevas condiciones en que frecuentemente nos encontramos parezcan desalentadoras y hasta terribles—gracias a la presencia del Espíritu podemos enfrentar el futuro. Ese futuro que tal vez también esté lleno de debates teológicos y hasta de asperezas entre los creyentes, pero que podremos enfrentar con la certeza de quienes saben que su futuro está en las manos del Dios de amor.