

Cinco prácticas eclesiales
para el testimonio cristiano
en el mundo

*P*olítica de cuerpo

John Howard Yoder

Política
de cuerpo

POLÍTICA DE CUERPO

Cinco prácticas eclesiales para el
testimonio cristiano en el mundo

John Howard Yoder



Yoder, John Howard

Política de cuerpo. Cinco prácticas eclesiales para el testimonio cristiano en el mundo.- 1ª Ed. en español.- San Lorenzo: CETAP-COPAIMPY, 2011.- 136 p.: 15 x 22 cm.

Título original: Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World.- Traducción: Milka Rindzinsky
ISBN: 978-99967-634-0-3

1. Religión I. Filosofía cristiana II. Ética.
CDD 201

Edición original:

© 2001

Herald Press / John Howard Yoder

Título Original: BODY POLITICS: FIVE PRACTICES OF THE CHRISTIAN COMMUNITY BEFORE THE WATCHING WORLD.

© 2011

Centro de Estudios de Teología Anabautista y de la Paz (CETAP), y
Convención de los Pastores de las Iglesias Mennonitas del Paraguay
(COPAIMPY)

Mayor Vera 355 c/San Felipe 2160

Casilla 22.007

Telefax: (+595 21) 582 844 / 584 421

E-mail: cetap@cemta.org.py

San Lorenzo - Paraguay

Traducción: Milka Rindzinsky

Diseño de portada: Rodolfo Insaurralde

Composición y armado de página: Rodolfo Insaurralde

Corrección: Rafael Villalba

Impreso en Paraguay

ISBN: 978-99967-634-0-3

Índice

Prefacio de la edición en español	9
Prefacio	13
Introducción	15
Capítulo 1 ATAR Y DESATAR	23
Capítulo 2 LOS DISCÍPULOS PARTEN JUNTOS EL PAN	39
Capítulo 3 EL BAUTISMO Y LA NUEVA HUMANIDAD	55
Capítulo 4 LA PLENITUD DE CRISTO	77
Capítulo 5 LA REGLA DE PABLO	93
Conclusión	105
Notas	117

Prefacio de la edición en español

Es un placer presentar al mundo hispanohablante una obra más del teólogo menonita John Howard Yoder. Una profunda gratitud a quienes hicieron posible esta traducción y publicación:

- A Milka Rindzinsky por la traducción competente y su acompañamiento incesante a las gestiones de traducción de obras pertinentes.
- A Mennonite Church Canada y EE.UU. en las personas de Tim Froese y Linda Shelly por impulsar esta producción y apoyarla económicamente.
- A Titus Guenther por su apoyo incansable.
- A Robert Wiens y el equipo del Centro de Estudios Anabautistas y de la Paz (CETAP) en el CEMTA por guiar el proceso de traducción y publicación.
- A Herald Press por gentilmente ceder los derechos de publicación.

¡Gracias a todos!

Antes de la lectura del material, algunas palabras de aclaración. El título del libro refleja la versión en inglés, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. No fue fácil consensuar la formulación del título en español. Un proceso amplio de consultas resultó en lo siguiente: POLÍTICA DE CUERPO: CINCO PRÁCTICAS ECLESIALES PARA EL TESTIMONIO CRISTIANO EN EL MUNDO. Estamos conscientes de que el término “política” en español, especialmente en el contexto latinoamericano, tiene connotaciones que llevan una carga emocional que para muchos quizás parece difícilmente reconciliable con el mensaje de la paz de Cristo.

Se verá que en esto Yoder mismo nos ayuda a evitar malentendidos. En la INTRODUCCIÓN explica:

“en este estudio se enfocará el tema de la iglesia como cuerpo [...] La comunidad cristiana, como cualquier otra comunidad que se mantiene unida mediante su adhesión a valores importantes, es una realidad política. Es decir, la iglesia tiene el carácter de una polis (la palabra griega de la que proviene el adjetivo político), es decir, un cuerpo social con estructura. Cuenta con su manera de tomar decisiones, definir su membresía y llevar a cabo tareas en común. Esto hace de la comunidad cristiana una entidad política en el sentido más simple del término.”

En ese sentido, para Yoder:

“iglesia y mundo no son dos compartimientos cada uno con su propia legislación o dos instituciones con deberes contradictorios, sino dos niveles de la pertinencia del mismo Señorío. El pueblo de Dios está llamado a ser hoy lo que el mundo está llamado a ser al fin de cuentas.”

El lema de Yoder, en latín decía “*Vicit Agnus Noster, Eum Sequamur*” que se traduciría como “Venció Nuestro Cordero, A Él le Seguiremos”. Para el autor esto subrayaba que la victoria del Cordero de Dios (Jesús) demuestra que Jesús no basó su conducta en cálculos

de efectividad sino en una obediencia radical a la voluntad de Dios acerca de cómo tratar al prójimo.

Estoy seguro de que esta obra de John H. Yoder ayudará a muchos en acrecentar su aprecio por la iglesia como cuerpo de Cristo y agente preferido de Dios en el mundo.

Que Dios con su Espíritu iluminador acompañe la lectura y el estudio de este libro.

Werner Franz
CEMTA, San Lorenzo, Paraguay
Pascuas 2011

Prefacio

Vaya mi especial gratitud a aquellos en cuya compañía estos temas fueron tratados por primera vez en forma parecida:

- Al profesor Geoffrey Wainwright, gracias a cuya invitación la conferencia original en la que se basó este escrito, fue presentada en Duke University Divinity School.
- A David McConnell, de United Methodist Yellowstone Conference, y a Larry Harvey, de Central Kansas, por el privilegio de participar en sus respectivas Escuelas Pastorales distritales y por alentarme a continuar usando el material.
- A Ingrid Christiansen y Jody Kretzmann de Holden Village por la oportunidad de revisar estos mismos materiales mientras renovaba nuestros lazos de familia con el estilo especial del Luteranismo de Village.
- Agradezco al editor Craig Gallaway, de Discipleship Resources (Recursos para el Discipulado) por decidir que esta forma de tratar algunos temas generalmente descuidados podía encontrar un espacio en Discipleship Resources.

POLÍTICA DE CUERPO

En otros sentidos, debo gratitud a los pastores de la Iglesia Metodista Unida, Sara y Ed Phillips, y Laurel y Augustus Jordan por permitirme palpar el Metodismo Unido en Michiana y por recomendar este material a los editores de Discipleship Resources. Los reverendos Jordan me han ayudado también a hacer un poco más comprensible el texto.

Stanley Hauerwas y Michael Cartwright cooperaron cuando me advirtieron que tratar estos temas de manera “semipopular” evitaría o podría evitar que se levantara como una barrera las preguntas académicas previas del método teológico.

Una presentación más breve y técnica de estos mismos temas, después de haber sido leídos en forma de una sola conferencia en seminarios, fue publicada en la edición de abril de 1991 de *Theology Today*. También he tratado algunos de los temas en otras partes, algunos de manera más extensa, otros con un énfasis diferente. Podría aportar referencias a algunos de estos otros textos, pero mi intención no ha sido ser exhaustivo.

John H. Yoder.
Notre Dame, Indiana.
Pentecostés, 1992.

Introducción

Antes de entrar en la sustancia de nuestro estudio, el lector podría verse beneficiado por una breve explicación del marco de referencia de la serie completa, que incluye a propósito el ambivalente término “política” en su título.

Parece no tener fin el debate sobre cómo la iglesia debe o no debe “involucrarse” en “política”. Un ejemplo: En 1989, cuando el líder negro más importante de Sudáfrica, Nelson Mandela, recién salido de la prisión, visitó al Papa pidiéndole que apoyara la idea de aplicar sanciones económicas en contra del régimen del *apartheid* en su país, Juan Pablo II dijo que no podía hacerlo porque sería un acto “político”. Así que de algún modo “político”, en aquel caso, significaba algo con lo cual la cabeza de la Iglesia Católica Romana no debería intervenir. La Iglesia no debería involucrarse. Sin embargo, esa preocupación nunca le había impedido múltiples intervenciones en la vida pública de su nativa Polonia cuando él era arzobispo allí.

Diferentes tradiciones denominacionales y diferentes grupos dentro de las denominaciones hablan con intensa convicción y sin escucharse unos a otros sobre lo que es “político” y lo que no lo es, generalmente sin examinar cómo se definen los términos que usan

con tanta confianza. Algunos piensan que “involucrarse en políticas” debe (y por lo tanto puede) ser evitado por la iglesia, al menos por los pastores, si no es por todo ciudadano cristiano. Política es lo que los gobernantes hacen o lo que los “políticos” hacen, y la gente de la “iglesia” puede evitar hacerla.

Otros argumentan que no actuar no es posible o no sería correcto, puesto que los cristianos deben preocuparse por toda la vida, sin excluir “política”. La mayoría de los políticos elegidos en los Estados Unidos y Canadá son miembros de iglesia que creen que involucrarse en asuntos políticos es bueno para los cristianos, pero hay también un nuevo debate sobre cómo se relacionan las dos membresías. John. F. Kennedy hizo público, cuando era candidato a la presidencia de los Estados Unidos, que el hecho de ser católico romano no iba a marcar diferencia alguna en su manera de cumplir con sus funciones.

Así es que la comprensión de las cosas que predomina últimamente es que hay una vasta distancia cualitativa entre el ámbito que llamamos “político” y el que llamamos “iglesia”. La anécdota del encuentro entre Mandela y el Papa ilustra esta comprensión y su alcance. A menudo el concepto de separación se aplica a ese ámbito de la “iglesia” generalmente llamado “culto” o “alabanza”, donde cualquier cosa que la iglesia haga, eso es lo más importante.

Como las otras palabras comunes que hemos estado usando, rendir culto generalmente significa ciertas actividades particulares que pertenecen solo a ese su propio ámbito. Pregúntate si no es esto, en realidad, lo que has pensado. ¿No es el “culto” algo que por naturaleza pertenece a un ámbito que no es el de la vida común?

Hay maneras de tender puentes entre esa separación entre “iglesia” y “política” o entre “culto” y vida común, dirá mucha gente, pero todos están de acuerdo en que se necesita un puente. Sin embargo, difieren en cuanto a cuál es el puente correcto.

Desde la perspectiva llamada “liberal”, se piensa que el puente entre los dos es una serie de percepciones relacionadas con la naturaleza humana y el mundo, ideas tales como justicia y libertad y conceptos de por qué y cómo debemos comportarnos. Se piensa entonces que culto o alabanza es donde se inculcan tales percepciones y se refuerza la devoción a las mismas. La alabanza y el culto nos ayudan a comprender cosas de una manera particular; entonces, a la luz de tales comprensiones, uno podrá ser útilmente activo en asuntos públicos. Por ejemplo, nos ayudan a creer que la ecología global es algo creado por Dios con un propósito o que el hambre de nuestro prójimo es nuestra responsabilidad. Esas comprensiones nos guiarán en nuestra acción.

Para la perspectiva a veces llamada “pietista”, el puente es una nueva imagen de “entrañas” (los hebreos le llamaron “intestinos”, los latinos, “corazón”). Estas figuras del lenguaje se usan para describir algo que en lo profundo de la persona hace de ella o él lo que son, algo así como “voluntad” o “motivación”. Aquí el concepto es que el culto modifica la estructura de la persona en planos como culpa, autoestima, y amor, de tal manera que la persona cambiada se comporte de forma diferente y así cambia el mundo. Si uno se preocupa menos por sentimientos de culpabilidad, podría ser más capaz de correr riesgos. Si uno está más plenamente consciente del amor de Dios, puede preocuparse más en cuanto a los necesitados y más motivado a servirles. Si uno está más dispuesto a confiar en Dios por su propio bienestar, puede sentirse libre para ser más generoso.

El ámbito llamado “político” o “el mundo real” es visto, de acuerdo con ambas posturas, como secundario en relación con la palabra y la obra de Dios, con las cuales tiene que ver el “culto”. El ámbito “no político” es en una especie de sentido “espiritual”, “previo”.

Al mismo tiempo, sin embargo, los valores con los cuales se maneja la “política” son considerados “autónomos”. El discernimiento

moral político es una ley en sí mismo, independiente. Sus valores pertenecen al mundo natural, a la razón y a la ley. Son considerados autónomos porque se piensa que no se conocen por revelación o a través de la alabanza¹. Naturaleza, razón y ley son conceptos que creemos que son compartidos con todos nuestros prójimos. Por lo común, las definiciones de tales conceptos no parecen basarse en la fe o en Jesús, sin embargo. Tal vez creamos que son vagamente apoyados por la naturaleza, o la “naturaleza de Dios”. En cualquier caso, no esperamos que el “culto” y la “alabanza” nos revelen más en cuanto a los mismos.

Estos valores también se consideran autónomos, con autoridad propia en cuanto a la esencia y a lo que nos piden que hagamos. Los deberes que nos imponen son diferentes a lo que Jesús nos pide. Por ejemplo, un banquero está llamado a ahorrar dinero o prestarlo con intereses, no a regalarlo o prestarlo sin intereses. No se espera de un soldado en la batalla que ame al enemigo.

Una de las maneras más ampliamente representadas de describir esta “autonomía” de las reglas que debemos acatar en el ámbito político es la “doctrina de la creación”. De acuerdo con esta doctrina, algunos dicen que podemos conocer lo que Dios quiere observando cómo es el mundo. Observamos a la familia, la escuela, la fábrica, el mercado, el Estado, etc. Cada una de estas estructuras define las obligaciones de los individuos en sus respectivas ranuras². Por lo tanto, el “llamado” o “vocación” de un individuo es haber en ese “puesto” o “papel” o “rol” y actuar de acuerdo al mismo.

Ahora bien, podríamos estudiar ese concepto de autonomía de manera algo abstracta, como una pregunta en el ámbito de la teología sistemática. Pero en este estudio vamos más bien a probar el concepto tomando un atajo y regresando a una pregunta más amplia. En lugar de ir a conceptos generales tales como creación y vocación, nos preguntaremos, basándonos en textos del Nuevo Testamento, sobre formas particulares de comportamiento que nuestra fe requiere.

El tema de separación y autonomía no es el que este estudio propone. He comenzado describiéndolo, a modo de prefacio, porque el lector reconocerá que es de esta manera que a menudo se describen las cosas. Si me pidieran en algún otro contexto que discuta ese tema en sí mismo, tendría que argumentar en el terreno teológico que está presentado de manera inadecuada. Si uno hace una pregunta equivocada, tal vez no reciba la respuesta correcta.

Aquí, sin embargo, dejo de lado todo esfuerzo por analizar ese debate revisando las varias definiciones de términos tales como “involucrarse” o “política” y “creación” o “razón”.

En cambio, en este estudio se enfocará el tema de la iglesia como cuerpo, en sí misma, desde el comienzo. La comunidad cristiana, como cualquier otra comunidad que se mantiene unida mediante su adhesión a valores importantes, es una realidad política. Es decir, la iglesia tiene el carácter de una *polis* (la palabra griega de la que proviene el adjetivo *político*), un cuerpo social con estructura. Así, la iglesia cuenta con su manera de tomar decisiones, definir su membresía y llevar a cabo tareas en común. Esto hace de la comunidad cristiana una entidad política en el sentido más simple del término.

Este estudio mostrará, siguiendo varias líneas independientes pero convergentes, que hay otra manera de relacionar lo que generalmente se definen como “dos reinos”. Iremos descubriendo este otro modelo, en forma inductiva, a medida que avanza la exploración.

Expresado muy formalmente, el modelo que descubriremos es que la voluntad de Dios para una sociedad humana de manera general es anunciada por la forma que el Cuerpo de Cristo está llamado a adoptar. Iglesia y mundo no son dos compartimientos cada uno con su propia legislación o dos instituciones con deberes contradictorios, sino dos niveles de la pertinencia del mismo Señorío. El pueblo de Dios está llamado a ser hoy lo que el mundo está llamado a ser al fin de cuentas.

Primero, entonces, revisaremos de manera intencionadamente simple³, cómo la comunidad cristiana misma⁴ es una entidad política. El llamado de la iglesia a ser fiel en el servicio a Dios es definible en términos políticos. Será evidente entonces que el asunto de participación en los procesos estructurales de la sociedad más amplia (educación, economía, orden civil, etcétera) no es solamente bipolar, creando el problema de cómo ir de uno a otro polo, cosa que el argumento que señalamos al principio siempre asumió.

El primer significado del título POLÍTICA DE CUERPO es por lo tanto lo que nos obliga a ocuparnos de la vida de la iglesia en el sentido del lenguaje humano común, preguntándonos cómo ese conjunto de relacionamientos al que Pablo llamó cuerpo de Cristo debe funcionar como un organismo social, una *polis*⁵. Ser político es tomar decisiones, asignar roles y distribuir poderes, y la comunidad cristiana no puede hacer otra cosa que ejercer estas mismas funciones, al ocuparse de sus asuntos como un cuerpo.

La frase del título, POLÍTICA DE CUERPO, es por supuesto parcialmente redundante. No quiere decir que pueda haber “política sin cuerpo”. Sin embargo, cada término añade sentido al que cada uno de los otros podría tener por sí solo. POLÍTICA afirma sin sombra de duda que estamos frente a asuntos de poder, de rango y de dinero, de decisiones costosas y de corrupción, de recuerdos y de sentimientos. La diferencia entre iglesia y Estado, o entre una iglesia fiel y una infiel, no está en que una es política y la otra no, sino que son políticas de diferentes maneras.

CUERPO es una antigua imagen de la comunidad humana. Cuando uso la palabra como adjetivo, indica reconocer que cada miembro necesita y sirve a cada uno de los otros, que el todo es más que cada una de todas las partes y que la interdependencia de todas está estructurada de acuerdo con un plan ya dado, flexible y capaz de crecer, pero que no es ni caótico ni infinitamente negociable.

Como indica el subtítulo, nuestro estudio enfocará cinco ejemplos de maneras en las cuales la iglesia cristiana está llamada a funcionar como una *polis*. Puede haber otros, por cierto, pero los cinco alcanzan para aclarar el modelo. Nuestro modelo en cada caso será la práctica de la primera iglesia según los escritos del Nuevo Testamento.

Las consideraciones que haremos sobre las prácticas de los primeros cristianos no serán muy novedosas ni muy complejas. Me ocuparé también de prestar atención a la coherencia entre todas las prácticas, la manera en que los temas, aunque bastante independientes, sean paralelos en su forma. Al revisar nuestros cinco temas podremos ver que hay una práctica social en la vida de los primeros cristianos, por mandato divino, que al mismo tiempo ofrece un paradigma para la vida de la sociedad en general. Cada uno de los temas, además, pone en duda a su manera el concepto tradicional del ámbito del sacramento, que a menudo ha sido obstáculo para que los creyentes entendieran que su fe es un fenómeno en y para “el mundo real”.

Nuestra agenda es ecuménica, aunque no en el sentido moderno de organizar conversaciones entre agencias denominacionales, o en el sentido de comparar y contrastar los documentos fundamentales de las confesiones en conflicto, sino en el más simple sentido de ser relevantes para todo tipo de cristianos. Es muy compatible con el “metodismo” original de Wesley y con los movimientos de células auspiciados por Methodist Campus Ministries en la década de 1950 y el movimiento Covenant Discipleship auspiciado hoy por el Metodismo Unido; sin embargo, no es peculiarmente metodista. Tiene instancias y contrapartes católico-romanas también y algunas no denominacionales, pero no haré el esfuerzo de mencionarlas todas.

Un comentario introductorio más: los siguientes estudios están basados en los textos del Nuevo Testamento tal como los conocemos. Las palabras de Jesús, las narrativas de los Hechos, y las instrucciones

de los Apóstoles son tomadas aquí directa y sencillamente según lo que parecen decir en el texto que ha llegado a nosotros. Esto no debe ser mal interpretado como indiferencia “fundamentalista” hacia la conciencia intensificada por la erudición de recientes generaciones, en cuanto a que todos estos textos antiguos probablemente pasaron por cambios en el proceso de transmisión oral y reescritura en las primeras décadas de la iglesia. Sería apropiado que un estudio más completo tratara acerca de la gran diversidad que se halla entre los textos canónicos mismos y la aun mayor diversidad que debe haber sido característica de todas las primeras iglesias⁶.

El hecho de que estos textos tengan sentido *para nuestros propósitos* tal como nos llegaron no implica que se dejan de lado ingenuamente las preguntas que los eruditos hacen acerca de cómo las tradiciones pasaron de unos a otros o los textos como ahora los conocemos fueron escritos o qué otras cosas pensaban o hacían otros cristianos en esos mismos tiempos.

Sin embargo, rara vez perspectivas alternativas de los eruditos sobre esos asuntos cambiarán seriamente nuestra comprensión de las prácticas cristianas de los primeros tiempos. Podría decirlo más enfáticamente: solo la erudición moderna, con la más cuidadosa preocupación por leer los textos antiguos en sus contextos y liberarlos de la suposición de que lo que dicen es lo mismo que todos los cristianos ya han estado pensando, ha hecho posible la honestidad con la cual se harán las lecturas centrales del presente estudio. Solo estando consciente de la diversidad y el cambio ha sido posible preguntar dónde la trayectoria de una determinada idea empezó y cuál era la Buena Nueva entonces.

Capítulo 1

ATAR Y DESATAR

La manera más simple de referirse a la primera práctica de los primeros cristianos, que vamos a considerar ahora, es usando las mismas palabras de Jesús, es decir, *atar* y *desatar*. Pero debemos descubrir lo que Él quiso decir.

“Si tu hermano o hermana pecan⁷, ve y reprende a esa persona estando tú y ella solos. Si te oye, has ganado a tu hermano o hermana” (Mateo 18:15)⁸.

En este pasaje clave del Evangelio de Mateo, Jesús instruyó a sus discípulos que cuando cumplieran esta especial práctica, siguiendo estas simples instrucciones, su actividad sería al mismo tiempo actividad de Dios. “Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo” (Mateo 18:18).

De esta manera Jesús ordenó una actividad humana específica, describiendo con algún detalle cómo debería procederse. Dios estaría actuando al mismo tiempo “en, con, y bajo” esa actividad humana. Cuando la actividad humana coincide con la actividad divina de esta manera, es lo que algunas denominaciones llaman un *sacramento*. Los bautistas¹⁰ y las Iglesias de Cristo, con la preocupación

de evitar errores de superstición o mecánicos, la llaman *ordenanza*. No tenemos razón para argumentar en cuanto al nombre, pero debemos seguir buscando para ver qué hay en la actividad que puede tener esa importancia.

El contexto en Mateo 18, reforzado por el paralelo en Juan 20:23, “A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retengáis, les serán retenidos”, deja en claro que un objetivo o un resultado de este procedimiento es el perdón, “remitir” una ofensa, reconciliación, “ganar” al hermano o hermana, restaurando a la comunidad a una persona que había ofendido. Eso es parte de lo que significa cuando uno va a su hermana o hermano y su conversación “gana” a la persona¹¹.

Sin embargo, la elección de parte de Jesús de un par de términos rabínicos técnicos, *atar y desatar*, indica que sucede algo más. “Atar” en el uso rabínico es responder a una cuestión de discernimiento ético. Todavía tenemos la raíz en nuestra palabra *obligar*. “Desatar” es liberar de obligación. Al comienzo del Sermón del Monte Jesús había advertido que quien “desate” cualquier mandamiento, “será considerado el más pequeño en el reino de Dios”. De modo que la actividad tiene dos dimensiones: discernimiento moral y reconciliación.

En el entretejido del diálogo de reconciliación con el diálogo de discernimiento moral, Jesús inserta otro elemento más del proceso clásico. De acuerdo con la ley Mosaica (Núm. 35:30; Deut. 17:6; 19:15; Juan 8:17), se requerían “dos testigos” para que fuera válida una deliberación judicial seria. Jesús dijo que los participantes en este proceso de discernimiento y/o reconciliación están haciendo eso cuando se reúnen en su nombre y “armonizan” (el verbo es *symphonein*, que reconocemos en la palabra “sinfonía”). Este procedimiento congregacional es, en otras palabras, una contraparte de la forma en que Dios autorizó al antiguo Israel a tratar asuntos morales y legales.

El mismo pensamiento apareció una vez en el Evangelio de Mateo, donde Jesús dio a sus discípulos la autoridad de atar y desatar (16:19). Estos son los dos únicos lugares donde él usó la palabra *ecclesia*, que traducimos como “iglesia”. El significado original de *ecclesia* es político; literalmente es un “llamado a reunirse”, a una asamblea, como una reunión cívica, convocada para tratar negocios, para deliberar en favor de la sociedad entera.

Jesús describió con sorprendente detalle el proceso conversacional al que estaba llamando. Tres esfuerzos por la reconciliación deben hacerse antes de aceptar que el ofensor rechaza ser “ganado”. Como proceso pastoral, este difiere de manera significativa del concepto de disciplina comunitaria que algunos tienen:

- a) La iniciativa es personal, no una función del clero. Quien debe acercarse al ofensor es la persona que conoce la ofensa, y no un miembro del clero.
- b) La intención es restauradora y no punitiva.
- c) No hay distinción entre ofensas mayores y menores; toda ofensa es perdonable, pero ninguna es trivial.
- d) La intención no es proteger la reputación de la iglesia ni enseñar a los observadores la seriedad del pecado, sino solo ser útil al bienestar del propio ofensor restaurándolo a la comunidad.

Una vez que se haya llegado a una conclusión, su validez es más que humana: “Lo que atéis en la tierra es atado en el cielo”. La acción de la comunidad es la acción de Dios. Esto corrige una inclinación anticatólica de las iglesias libres. Tendemos a negar que un ser humano pueda perdonar a otro en el nombre de Dios. Hemos tendido a presuponer y aun a argumentar que cualquiera que haya escuchado las palabras del Evangelio puede hacerlas suyas por medio de un acto mental interior; puede perdonarse a sí mismo. Este punto de vista es en parte correcto ya que rechaza que la autoridad de perdonar es *monopolio* del sacerdocio. Sin embargo, no hay promesa

de que la ofensa pueda ser reconciliada sin el proceso de persona a persona, o que uno pueda perdonarme a sí mismo. La reconciliación ocurre entre dos partes; una de ellas no puede hacerla sola.

En paralelo en Juan 20 destaca más todavía este punto: “Como me envió el Padre, así yo también os envió” (v.21). Jesús les confirió el poder soplando sobre ellos: “Recibid el Espíritu Santo”. Que Jesús reclamara ser el enviado por el Padre ya había ofendido a los líderes contemporáneos; ahora Él “envía” a los discípulos. Fue más ofensivo aun que hubiera perdonado a las personas. Sin embargo, incluso esa función fue transmitida a los discípulos: “A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retengáis, les serán retenidos” (v.23). Algunas versiones de Mateo dicen “si tu hermano o hermana peca *contra ti*”. Se puede interpretar que estas dos palabras, de solo cinco letras en el griego, limitan este proceso de reconciliación a casos de ofensa personal. Esto distrae la atención de la preocupación por restaurar al ofensor y lleva a pensar en los sentimientos de la persona ofendida. Estas cinco letras no están ni en los manuscritos más antiguos de Mateo ni en el paralelo de Lucas 17:3. Si yo no soy la persona contra quien se ha pecado, este hecho puede hacer más difícil para mí reconocer mi responsabilidad de acción, pero también puede hacer más fácil para mí perdonar y ser tolerante. La persona ofendida no deja de ser responsable de buscar la reconciliación, lo mismo que cualquier otra persona que esté enterada del asunto.

“Perdona nuestros pecados así como nosotros perdonamos a los demás” es la única petición del Padre Nuestro con una condición y la única parte de la oración a la cual Jesús añade comentarios (Mateo 6:14-15). La misma relación entre nuestro “perdonarnos unos a otros y que Dios nos perdone a nosotros” es repetida en otras partes del Nuevo Testamento:

“[...] perdonándose unos a otros, como Dios en Cristo los ha perdonado a ustedes.”
(Ef. 4:32)

“[...] así como el Señor les ha perdonado a ustedes, deben también perdonar.”
(Col. 3:13)

Pablo se refirió a este proceso como “la Ley de Cristo”. Apeló a aquellos de sus lectores que eran “espirituales” a iniciarlo “en un espíritu de gentileza”, conscientes de su propia debilidad (Gál. 6:1). Así como recomendó a los creyentes de Corinto que no litigaran en las cortes paganas (I Cor. 6:1-8), una de las razones que dio fue que debía haber algún mediador sabio entre ellos. Esta es una aplicación del mismo principio. La Epístola de Santiago termina con otro llamado al mismo proceso (5:19,20).

Por experiencia, sabemos que este proceso debe ser defendido en contra de serios abusos existentes. Notamos ya que la intención es ganar al hermano o hermana, y no el castigo. No es defender la reputación de la comunidad ni dar una lección a la juventud en cuanto a lo injusto del pecado. No es confirmar la autoridad del liderazgo de una congregación; de hecho, no es un privilegio ministerial. No es, como algunos han pensado, un procedimiento para usar en caso de pequeños pecados, ya que los más grandes serían tratados con más severidad. No es, como algunos han argumentado, para ser usado en caso de grandes pecados públicos, dejando los pequeños bajo el manto del perdón amoroso.

De estos abusos, los más destructivos son probablemente aquellos que surgen de la pérdida de la voluntad de ser parte de la comunidad. En el primer siglo y en los movimientos de renovación, que pronto consideraremos, la práctica de esta disciplina fue común en una comunidad voluntaria cuyos miembros se comprometieron a vivir de acuerdo a sus principios y prácticas por medio de un compromiso personal de bautismo o confirmación. Podemos practicar confrontación reconciliadora porque confiamos los unos en los otros y porque hemos pedido someternos a esta clase de guía amorosa. Hacer lo mismo en una comunidad no voluntaria tiene un

sentido muy diferente; fue entonces cuando en nuestra cultura la palabra *puritano* adquirió su mal gusto.

Cada una de estas distorsiones se ha producido en la historia y tiende a surgir cuando el proceso se denomina “disciplina”. Cada una ha dejado escapar la función fundamental del diálogo reconciliador del centro de lo que entendemos como iglesia. Cuando se ha perdido, cuando la imagen se transforma en autoridad punitiva en lugar de reconciliadora, entonces el correctivo moderno es el retroceso al individualismo, reemplazando a la comunidad por la autoaceptación: *¡Yo estoy bien; tú estás bien!*

Es demasiado poco para poder ver en este proceso un instrumento de cuidado pastoral para con el individuo, aunque lo es. Así mismo, es la manera en que los principios de la comunidad son aclarados, y de ser necesario, modificados. Lo que en la visión Mosaica era hecho en cada localidad por “los ancianos en la puerta” fue más tarde sistematizado como rol del rabino, quien no era tanto un predicador o un sacerdote sino más bien un mayordomo de la memoria moral de la comunidad. El continuo proceso rabínico de atar y desatar crea un depósito de precedentes y principios conocidos como *halakab*—el “camino” o la “manera”—, la tradición moral. El significado preciso de sus lineamientos es constantemente revisado y actualizado en el intercambio cara a cara acerca de sus aplicaciones contemporáneas.

El discernimiento moral y el perdón tienen complejas consecuencias en ambas partes. La amonestación presupone previo discernimiento; de otro modo los criterios para amonestar no serían los mismos para ambas partes. Conversar con la intención de reconciliarse es la mejor manera en que una comunidad puede descubrir cuándo las reglas que ha estado aplicando son inadecuadas, para así poder modificarlas. Preguntarse si realmente ha habido una ofensa contribuye a determinar qué diferencias deben ser resueltas para lograr la unanimidad por medio del diálogo y el perdón, y cuáles requieren que se llegue a aceptar las diferencias. Haber

experimentado el perdón juntos permite a una comunidad deliberar en un contexto de confianza mutua de otro modo imposible.

Antes de referirnos al presente, permítaseme resumir los principales componentes de este mandamiento, algunos de los cuales difieren de la manera en que nuestro mundo funciona generalmente:

1. Creer que hombres y mujeres tienen el poder de actuar en el nombre de Dios.
2. Lo que los creyentes hacen, lo está haciendo Dios en y por medio de la acción humana¹².
3. Normalmente Dios no lo hará sin esta acción humana.
4. Si recibimos perdón, debemos darlo.
5. Este proceso de reconciliación en forma de diálogo debe ocurrir antes de poder pasar a hablar de la serie de normas que este proceso aplica. Muchos debates cristianos sobre asuntos morales cometen el error de concentrarse en lo que las normas deberían ser en lugar de cómo deben ser discernidas e implementadas.

Tomar en serio este testimonio apostólico sería como ponernos a merced de una cantidad de espantapájaros eclesiales. Esto da a la iglesia más autoridad que Roma, confía más en el Espíritu Santo que el Pentecostalismo, tiene más respeto por el individuo que el humanismo liberal, vuelve más obligatorias las normas morales que el Puritanismo, y está más abierto a la nueva situación de lo que estaba lo que algunos llamaron “la nueva moralidad” hace un cuarto de siglo. Si fuera puesto en práctica cambiaría radicalmente la estructura de la vida de las iglesias. De esta manera la senda al redescubrimiento de la fidelidad cristiana podría conducirnos a pasar por algunas posturas que cristianos “moderados” han tratado de evitar.

Personas preocupadas por la recuperación de la solidaridad moral vital de la iglesia a menudo han dado importancia central al atar y desatar. Los Reformadores del siglo dieciséis (Martín Lutero, Martín Bucero¹³, el maestro de Calvino), como también los más tarde llamados “anabautistas”¹⁴, denominaron a este proceso *Regel Christi*, “La Regla de Cristo”. Se apoyaron en este proceso para trasladar la Reforma de la sala de conferencias de la universidad y de la oficina de los eruditos a la vida de la parroquia y de la familia.

Cuando en setiembre de 1524 un círculo de disidentes discípulos de Ulrico Zwinglio¹⁵ insatisfechos con la lentitud con que avanzaba la Reforma, escribió al líder radical Tomás Müntzer¹⁶, le dijeron que habían admirado su valentía al denunciar una religión tibia, pero que rechazaban su apoyo a la violencia revolucionaria. La “Regla de Cristo” era el principal instrumento de reforma que le exhortaban a usar, una alternativa a la reforma por mandato del príncipe:

Avanza con la Palabra y crea una iglesia cristiana con la ayuda de Cristo y Su Regla, tal como encontramos instituido en Mateo 18 y fue practicado en las epístolas. Sigue en serio con la oración comunitaria y el ayuno, de acuerdo con la fe y el amor, sin ser obligado o mandado. Entonces Dios te ayudará a ti y a tus ovejas a toda pureza de vida [...] ¹⁷

El teólogo anabautista Baltasar Hubmaier redactó una orden de culto para disciplina fraternal, además de argumentar en sus otros escritos que no podía haber una renovación de la iglesia sin la misma¹⁸. Posteriores movimientos de renovación desde el Pietismo y Juan Wesley hasta el presente, han restaurado de una manera u otra este modelo de diálogo de amor. Las “clases” y “bandas” de la época de Wesley cumplían esta función. Wesley lo prescribió en su sermón “El Remedio contra la Murmuración”¹⁹. Este proceso de intercambio humano combina el diálogo reconciliador, la sustancia del discernimiento moral, y la autoridad de empoderación divina. Merece ser considerado como una de las obras sacramentales de

la comunidad, aunque solo unas pocas de las tradiciones de la Reforma llegaron a practicarlo. La práctica “católica” llevada a cabo por un sacerdote conocida como “absolución” o “reconciliación” ha llegado a tener un significado de mucho menos peso.

Si nuestra preocupación fuera realizar correctamente un ritual prescripto, sería ya algo serio. No habría razón para aclarar la instrucción del Nuevo Testamento citada más arriba. Pero hay mucho más. Tenemos aquí una perspectiva antropológica fundamental de la relación entre conflicto y solidaridad. Ser humano es tener diferencias, ser humano integralmente es procesar esas diferencias, no acumulando conflictos de poder sino por medio de diálogos reconciliadores. El conflicto es socialmente útil, nos obliga a tomar en cuenta nuevos elementos desde nuevas perspectivas. Es útil en procesos interpersonales. Al procesar un conflicto, se aprenden maneras de hacerlo, se adquiere mayor conciencia, confianza y esperanza. El conflicto es útil en dinámicas intrapersonales, protegiéndonos de culpabilidad y de aceptar ser dirigidos interiormente solo por nuestros propios sentimientos personales. La terapia para el sentido de culpabilidad es el perdón. La fuente de autoestima es otra persona que toma en serio mi restauración a la comunidad.

La comunidad cristiana ha sido dotada por este medio con los mecanismos de discernimiento moral frente a todo problema para el cual no habría sido concebible encontrar respuesta sustancial antes de tiempo. Así como una constitución escrita con sabiduría para una institución o un gobierno proporciona procedimiento para enmiendas y para tomar decisiones en lugar de inmutables prescripciones, la comunidad cristiana está equipada no con un código sino con potencial para tomar decisiones.

Una anterior declaración resumida de este empoderamiento es la palabra de Jesús en el Evangelio de Juan: “...es mejor para ustedes si me voy, porque si no me fuera, el Abogado no vendría a ustedes,

pero si me voy, lo enviaré a ustedes [...] Cuando el Espíritu de verdad venga, él los guiará a toda verdad” (16:7, 12).

Esa prometida guía, el Espíritu Santo, funcionará en la comunidad para poner de manifiesto en tiempos, lugares y situaciones no anticipados el significado del llamado de Jesús. Emplea un proceso totalmente humano, llamado por los rabinos “atar y desatar”. Contiene elementos de lo que hoy día llamaríamos resolución de conflictos. Reúne los recursos de la sabiduría humana, las perspectivas de diferentes maneras de percibir una situación, y procesos amorosos de negociación, todo ello con la guía y hecho posible por la presencia de Dios mismo.

Cualquier “ética social” en el sentido común del término, cualquier sistema *completo* de metas y procedimientos, que pudiera ser adecuado para guiar a los cristianos a ser obedientes en una determinada situación, por esa misma causa sería inadecuado en otras situaciones. Cuando por otra parte, la guía es constitucional o procesal, cualquier nueva situación puede ser resuelta con los recursos de los procesos comunitarios vigentes.

La guía es no solo en cuanto al procedimiento, sino que contiene además prescripciones fundamentales. Se nos dice que debemos decir la verdad, cumplir las promesas, y cuidar de los necesitados. Sin embargo, el punto en el cual el empoderamiento divino es esencial tiene que ver no tanto con la identificación de las fuentes iniciales de guía fundamental –las reglas a ser aplicadas– en este u otro conjunto de proposiciones reveladoras, sino confiar en la guía del Espíritu para la aplicación al contexto.

La conclusión de las conferencias de Jerusalén en Hechos 15:28, “Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros”, es presentada por el autor de los Hechos como un modelo válido de proceso.

El Jesús de Mateo 18 dijo de manera muy realista que el proceso de discernimiento comenzará con un conflicto importante: “Si tu hermano o hermana ha pecado[...]”. Nuestros buenos modales

modernos y nuestra preocupación por evadir controversias hacen que generalmente evitemos todo reproche moral y simplemente digamos que hay una diferencia de opinión. Puede haber casos, algunas veces, en que una diferencia sea resuelta objetivamente sin que queden sentimientos negativos o reproche moral, pero por cierto la generalidad del realismo psicosocial está de acuerdo con la descripción de Jesús. Si hubiera ofensa, entonces una conversación personal, al principio confidencial, con la intención de llegar a la reconciliación, abre el camino a una solución que compromete a ambas partes no solo permitiendo reanudar la vida comunitaria, sino también en el sentido de que el cielo ratifica que la decisión fue posible por la presencia de Cristo en nuestro medio.

Antes de ir del pasado al presente, puede ser necesario mencionar un posible error de interpretación a la que puede estar sujeta la solución mencionada arriba, como también los capítulos que seguirán. Para buscar la guía normativa del Nuevo Testamento hay concepciones “fundamentalistas”, y “restauracionistas” o “primitivistas”, como si nada de lo que pasó desde el primer siglo tuviera importancia, o como si el sentido de cada texto fuera autoevidente sin necesidad de prestar atención a los problemas en cuanto a la interpretación de textos antiguos, o como si lo que las escrituras aportan fuera una regla estrictamente obligatoria e inmutable.

No me atengo a ninguna de esas teorías. Mi preocupación no es un orden correcto en sí mismo para la iglesia, que las visiones “campbellita”²⁰ o calvinista de la “restauración del patrón del Nuevo Testamento” algunas veces han tenido. Sin embargo, la forma del pueblo de Dios tiene importancia. El medio y el mensaje no pueden estar divorciados. El testimonio del Nuevo Testamento es útil cuando se lee directamente, pero no legalmente. Permite, como hemos empezado a ver, sendas de cambio sin infidelidad, y fidelidad sin rigidez.

Sugiero, por lo tanto, que la tesis de la alta escuela luterana es inadecuada. La misma dice que la forma concreta de la iglesia es indiferente²¹ ya que el mensaje de justificación por sola gracia por medio de sola fe es correcto. La perspectiva de la alta escuela católica es errónea: de acuerdo con la misma el Obispo de Roma está autorizado a promulgar nuevas definiciones obligatorias aparte del mandato escritural y de acuerdo con las cuales la absolución es privilegio de un sacerdote. La visión de la alta escuela liberal protestante es errónea; de acuerdo con la misma el papel del papa es asumido por un consenso variable de lo que las élites educadas encuentran adecuado en nuestro tiempo. La visión de la alta escuela erudita protestante es errónea; de acuerdo con la misma una afirmación hecha *a priori* de la autoridad reveladora y obligatoria que se asigna a las proposiciones contenidas en los libros del canon es más importante que leer lo que dicen los textos.

Lo que asumo no es nada de lo que antecede, aunque mi lectura directa de los textos puede haber hecho pensar a algunos lectores que caigo en uno de esos estereotipos. Mi visión podría ser considerada moderadamente realista, ya que tomo los textos por lo que dicen y por lo que parecen querer decir acerca de la forma de la vida compartida de los primeros cristianos, teniendo en cuenta en lo mínimo necesario la preocupación de cualquier académico por interpretar los preceptos preliminares correctamente. Que ese estilo de lectura sea intelectualmente posible deberá ser decidido por los lectores que lo prueben, sin imponer ningún filtro interpretativo.

Tener en cuenta esas teorías de interpretación fue un desvío en el camino. Falta determinar cómo la forma de proceder que hemos estado describiendo se debe al hecho de comprender a la persona y a la comunidad, llegando hasta el presente. El principal y más simple resultado sería que la “Regla de Cristo” así descrita podría muy bien transformar el cuidado pastoral y la toma de decisiones de la congregación. Donde se había asumido que no hay un

tercer camino entre el legalismo puritano y el aconsejamiento no coercitivo, se puede recurrir a consideraciones morales sólidas unidas a una amonestación confidencial redentiva. Este puede ser un recurso para el cambio de personalidades y estructuras. Puede evitar que se brinde perdón de manera automática, como sucede con algunos rituales de reconciliación, y también que se vuelva demasiado costoso, como sucedía con los cristianos del segundo siglo, quienes lo otorgaban solamente una vez.

Una segunda forma de acercarnos al presente es parte de la expectativa mencionada al comienzo, es decir que la manera en que Dios quiere que los creyentes vivan juntos debe ser un modelo también para otras relaciones sociales. La resolución de conflictos es hoy una ciencia social y una profesión. Se puede estudiar; uno puede recibir un título para practicarla. Se puede usar su teoría para analizar éxitos y fracasos. Se puede describir y enseñar los métodos que hacen posible tener éxito. Sus reglas no son muy diferentes del atar y desatar del Nuevo Testamento o de la “Regla de Cristo” de la Reforma. En una democracia sana puede funcionar como una alternativa al litigio civil o a la denuncia ante los tribunales²². En el contexto de una sociedad caótica puede mantener el orden; en caso de persecución puede fortalecer a las fuerzas de resistencia. Sus principios en la experiencia moderna son por lo tanto paralelos a lo que hemos estado leyendo en otro lenguaje:

- a) El proceso se inicia en el punto de la ofensa misma, con un problema real.
- b) La intención no es el castigo sino la solución.
- c) El marco de referencia es un esfuerzo comunitariamente destinado a unir a las partes.
- d) Debemos asumir que el proceso no es un juego en el que uno gana. El mediador confía que hay una solución mediante la cual ambas partes ganarán; cada parte afirma el derecho de la otra.

- e) Los primeros esfuerzos se hacen a modo de minimizar publicidad y amenaza, y maximizar la flexibilidad sin el riesgo de que se pase vergüenza.
- f) El proceso emplea una variedad de roles y perspectivas llevados a cabo por participantes que intervienen y son competentes y sensibles y sin embargo actúan con objetividad.
- g) La capacidad y credibilidad de los que intervienen puede ser confirmada por la experiencia y acreditada por colegas y usuarios.
- h) La sanción final si las negociaciones fracasan es la desaprobación pública de la parte que rechaza la reconciliación; lo que resta es o bien dejar que la injusticia prevalezca o delegar a los poderes civiles la intervención en su estilo acostumbrado.

En la última década hemos visto entre la clase media estadounidense el surgimiento de un ministerio mucho más enfocado en el mismo mandato del Evangelio. Se conoce como VORP (Programa de Reconciliación de Víctima y Ofensor), un ministerio mayormente con base en la iglesia que interviene, con la autorización de la corte, para suplementar y algunas veces mitigar o reemplazar las sanciones impuestas por el Estado en casos criminales²³.

La víctima ha sido largamente ignorada en el transcurso del proceso de las actuaciones judiciales, y la preocupación del Estado, por supuesto, no es la reparación de la víctima sino el castigo por el crimen cometido. Los voluntarios entrenados negocian con ambas partes para hacer posible un encuentro voluntario, por medio del cual por primera vez el ofensor puede entender de primera mano de parte de la víctima lo que se siente cuando se es robado o asaltado y puede pensar en alguna clase de restitución. Algunas veces esta reconciliación comienza antes del juicio y la sentencia; algunas veces ocurre después. En 1992 había cerca de 100 centros VORP distribuidos por todos los Estados Unidos y Canadá. Vemos aquí

como en otras partes la manera en que la iglesia ofrece al mundo un modelo de lo que ambos están llamados a ser y hacer.

En resumen: ser humano es tener conflictos, ofender y ser ofendido. Para ser humano a la luz del Evangelio hay que encarar el conflicto mediante un diálogo redentor. Cuando así lo hacemos, es Dios quien lo está haciendo. Cuando lo hacemos, demostramos que procesar un conflicto no es solo una estrategia paliativa para supervivencia tolerable o higiene mental, sino una manera de hallar la verdad y edificar a la comunidad. Esto es así en el Evangelio; lo es también, con los cambios necesarios, en el mundo.

Capítulo 2

Los discípulos parten juntos el pan

En los pasajes del Nuevo Testamento a los cuales he dado el nombre técnico de “palabras de institución”, Jesús dijo, “Cuando hagas esto, hazlo en mi memoria”. Su significado original puede no ser tan simple como pensamos porque lo hemos cubierto con siglos de ceremonias y argumentos sobre lo que las ceremonias significan.

¿Qué debían hacer en su memoria? No puede querer decir: “cuando celebren la misa” o “la Cena del Señor”. En aquel entonces no existía “la misa” ni “la Cena del Señor”. Si queremos entender correctamente el Nuevo Testamento²⁴, debemos dedicar algún esfuerzo a liberar nuestros pensamientos de los debates de posteriores siglos, en particular los del siglo dieciséis. Esos debates dominaron la manera en que los Protestantes diferían de los católicos romanos y luego, de la forma en que los luteranos diferían de los calvinistas hace cuatro siglos y medio.

Esos debates se aplicaban a asuntos filosóficos de finales del medioevo, acerca de los cuales Jesús y sus apóstoles no estaban preocupados. Los teólogos estaban preocupados en el siglo dieciséis por una definición teórica detallada en cuanto al significado de ciertas acciones y cosas especiales llamadas “sacramentos”, del apartado

mundo de lo “religioso”. El concepto subyacente —es decir, la idea de que hay una especie de esfera de realidad “religiosa”— de modo que cuando pronuncias palabras especiales extraños eventos suceden, no era una idea bíblica, está emparentada con la separación entre religión y política con la cual iniciamos nuestra introducción. Se aplica al concepto de que los sacramentos son actividades religiosas o rituales muy especiales. Había sido tomado del paganismo por los cristianos siglos más tarde del Nuevo Testamento, cuando el paganismo había reemplazado al judaísmo como el subsuelo cultural del movimiento cristiano.

Como se creía que ese era el asunto, los protestantes condenaban a los católicos, y calvinistas y luteranos se rechazaban entre ellos, sobre la base de abstractos debates acerca del significado del pan y del vino, sobre la definición de lo que sucede a los “emblemas” cuando (y solamente cuando) las palabras correctas son pronunciadas por un sacerdote.

Estas cuestiones medievales nos han mantenido alejados del simple significado del texto ya por bastante tiempo. Se llama *anacronismo* el error que la gente comete cuando malinterpreta algo poniéndolo en el marco de tiempo incorrecto. Cometemos dicho error cuando buscamos en el Nuevo Testamento alguna luz acerca de controversias eucarísticas mucho más posteriores.

Si tuviéramos todo el día podríamos andar hacia atrás recorriendo estrato por estrato de pensamiento y práctica cristiana, en forma parecida a lo que hace un arqueólogo en un montículo. Podríamos preguntarnos cómo y cuándo el significado sencillo de la Eucaristía fue sobrecargado con conceptos rituales o supersticiosos tomados de otras religiones y suposiciones filosóficas del mundo antiguo. Podríamos preguntarnos cómo la síntesis de cristiandad e imperio que empezó en el cuarto siglo tuvo que reemplazar con algo diferente el significado económico de partir pan juntos. Encontraríamos que estos cambios serían análogos a otros que tomaron el lugar del significado del bautismo, que veremos más tarde.

Si tuviéramos aun otro día, también podríamos llegar más atrás antes del siglo primero al significado antropológico de que la gente comiera junta. En la mayoría de las culturas, comer en comunidad tenía significados especiales. Podríamos averiguar los significados específicos de la herencia hebrea de la comida de la Pascua y del maná en el desierto. Podríamos revisar las predicciones de los profetas sobre un banquete mesiánico futuro. Pero por ahora tendrá que ser suficiente retornar a una simple lectura del texto evangélico. ¿Qué quiso decir Jesús? ¿Qué quiso decir *entonces* Jesús? ¿Qué estaban haciendo los primeros cristianos cuando lo hicieron?

Jesús puede haber querido decir “recuérdense cada vez que celebren la Pascua”, pero eso no es lo que sus oyentes evidentemente entendieron que decía. Los judíos en su día, como en el nuestro, celebraban la Pascua un vez por año. La comida que Jesús estaba tomando justo antes de su muerte era en un contexto de Pascua, pero lo que los discípulos hicieron en su memoria no fue una actividad de una vez por año.

Lo que Jesús debe haber significado, y lo que indica lo registrado es que lo que sus primeros seguidores interpretaron fue “siempre que se sienten juntos a comer”. La comida que Jesús bendecía esa noche y llamaba su memorial era su *ordinario* compartir juntos el alimento para el cuerpo.

Esa conexión directa con la costumbre de comer juntos está reforzada por la conexión que vemos en los Evangelios entre comida y las apariciones del Señor resucitado. En el último capítulo del Evangelio de Lucas, la presencia del Jesús resucitado estaba relacionada con comer. Los discípulos en el camino a Emaús no reconocieron a la persona que se les había unido en el camino, habló con ellos y los reprendió por no haber comprendido mejor las escrituras. No lo identificaron hasta que se sentaron a la mesa y con naturalidad él asumió su papel de dar gracias a Dios por el pan (24.30). Solo entonces supieron quién era. Regresaron corriendo

a Jerusalén a decirles a los otros. Allí, los otros discípulos eran reticentes en cuanto a aceptar la información, pero creyeron cuando Jesús apareció de nuevo y otra vez comió (vv. 41-43). La misma correlación está presente en Hechos 1:4 y en Juan 21:9:13.

Comer juntos en la iglesia pospentecostal

No debería sorprender, entonces, que los relatos de Pentecostés terminen con otro relato de comidas comunitarias. La vida que los discípulos vivían juntos se resume en cuatro actividades: el autor Lucas nos dice que ellos “permanecían fieles a las enseñanzas de los apóstoles, al compañerismo, al *partimiento del pan*, y a las oraciones” (2:42) y “que se reunían en sus casas para partir el pan; que compartían sus alimentos con agrado y generosamente” (2:46, traducciones de los autores). Solo porque esa comida era central era que podía ampliarse y llegar a tomar la forma de una comunidad de bienes: “nadie reclamaba ser suyo alguna cosa que tuviera” (4:32) La “bolsa común” de la iglesia de Jerusalén no era una bolsa: era una mesa comunitaria. No surgió como fruto de la especulación o discusión sobre las relaciones económicas ideales; no era algo añadido a lo que ya había. El compartir era más bien una extensión normal, orgánica, de la confraternidad de la mesa. Algunos de los primeros creyentes de Jerusalén vendían sus propiedades voluntariamente (Hechos 5 indica que no era algo obligatorio) y juntaban sus bienes porque en la presencia del Señor comían juntos, y no al revés.

Esta comida comunitaria no era una innovación; era simplemente recomenzar la manera en que habían estado viviendo con Jesús durante meses. Ya en Lucas 8 había habido referencias a la forma en que la banda itinerante era alimentada por donaciones provistas por personas, incluyendo algunas mujeres ricas y otros a quienes Jesús había sanado. La comida comunitaria no había sido una innovación, sino el cumplimiento de las antiguas expectativas de cuando la banda itinerante de Jesús y sus discípulos compartían su pan. La

historia del maná en el desierto había existido justo al comienzo de la experiencia de liberación de los hebreos. El requisito de la práctica periódica de la equidad obrada por el jubileo estaba en el corazón de las prescripciones Mosaicas para que Dios fuera el propietario de toda la tierra real²⁵. Cuando el primo y antecesor de Jesús, Juan, fue cuestionado por sus oyentes sobre cómo estar dispuestos para la venida del reino, él les dijo que compartieran sus vestidos y sus alimentos (Lucas 3:10,11). La primera tentación de Jesús en el desierto fue hacer pan. El auditorio más numeroso del que se da cuenta en el Evangelio había sido la multitud de miles a quienes alimentó en el desierto, que resultó ser la más clara afirmación de su llamado mesiánico hasta ese punto.

La importancia central de la comida comunitaria que realizaban los discípulos juntos continúa en la edad apostólica. Leemos en Hechos 6 sobre la reorganización de las estructuras de liderazgo para que la distribución del pan se hiciera de manera equitativa. Como la comida comunitaria estaba tan concretamente en el centro de la comunidad de discípulos, era natural que esta celebración fuera ocasión para el próximo cambio organizacional del que informa el libro de Hechos.

Siete líderes de la parte helenista²⁶ de la membresía de Jerusalén fue llamada a compartir el liderazgo de la comunidad. Esa decisión inició la transición de una red palestina de sinagogas a una postura de misión mundial. Lo que esto significó para la futura misión de la iglesia y para el significado de misión merecería mucha más atención de la que podemos darle aquí. Lo que la provocó, que es nuestro tema aquí, fue la preocupación compartida de que las viudas no palestinas debían tener asegurada su parte en la comida comunitaria. Esa preocupación era tan importante que exigía un cambio en los modelos de liderazgo, añadiendo al equipo de liderazgo personas a quienes Jesús no había llamado al comienzo de su ministerio.

El tema en cuanto a las condiciones para la fraternidad en la mesa es lo que llevó a la conferencia a informar en Hechos 15, poniendo así el fundamento de la política misionera que daría libertad para

recibir a los gentiles²⁷. En su primera Carta a los Corintios, el apóstol Pablo responde las preguntas que esa congregación, pronto después de haber sido fundada, le planteó. La mayor parte de esas preguntas de orientación tienen que ver con la fraternidad en la mesa: con carne que hubiera sido ofrecida a ídolos (capítulos 8 y 10) y con la segregación por clases (capítulo 11). Si su comida no lograba reflejar la superación de la estratificación social, Pablo dijo a los corintios que los participantes estarían celebrando su propia condenación (11:29). Al celebrar su confraternidad alrededor de la mesa, los primeros cristianos dieron testimonio de que la era mesiánica, a menudo ilustrada como un banquete, había comenzado.

En resumen, podemos discernir dos simples dimensiones de las prácticas de los inicios del ministerio de Jesús entre sus discípulos. La primera es la simple actividad social, innegable en el relato pero a menudo no considerada importante, que hombres y mujeres dejaban sus trabajos, hogares, y familias para formar con Jesús una nueva “familia”, una comunidad de consumo en la que él ejercía “el papel de cabeza de familia”. Los estudiosos algunas veces han comparado las comidas de los discípulos al tipo de reunión llamado entonces *chabourah* o “fraternidad”, donde amigos se reunían periódicamente para orar y comer, aunque permaneciendo en sus contextos residenciales y vocacionales. Esa analogía arroja luz sobre la disposición de la sociedad palestina de lograr un rápido crecimiento de la iglesia, pero no es suficiente para describir el círculo de discípulos itinerantes. Allí el ambiente familiar es el modelo. Es el requisito previo del significado de las palabras de Jesús sobre dejar otras lealtades y seguirlo (Mat. 4:19,20; 10:34-39)²⁸.

La segunda dimensión de significado presente en la práctica al comienzo es la acción de gracias. El nombre *eucaristía*, que significa simplemente “dar gracias” en griego, identifica la comida con su oración. Cada comida realizada en una familia judía era un acto de alabanza. Presidiendo en las comidas del grupo de discípulos,

Jesús regularmente pronunciaba aquellas antiguas palabras de agradecimiento: “Bendito seas, Dios, Rey del Universo, por cuya bondad tenemos este pan para compartir”.

Otras dimensiones de la celebración

A ese doble significado básico (la comida fraternal y la acción de gracias) los relatos del evangelio añaden el recuerdo de la celebración de la Pascua.

La Pascua también era un acto de alabanza en forma de comida, celebrada anualmente, conmemorando la huida de Egipto. El episodio de la “Última Cena” tuvo lugar en el contexto de una Pascua, aunque las perspectivas cronológicas de los Evangelios no son fáciles de concordar. Marcos 14 la llama simplemente una comida de Pascua; Juan 19 indica que más bien se realizó el día antes, llamado “preparación”. En cualquier caso la relación con la época de la Pascua formaba parte claramente del informe de la celebración. Algunas de las prácticas a las que se refiere, como por ejemplo *la copa de bendición* (1 Cor. 10:16) pueden bien reflejar la celebración de la Pascua. Mediante esta conexión afirmamos nuestra lealtad a la entera herencia hebrea y al concepto de Dios como liberador y creador de un pueblo, que la conmemoración del Éxodo celebra.

Hay todavía otro nivel de significado que podemos citar para enriquecer el cuadro, y es la rememoración de la alimentación de las multitudes en el desierto. Alimentar a la gente en el desierto fue primero propuesto a Jesús como tentación. Más tarde, Jesús lo hizo: anticipó el prometido banquete mesiánico alimentando a miles, con el resultado no sorprendente de que quisieran que fuera su rey.

Durante esa comida, que contenía todos los significados mencionados arriba, Jesús había dicho, “Cuando hagan esto, acuérdense de mí”. El relato de 1 Corintios 11 dice que estas palabras fueron pronunciadas en el transcurso de la comida, es decir, como parte de una serie de etapas, o elementos que integran el común ritual de una celebración familiar.

El hecho económico elemental

El nivel de significado que importa en primer lugar para nuestro propósito hoy, el que combina todos los anteriores pero apareció antes que los demás y va más allá de ellos, es más concreto. Va más profundo de lo que denominamos una “ceremonia”, a lo que generalmente llamamos “economía”. Lo que el Nuevo Testamento dice cada vez que menciona “partir el pan” es que la gente estaba verdaderamente compartiendo su sostén material diario.

No es suficiente decir simplemente que en un acto de “institución” o simbolismo, independiente de significados comunes, Dios o la iglesia habría dicho, “Digamos que ‘pan’ quiere decir sustento diario”. Ni siquiera es solo eso. Como cualquier historiador de la cultura o antropólogo nos dirán, en muchos lugares comer juntos “incluye” valores de hospitalidad y formación de comunidad, distinguiéndose dichos valores de los símbolos a los que se refieren. Es que el pan *es* sustento diario. El pan que se come juntos *es* compartir economía. No solamente de manera simbólica, sino también de hecho, comer juntos abre a un círculo más amplio la solidaridad económica que normalmente se da en la familia. Cuando en la mayoría de sus apariciones posteriores a su resurrección Jesús retomó su papel de cabeza de familia distribuyendo pan (y pescado) en la mesa, estaba proyectando en el mundo que vendría después de la Pasión: la mesa previamente compartida antes de la Pasión por aquel grupo itinerante de discípulos, cuyos miembros habían abandonado sus fuentes de ingresos para unirse a este movimiento.

Lucas resume su relato en Hechos 4:34: “No había entre ellos ningún necesitado”. Probablemente lo dijo recordando y como cumplimiento de Deuteronomio 15:4: “Así no habrá mendigos entre los tuyos”. Que las necesidades básicas sean llenadas es una señal de la era mesiánica.

En suma, la Eucaristía es un acto económico. Cumplir correctamente la práctica de compartir el pan juntos es un asunto de ética económica.

La ruta alternativa de interpretación como “ritual” especial

Interpretando las comidas de los primeros cristianos como rituales religiosos especiales, como lo han hecho los cristianos desde la Edad Media, o tratando de interpretarlas viéndolas como un modelo anual único de Pascua, hemos podido evadir su impacto en la ética social, primero en la iglesia y también en el mundo. Debemos invertir energía extra para tratar de comprender el sentido de prácticas culturales simples, tales como comer juntos, de cultura a cultura y de siglo a siglo. El impacto se aclara cuando recordamos que la práctica parte del modelo de familia/*chabourah* para comer y orar juntos que antes de Jesús fue una manera en la cual los creyentes comprometidos compartían unos con otros sus necesidades.

La primera representación básica de la novedad económica del reino es por lo tanto compartir la economía entre los miembros de la comunidad mesiánica. Pero la distinción entre, por un lado, una ética para la iglesia derivada directamente del contenido del Evangelio con base en la fe, y por otro, alguna otra ética, que parte de una base diferente y con otro contenido, es una falacia. Lo novedoso de la comunidad de creyentes es la promesa de novedad en las cosas del mundo. Que en la era del Mesías quienes fueran esclavos serían liberados y los hambrientos serían alimentados es también un criterio, aunque lejano, de la economía política más allá del círculo de la fe.

Sería demasiado decir que la Eucaristía compromete a los creyentes a la práctica de algo como la economía democrática o al socialismo. El socialismo como teoría moderna tiene muchos significados, demasiado politizados. El uso más inapropiado del término es para

describir la corrupta y autocrática forma del Estado capitalista que hace poco se derrumbó en la Europa del Este.

Pero sería demasiado poco si no confesáramos que requiere alguna manera de compartir, promocionar, y auspiciar que los pobres sean los privilegiados, donde el mérito y la productividad estén sujetos a la regla del servicio. En años recientes el pensamiento cristiano en muchas tradiciones ha prestado más atención a las necesidades o derechos de los pobres. Las enseñanzas sociales católicas romanas hablan de colocarse de parte de los pobres. Los protestantes liberales hablan de justicia social como “derechos”; otros formularán de otras maneras su sentido de responsabilidad hacia las necesidades humanas básicas. Lo que nuestro estudio añade a este escenario es su centro: compartir el propio pan es ejemplo y símbolo de responsabilidad.

No solo pan sino también rango y estatus

Como vimos ya en el testimonio de 1 Corintios 11, la Cena del Señor brinda ritual e influencia para condenar la segregación económica. Su contexto es buena noticia y es obra de Cristo, cuyos primeros frutos comienzan ya a experimentarse. La base para la equidad no es, como sugiere en gran parte el cristianismo moderno una preocupación por la justicia económica, la visión de un orden honesto ya presente en la creación²⁹ que solo debe ser restaurado. Es más bien el inicio del cumplimiento de las promesas de la era mesiánica³⁰.

Es por esto que las instancias históricas de esta visión, que han existido durante siglos, no han venido de los teólogos, ni de los obispos ni de los terratenientes devotos, sino de los márgenes de la sociedad. Pedro Valdo, de Lyon, a quien algunos llaman el primer protestante, dejó de lado la fortuna de su familia para transformarse en predicador itinerante. Su casi contemporáneo Francisco de Asís dejó la fortuna de su familia para fundar una orden mendicante. La línea sigue con

el radical checo Pedro Chelcicky del siglo quince, quién condenó en principio la estratificación de la sociedad feudal.

Una banda de hermanos anabautistas no violentos, expulsados de Nikolsburg, Moravia en 1528, juntaron todos sus bienes para crear el nuevo patrón económico de la iglesia-comuna o *Bruderhof*. Gerald Winstanley y el movimiento radical inglés de los “Levellers” excavaron con palas un campo al sur de Londres, para demostrar su rechazo de la manera en que los “comunes” los habían despojado. En nuestros propios tiempos, los cristianos que toman su discipulado en serio, tienen varias nuevas maneras de compartir la economía.

Estos radicales de la economía de varios siglos no desarrollaron su testimonio ni a partir de la teoría ni de la práctica de la Eucaristía; para su tiempo el desarrollo de la teología Escolástica de la Eucaristía lo prohibía. Pero ellos sabían que el hombre pobre Jesús continuaba llamando a la gente a seguirle, lo cual significaba compartir el pan y condenar la estratificación social. Ellos continuaron en una línea que había comenzado aun antes de Francisco y de Pedro: los *pobres de Cristo*, quienes habían sido convocados por el Espíritu Santo en el norte de Italia en el siglo once, en reacción al extendido escándalo de la “simonía” (obtener cargos en la iglesia pagando dinero).

La misma vital preocupación había motivado los movimientos monásticos más oficiales, más antiguos y amplios. El voto de pobreza de los monjes no significaba destitución: el monasterio tenía propiedades y la vida de los monjes era cómoda, pero ninguna propiedad era personal, y los pordioseros siempre eran bienvenidos. El compromiso de trabajar con sus propias manos (o, en el caso de los Franciscanos, salir a pedir) fue otra expresión de solidaridad económica. La vida monástica continúa siendo un testimonio de compromiso de compartir, aunque sus formas no pueden ser modelos para nuestra sociedad.

Otro sustrato de la historia medieval era la prohibición de la usura, el término técnico para prestar cobrando interés. Esta prohibición

fue cumplida por la cristiandad medieval a partir de las simples palabras de Moisés (Lev. 25:36s, Deut. 23:19, cf. Salmo 15:5) y de Jesús (Lucas 6:35), y se mantuvo vigente hasta bien avanzada la Edad Media a costa de considerable cuidado invertido por los profesionales de las leyes canónicas para definir lo que era y no era usura. Ni la prohibición de usura ni la prohibición de simonía fueron efectivas a largo plazo para terminar legalmente con la injusticia económica. Lo que nos interesa es el hecho de que por su misma persistencia en los libros y a pesar de la casi imposibilidad de ser puestos en práctica, estos dos conjuntos de normas dan testimonio de haber mantenido firme en el recuerdo, hasta el tiempo de la Reforma, la visión del evangelio de una pobreza compartida, persistente casi hasta cuando la Eucaristía se había convertido en otra cosa.

Equidad aplicada a las tierras

En su proclama en la plataforma de la sinagoga de Nazaret (Lucas 4), Jesús citó la referencia de Isaías 61 de “proclamar el año agradable del Señor”, refiriéndose probablemente a las estipulaciones Mosaicas para el año del Jubileo. Hace treinta años cuando André Trocmé, evangelista francés Reformado, educador, pacifista, pastor, liberador de judíos³¹, empezó a elaborar su visión realista del pasaje del jubileo en Lucas, les pareció a otros intérpretes del Nuevo Testamento que era una hipótesis riesgosa. Desde entonces este ha sido tema de al menos tres disertaciones y varias series derivadas de las mismas sobre el tema de los ministerios de justicia social. Se podría argumentar seriamente que el Jesús de Lucas 4 conocía y clamaba lo que el profeta de Isaías 61 prometía, es decir, que en su ungida presencia comenzaba un mundo nuevo cuyas marcas más dramáticas serían el perdón de las deudas, la redistribución de la propiedad, y la liberación de los prisioneros (la mayoría de los cuales en aquellos días estaban en prisión por deudas).

El valor de este otro hilo conductor del relato evangélico es que protege el testimonio del “compañerismo de la mesa” de quedar

limitado al nivel del consumo, sin prestar atención a los recursos productivos. El Jubileo es justicia a nivel de capital productivo; cada persona debería tener (lo que significa que cada familia debería tener) su propia parcela de tierra. Esta es una actualización de la promesa profética que cada familia debería tener su propio vino y su propia higuera (Miqueas 4:4).

Así que la readjudicación de la propiedad de la tierra cada cincuenta años de acuerdo con la visión Mosaica es también un antecedente del compartir de los discípulos de Jesús y luego de la comunidad de Jerusalén. Sería fácil, pero no justo, colocar este testimonio a un lado con la prueba del literalismo. Las fórmulas de redistribución Levítico 25 y Deuteronomio 15 podían aplicarse literalmente solo entre grupos de parientes que sobrevivirían juntos, de modo que la misma familia extendida pudiera volver a poseer la tierra que había perdido en los cincuenta años anteriores. No harían nada para llenar las necesidades de los de afuera o de familias sin propiedades. No podrían ser reinstituídas después de siglos de no ser cumplidas. Tengo dudas si aun Isaías quisiera haber hecho esta proclamación (61:1ss) refiriéndose solo a una implementación literal de las normas del Levítico. Es todavía menos posible que Jesús lo hiciera, cuando proclamó que cumplía esa promesa (Lucas 4:18-21). La intención de ambos era proclamar, usando las mejores imágenes de la Torah, que el ungido sería portador de bienestar económico y personal, cualquiera fuera la forma que debería tomar en la era mesiánica.

Incluir el mensaje del Jubileo en nuestra visión para el mundo más amplio no es de ningún modo irrealista. Todo orden económico, incluyendo el capitalismo, provee ciertas categorías de amnistía y perdón de deudas. Una de las formas en nuestras sociedades es la bancarrota; otra es el préstamo a bajo interés, o sin el mismo. Otra es el uso de fondos públicos para obras públicas, educación, y asistencia social. A escala internacional, en décadas recientes

instituciones bancarias mundiales han abierto espacio institucional para otorgar amnistías de deudas billonarias.

¿Puede una parroquia o vecindario hacer algo parecido? Solo el discernimiento local puede decir qué ángulo de ataque es el más adecuado para atacar la discriminación económica; si hay que crear un modelo contracultural, hacer leyes correctivas, dar “lineamientos voluntarios” para favorecer a personas en situación de desventaja económica, reglas básicas de intermediación para grupos interesados, apoyo para perdedores o víctimas de injusticia, u otras soluciones.

El llamado cristiano y el “orden de la creación”

En vista del gran impacto de lo que generalmente llamamos la “Doctrina protestante de la vocación”, nuestro análisis tomará aquí un desvío. Reconocemos la insuficiencia de dicho enfoque en su forma usual. Dicha doctrina es la manera corriente en que el pensamiento social protestante ha visto los roles y las instituciones. Da por sentado que la persona cristiana pondrá en su rol “vocacional” su amor, integridad y laboriosidad, y la modestia que es consecuencia de saber que él o ella son pecadores perdonados, pero que el *contenido* de la actividad que llevará a cabo según esa “vocación”, “posición” u “oficio” no proviene de su fe en Jesús sino del “orden de la creación”. Las instituciones en su forma presente revelan la voluntad de Dios para la forma de la sociedad porque Dios los hizo de esa forma. Es por eso que la forma de la sociedad es llamada “el orden de la creación”. Cada uno de nosotros está llamado a vivir según lo que dicta nuestra “posición” o rol.

El servicio del cristiano en su función secular, de acuerdo con esta visión, debe estar protegido contra cualquier prórroga demasiado directa de parte del Evangelio. Algunos teólogos luteranos llaman a esto *eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete* (la autonomía de cada espacio cultural), y algunos calvinistas conservadores lo llaman “la esfera de la soberanía”. De acuerdo con este “orden de creación”, los banqueros

deben acumular dinero, y no compartirlo, como Juan el Bautista y Jesús habían dicho a la gente que hiciera; ese es el significado de ser banquero porque así son las cosas. Los Señores deben dominar, y los soldados y los que ahorcan deben matar, porque esas son las funciones que deben cumplir en el mundo. Los esclavos deben seguir siendo esclavos; las mujeres deben seguir estando sujetas; cualquiera que esté a la orden de alguien debe respetar al jefe.

El efecto natural de esta visión de estructuras de autoridad apoyado en las estructuras de la “creación” es por supuesto conservador y patriarcal. Sus voces en nuestro tiempo han sido los gobiernos reformados de Sudáfrica e Irlanda del Norte. Hace un siglo y medio en los Estados Unidos, brindó el argumento más potente en favor de la esclavitud.

La respuesta del Evangelio a este concepto no es que no exista tal cosa como un llamado o vocación, sino que *no* se debe distinguir del seguimiento de Jesús ni contrasta con el mismo. El concepto de un orden de la creación no está totalmente equivocado, pero desde que el pecado entró en el mundo, no podemos discernir qué cualidades de “como son las cosas” son las que Dios quiere y cuáles han caído, son desobedientes u opresivas.

Si tenemos que hacer algo en cuanto al concepto de “vocación” a la luz del Evangelio, debemos revertir esas presunciones. Debemos disminuir el individualismo y la presión de aceptar ciegamente esa visión de vocación, creando conexiones de responsabilidad hacia varias organizaciones y comunidades, rechazando la soberanía de cualquier esfera que tome el lugar del Evangelio.

Esta atención hacia la “vocación” fue aquí algo así como un desvío, porque no se aplica tan solo o especialmente a la comida comunitaria y a aspectos de la economía. Tiene que ver con todo el tema de la ética social cristiana. La he incluido aquí porque el asunto bancario es un ejemplo especialmente pertinente. Los ejemplos de “correcciones”, guerra, modelos patriarcales de familia, y (hace más tiempo) esclavitud, a los que he aludido paralelamente, van más allá

de nuestro tema presente, pero deberían ayudar a aclarar la lógica de la diferencia entre la visión de vocación social que estamos estudiando y la “reformada” tradicional.

Si volvemos a la doctrina de la vocación a la luz de las prácticas y visión social que estamos estudiando, entonces el ministerio específico del banquero o financista cristianos será encontrar maneras realistas, técnicas y no utópicas de poner en funcionamiento una *amnistía jubilar*; hay gente que lo está haciendo. Los cristianos que se dedican a bienes raíces o promotores inmobiliarios encontrarán maneras de albergar a las personas de acuerdo a sus necesidades; hay gente haciendo esto. El juez cristiano abrirá el sistema de la corte para procedimientos de resolución de conflictos, y se resistirá a la tendencia cada vez mayor al litigio; esto se está haciendo. El conocimiento en cada esfera vocacional técnica en cada área profesional no deberá reforzar sino reducir de manera competente la reclamada soberanía de cada esfera plantando señales del nuevo mundo en las ruinas del antiguo. El bautismo es una de esas señales, y también las cooperativas abiertas de vivienda. La Eucaristía es una, pero también lo es alimentar al hambriento, una no es más “presencia real” que la otra.

Capítulo 3

El bautismo y la Nueva Humanidad

El apóstol Pablo tuvo que explicar sus especiales métodos misioneros. Para empezar, hizo a judíos y gentiles miembros de la misma comunidad, que comían y adoraban juntos. Este método fue criticado por ambas partes. En el transcurso de ese argumento escribió a los Corintios: “¡Si alguno está unido a Cristo, hay un mundo nuevo; las cosas viejas pasaron, he aquí, todas son hechas nuevas!” (2 Cor. 5:17)³².

La versión New English Bible (NEB) tiene mucha razón al traducirlo de esta manera (“hay un nuevo mundo”). Lo que es nuevo es el mundo entero, o “creación”, y no solamente el individuo, la “criatura” como estamos más acostumbrados a escuchar³³. Un poco antes Pablo había escrito:

El amor de Cristo no nos deja opción...
estamos convencidos de que uno ha muerto por todos,
por lo tanto todos hemos muerto;
y él murió por todos, así que aquellos que viven no puede ya vivir
para sí mismos...

para nosotros, por lo tanto, las normas mundanas han dejado de tener valor en nuestra estima de cualquier persona; aun cuando alguna vez hayan tenido valor para nuestra comprensión de Cristo, ya no lo tienen más (14-16).

El significado concreto, social y funcional de esa declaración es que las definiciones sociales heredadas, como quién es cada uno de nosotros por clase y categoría, ya no son básicas. El bautismo introduce o inicia a las personas a formar un nuevo pueblo. La marca distintiva de este pueblo es que todas las definiciones dadas o elegidas antes han sido superadas. En este pasaje Pablo está defendiendo las políticas o métodos misioneros, por los cuales él fue criticado, de acuerdo con los cuales en principio él hace que judíos y gentiles oren y coman juntos. Lo que la versión NEB llama “criterios humanos” se podría traducir más precisamente como “étnicamente”. La frase *kata sarka* en el versículo 16, literalmente “de acuerdo con la carne”, significa “étnicamente”.

De manera sustancialmente similar, Pablo escribió a los Gálatas: “Los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos, y ya no hay esclavo ni libre, hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (3:27,28). Esa nueva unidad es descrita en otra parte del mismo pasaje como estar “en Cristo” (26 s), como ser “hijos” o “hijos e hijas” (3:26; 4:5-7) y como “nueva criatura” (6:15). Leída a la luz del capítulo 3, esta frase “nueva creación” es explícitamente una descripción de lo que hace el bautismo. El pasaje interpreta la respuesta de Pablo al desafío pastoral particular de la situación de la iglesia en Galacia, donde la transición judío-gentil planteó muy concretamente el asunto de cómo debía entenderse la identidad étnica.

La misma declaración es hecha en Efesios 2, donde las palabras son paz y nueva humanidad. “Él mismo es nuestra paz. Gentiles y judíos, él ha hecho de los dos uno solo; y en su propio cuerpo de carne y sangre ha destruido la enemistad que se encontraba como

una pared divisoria entre ellos; porque él anuló la ley con sus reglas y normas, para crear de ambas una sola nueva humanidad en sí mismo, de esa manera haciendo la paz” (2:14,15, traducción del autor).

La pared entre judíos y gentiles ha sido derruida por la muerte de Cristo. El paralelo en Gálatas (3.28) demuestra que la ruptura fundamental en la barrera judío-gentil requiere y produce derrumbes del mismo tipo donde la barrera es la esclavitud, el género, o la clase. En el siguiente capítulo (Efesios 3:3) Pablo se refiere a este mensaje como “mi misterio”; es decir, lo considera una percepción específica de su propio ministerio³⁴. Sin embargo, al mismo tiempo es el mensaje que la iglesia por su misma existencia como comunidad multiétnica “proclama a los principados y poderes” (3.10).

En las tres epístolas, entonces, en diferente lenguaje, la afirmación funcional es la misma³⁵: el Bautismo celebra y efectúa la fusión de las historias judías y gentiles. Un pueblo con la ley y un pueblo sin la misma, un pueblo separado del mundo y un pueblo abierto al mismo, se transforman en una sola comunidad, combinando los legados de ambas. Las diferentes expresiones “nueva humanidad”, “paz”, y “nueva creación”, que hemos anotado, y el contraste entre estar y conocer “en Cristo” (en *Christo*) y ser y conocer “étnicamente” (*kata sarka*) tal vez figuraban en el ritual del bautismo como formas equivalentes de describir el estatus cambiado de alguien que se confiesa públicamente creyente. Este nuevo estatus de relación social es una nueva clase de relación, una unidad que abarca las diferencias (judío-gentil, varón-mujer, esclavo-libre) que previamente habían separado a la gente.

El individualismo que domina la cultura occidental carece de esta visión. De acuerdo con la perspectiva predominante, hemos aprendido a esperar que las divisiones que hay en la humanidad puedan ser superadas sumando las partes, cuando cada individuo deja atrás la identidad particular del grupo al cual pertenece, con el fin de fundirse en el crisol de razas y culturas. La metáfora del “crisol

de razas y culturas” no incluye en la reconciliación las identidades de cada comunidad por separado, como hace Pablo.

No es suficiente con decir que cada uno de nosotros es individualmente nacido de nuevo y bautizado, con el resultado de que todos los individuos nacidos de nuevo son reunidos en un lugar con el mandamiento de Dios de amarse unos a otros y plantar iglesias, sin tener ya razón alguna para discriminarse. Pablo dice más que eso; dice que dos pueblos, dos culturas, dos historias, confluyen en una nueva humanidad, una nueva creación. Por lo tanto, el orden va en reverso de lo que modernamente esperamos.

Hay una nueva realidad social interétnica en la que el individuo es introducido en lugar de formarse una realidad social que es la suma de los individuos. Esta nueva pertenencia provoca una fe subjetiva, pero no es producto de la creencia interior del individuo. Moverá la historia, creará culturas e instituciones. Sin embargo su verdad no depende de esos efectos para su verificación.

La visión de Pablo no es en primer lugar una idea que luego se transformó en estrategia, la que a su vez formó una comunidad. Es más bien, como dice en Efesios 3³⁶, la lección que había obtenido, después que, del ministerio en el cual contra sus convicciones originales, había sido providencialmente extraído³⁷.

Como describe Hechos las dos ocasiones en que Pablo habló a los gentiles, primero en Listra (Capítulo 14) y luego en Atenas (Capítulo 17), su mensaje fue que el Dios de los judíos estaba invitando a los oyentes gentiles de Pablo a entrar en la historia del pacto que Dios ya estaba llevando a cabo, es decir, la historia judía. Dios había hecho esto en virtud de Jesús y la Resurrección³⁸. Pablo inició su exposición describiendo el orden providencial: cómo toda la humanidad había sido formada de una sangre para que los diferentes pueblos vivieran juntos, cómo la providencia guía a todas las naciones, y como los predicadores Judíos de Jesús eran “hombres de similares pasiones” que sus audiencias gentiles. En otras palabras,

aquí se está comunicando una visión judía del mundo a personas no judías en sus propias palabras no judías. El pluralismo étnico es parte del orden de la providencia. Esta proclamación es el antecedente del anuncio mesiánico. La superación de barreras es descrita en Hechos de manera sustancialmente paralela a la de las Epístolas, aunque completamente distinta verbalmente.

El texto de 2 Corintios, con el cual empezamos, es más persuasivo. La referencia a la “nueva creación” es aquí parte de la defensa de Pablo contra sus críticos. Es a causa de la novedad de la creación que él ya no respeta las distinciones étnicas o “carnales” que previamente habían dividido al pueblo. La razón por la cual esas distinciones han desaparecido es la inclusividad de la cruz. Cristo murió por todos de manera que todos puedan vivir por medio de él y por lo tanto no puede haber discriminación.

La misma cosa había sido expresada aun en otras palabras, en otra serie de paralelos. Cuando Juan el Bautista fue desafiado por las autoridades, dijo que Dios transformaba en hijos e hijas de Abraham por la fe (Mat.3:9s; Lucas 3:8). Fue por esa causa que Juan aceptó a todos los que se acercaban pidiendo el “bautismo de arrepentimiento”. En medio de esa multitud había judíos impuros (los “cobradores de impuestos”) y tal vez gentiles impuros³⁹. El bautismo dio a todos ellos la posibilidad de recomenzar.

Jesús dijo la misma cosa en Juan 8, y Pablo en Gálatas 3. La calidad de descendientes de Abraham es para todos y todas, no por nacimiento sino por la fe. Llamar padre a Abraham era la manera más simple y potente para los judíos de declarar su derecho de ser posesión especial “por la carne”; aun esto se aplica ahora a otras personas.

Así es que el significado dado en principio al bautismo es la nueva sociedad que crea, la inclusión de toda clase de personas en un mismo pueblo. La iglesia es (de acuerdo con el testimonio apostólico, no en la mayor parte de la historia posterior) la nueva

sociedad; por lo tanto, es también el modelo para que el mundo se mueva en la misma dirección.

La historia cristiana posterior tuvo que pasar por varias etapas para poder hacerse las preguntas que la teología sacramental discute ahora y que han monopolizado la atención desde entonces. Después del segundo siglo, el antes poroso límite entre la iglesia y los judíos se fue cerrando, así que el estilo de vida de la era paulina era imposible. Después del siglo quinto ya no quedaban extranjeros para ser convertidos porque todo el mundo había sido declarado cristiano por edicto imperial. Esto hizo que el bautismo fuera una celebración del nacimiento que reforzaba la pertenencia a un grupo más bien que ir más allá de la misma. Por lo tanto, era natural que tuviera que desarrollarse una nueva teología para discutir lo que el ritual del bautismo hace al o por el infante que lo recibe sin haberlo pedido.

Para responder a esto tuvo que desarrollarse un concepto del bautismo que llamamos “sacramental”. Esta nueva teología se nutrió de muchos recursos, algunos de los cuales ya eran bien conocidos dentro de la tradición cristiana. Otros fueron tomados prestados de conceptos filosóficos gentiles, como la idea de un pecado “original” ligado al hecho de ser nacido de un humano. De esa manera el “sacramento” podía decir que la ceremonia de un lavamiento simbólico con agua consagrada era capaz de conferir al individuo la salvación de ese pecado original. Si ese fuera el significado, entonces no hay razón para ocuparse del tema de derribar barreras entre clases de personas. No significa que ha irrumpido una nueva era. No existe una razón clara para no administrarlo a un recién nacido que no lo solicita. No hay razón para decir que estaba mal obligar a tribus enteras a recibirlo en la Edad Media.

En contraste con ese concepto “sacramental”, era natural que en la era que conocemos como Renacimiento surgieran otros conceptos. El pensamiento crítico basado en el lugar de la razón en la naturaleza humana, desarrolló un nuevo concepto de “sacramento”

al que dio el valor de “significado”. Cuando Jesús dice, por ejemplo, en la Última Cena, “Este es mi cuerpo”, la palabra *es* quiere decir “significa”. Igualmente el “significado” de bautismo propiamente entendido tiene un sentido que va más allá del símbolo, que puede ser definido como percibir, reconocer, concebir y razonar. Esta noción viene de Ulrico Zwinglio, el líder en la reforma de Zurich, Suiza, de comienzos de 1519⁴⁰.

El Zwinglianismo es la tradición que considera que todo encierra un mensaje, que también puede ser expresado en palabras (y en realidad debe ser expresado en palabras para que podamos “saber lo que estamos haciendo”). Esta forma de interpretar el bautismo es representada más ampliamente hoy en día por algunos bautistas, quienes en realidad son Zwinglianos radicalizados. *Si* esto quiere decir que intelectualmente el bautismo *significa* un nuevo nacimiento como símbolo externo que representa una experiencia individual interior, que la persona bautizada puede “confesar” entonces es lógico por qué debemos rechazar el bautismo obligatorio de los infantes. Sin embargo, el concepto “bautista” no tiene el sentido de equidad, ya que lo que trata de explicar es un comportamiento simbólico y no social. No hace un mundo nuevo.

Por otro lado, podríamos revivir lo que podríamos llamar un realismo “sacramental” (en lugar de llamarlo sacramentalismo o realismo Zwingliano). Así entendido, tal como vimos en un capítulo anterior que partir juntos el pan *es* un acto económico, el bautismo *es* la formación de un nuevo pueblo cuya novedad explícitamente relativiza anteriores estratificaciones y clasificación. Por lo tanto, no necesitamos ninguna guía, línea de argumento ni declaración arbitraria (por ejemplo: digamos que este símbolo “x” significa “tal cosa”) para llegar a la igualdad y reconciliación inter-étnicas, en la iglesia o fuera de ella. Empezamos con un acto ritual cuyo primer y original significado es la igualdad⁴¹. No hay necesidad de protegerlo para que no se degenera y se transforme en una superstición o un sacramentalismo mágico⁴².

Inclusión interétnica más allá de la iglesia

No se necesita mucha imaginación para captar que promover la unidad de la humanidad es un mensaje que por su naturaleza abarca más que la membresía de la iglesia. Afirmar la unidad entre las etnias siempre será adecuado para la sociedad más amplia y siempre será necesario. Sin embargo, es posible convencer de la necesidad de unidad en la humanidad en otras esferas que no son el evangelio. En nuestra cultura cosmopolita, humanista, muchas clases de argumentos han sido probadas para llevarnos bien con nuestros prójimos.

El filósofo de la tradición estoica puede afirmar la dignidad de toda persona, pero para el estoico, eso no significa mezclarse socialmente. El pensamiento social estoico llamó a cada persona a discernir, y permanecer en su lugar. Este concepto ni siquiera garantiza que todos los humanos son “personas”. La visión teológica reformada moderna⁴³ basa su idea de los derechos humanos en una visión de que Dios asume la responsabilidad por la dignidad de cada individuo, sea por creación⁴⁴ o por proclamación: esto no tiene en cuenta el asunto étnico.

En nuestro tiempo sabemos que hay un compromiso moral de equidad entre los seres humanos que va más allá de sus identidades étnicas y nacionales, pero históricamente debemos reconocer que la equidad moderna no provino de las iglesias. Vino especialmente del humanismo de la Iluminación porque no podía venir del significado misionero del bautismo. El debate de las iglesias sobre el bautismo se hallaba en un callejón sin salida, centrado en lo que el “sacramento” hace por el individuo bautizado.

“Iluminación” o “Ilustración” en el caso de las fuentes de la moderna equidad significa en parte la herencia estoica, que afirma que cada persona tiene dignidad moral, pero sin hacerlos iguales a todos. También incluye a la creación, como ya fue sugerido. Todos estos recursos están presentes en los antecedentes del pensamiento moderno sobre derechos, libertad y equidad.

Una visión teológica moderna, la que llamamos “reformada”, como vimos, basa su crítica de la inequidad social en el concepto de una naturaleza creada. Como se menciono anteriormente, el documento fundacional de los Estados Unidos es una versión secular de este método. Proclama: “sostenemos que estas verdades son autoevidentes, es decir, que todos los hombres son creados iguales, y que son dotados por su Creador con ciertos Derechos inalienables”.

Esta creencia es una importante confesión ideológica de fe, y una vez fue una causa noble para una revolución, pero es empíricamente falsa. “Autoevidentes” quiere decir que la gente está de acuerdo con algo sin necesidad de que se le diga o trate de convencerla. Esto no sucede si se trata de la igualdad de todos los humanos. A medida que *las personas son creadas* quedan divididas en tribus y lenguas y pueblos y naciones. El Sur de Norteamérica en 1860 y Sudáfrica desde 1948 a 1988 son ejemplos de segregación de acuerdo con la creación. Aun en Belfast (Irlanda) donde la segregación se da entre dos clases de cristianos, la base teológica para la misma es el Calvinismo. Es por esto que es fundamentalmente diferente de lo que indica el mensaje de Pablo, que se basa no en la creación sino en la redención.

La igualdad de todas las personas por su creación no es evidente por sí misma. La mayoría de la gente del mundo, incluyendo la mayoría de los norteamericanos, no cree en ella. Los fundadores de la nación *dijeron*: “Todos los hombres son creados iguales”, pero lo que *querían decir* era que todos los hombres blancos dueños de las tierras, no incluyendo mujeres, hombres negros, hombres nativos de Norteamérica, y pobres.

Lo que hizo empezar a liberar al americanismo del racismo un siglo más tarde no fue el concepto de igualdad por la creación, sino la buena noticia de la redención. Esto fue reafirmado y fortalecido por un serio juicio teológico en cuanto al egoísmo y al pecado, en la visión de Abraham Lincoln. Esta visión de un pacto de justicia,

que la nación no había respetado, podía condenar y llamar al arrepentimiento. Tanto en el pensamiento de los abolicionistas y luego en el de Lincoln, la dignidad igualitaria fue considerada un don de gracia, y no algo con lo cual nacemos.

Lo que hizo avanzar un paso la emancipación un siglo después fue el impacto de inmerecido sufrimiento del estilo del bautista negro Martín Luther King, hijo.

Bautismo y “misión”

Volveremos a tratar el significado del bautismo para la agenda ética social de nuestro tiempo, pero primero será bueno hacer una pausa para reconocer brevemente algunos debates actuales sobre la práctica misionera del bautismo. Esto demostrará que nuestro tema tiene todavía más amplia relevancia de lo que hemos estado estudiando hasta ahora. El concepto teológico de la empresa misionera de la iglesia es parte de una agenda inconclusa en la teología ecuménica de hoy. Para algunos, la tarea de la iglesia es hacer lo posible para que cada individuo que escuche, uno por vez, reciba y responda a nueva información y decida aceptar el llamado a ser seguidor de Jesús. Esta decisión, creen ellos, hará de ese creyente individual la “nueva criatura”, que ha sido el tema tradicional del mal traducido versículo de 2 Corintios 5:17, y entonces, esa “nueva persona” será liberada del racismo y de otros pecados.

Para poder llevar a cabo la comunicación de este llamado, y la resultante experiencia de transformación interior del individuo, la gente que posee esta visión concede que se necesitarán, por supuesto, algunas estructuras sociales y un mensaje más amplio; pero esas dimensiones sociales no son el mensaje. Una vez que el individuo se ha vuelto nuevo, esa novedad se expresará socialmente, otorgan, pero solo como derivados. Es importante, desde esta perspectiva, distinguir entre lo “primario” y lo “derivado”.

Al otro lado del debate de la última generación, la misión cristiana no se llevó a cabo solo como un mensaje o ministerio específico, sino involucrando todo lo que Dios quiere que ocurra con el mundo entero. “Lo que Dios hace para que el mundo sea humano” puede ser discernido, de acuerdo con ese relato⁴⁵, cumpliendo y celebrando lo que se esté haciendo en cualquier parte para liberar y potenciar, quienquiera lo haga. Estos procesos misericordiosos pueden producirse y pueden ser discernidos y celebrados independientemente de consideraciones de decisión personal o interiorización, o contenido doctrinal. No requieren ningún contenido particular de fe. “Misión” simplemente significa que somos enviados a participar en ese proceso y a celebrarlo.

Para otros más, la “misión de la iglesia” debe ser entendida de manera mucho más realista, social (institucional), como plantar comunidades eclesiales viables en cada una de las culturas, especialmente donde no hubo ninguna anteriormente. ¿Que pasaría si dicha plantación y crecimiento fueran inducidos por la aceptación de un aislamiento étnico y para defenderse, porque en ciertas culturas homogéneas la gente no se olvidará ni descuidará su propio estilo cultural?⁴⁶ Ese costo en términos de compromiso ético haría que valiera la pena pagarlo por la causa del crecimiento de la iglesia.

Discusiones ampliamente difundidas de la misión cristiana y cómo las agencias de misión deberían funcionar parte de esta diversidad de conceptos. Sin embargo, el concepto paulino es diferente de todo lo anterior. La era mesiánica ha comenzado; Pablo simplemente proclama ese hecho. El no trata de producirla, como si fuera algo que él o sus lectores tuvieran que lograr. Lo que ellos están llamados a hacer es tan solo anunciarla y celebrarla. Porque ha comenzado, las diferencias de estatus —ya sea sexual, ritual, étnico o económico— son ya parte de una nueva realidad.

La verdad de este anuncio encontrará eco en algunos oyentes que se unirán a nosotros en la celebración, pero como verdad no

depende del eco. La verdad proclamada tendrá efectos, formará ondas culturales, hará historia, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella, pero su verdad no depende de sus efectos. Cuando es oído, el mensaje cambiará a las personas tanto internamente como exteriormente, pero ese cambio no es el mensaje. El mensaje es que Dios ha iniciado una nueva fase de historia mundial. La principal caracterización de esa novedad es que ahora dentro de la historia hay un grupo de personas que no se exagera al llamarlo un “nuevo mundo” o una “nueva humanidad”. Sabemos que el nuevo mundo ha venido porque su formación separa los que antes eran límites que habían sido fijados por los órdenes de la creación y la providencia. Empezamos este capítulo leyendo tres textos paulinos; el principio de Hechos dice la misma historia en otras palabras. El libro de Hechos no relata que los apóstoles recordaron la llamada “Gran Comisión”⁴⁷ y se esmeraron por obedecerla. Tampoco los vemos pensando en el estatus perdido de individuos todavía no alcanzados. Primero sucedió que se congregaron, solamente después los Doce pensaron en ello. Todavía fue más tarde que “enviaron” a algunos. La teología que explica la corrección de congregarse fue impuesta por los acontecimientos, que fue explicada después del hecho. Los Doce no salieron a obedecer la Gran Comisión; hablaron sobre el Señor resucitado y partieron juntos el pan en sus hogares y así se encontraron juntos primero con los judíos helenizados y aún con gentiles. Luego una teología debió ser desarrollada para encontrar sentido a la congregación, y hubo que hacer ajustes en el orden de la iglesia para afirmarla y dirigirla. El acto de misión fue anterior a la teoría sobre el mismo.

Esta observación podría brindar alguna guía a los debates actuales sobre “crecimiento de la iglesia” y homogeneidad cultural⁴⁸. Por ejemplo, el mensaje misionero ¿debería ser modificado no trayendo a colación el tema de la justicia social, si eso permitiera a la gente aceptarlo más fácilmente? ¿Puede apelarse a las ciencias sociales

para guiar la elección de la audiencia a la cual dirigirse que esté más dispuesta a escuchar y la formulación del mensaje que tenga más posibilidad de ser aceptado?⁴⁹ El argumento es generalmente sobre si “crecimiento” debe describirse cualitativa o cuantitativamente o de alguna otra manera.

Como sucede con muchos enérgicos debates, la pregunta no está bien hecha. No tenemos que elegir entre un mensaje para la persona interior seguido de implicaciones sociales, por una parte, y por la otra con un programa social. La historia del primer siglo que estamos considerando por cierto no indica que es parte del mensaje del Evangelio tomar en cuenta consideraciones étnicas y culturales. La importancia de consideraciones étnicas es cualitativa, aun concluyentes, consistiendo en el hecho de que los vínculos entre agrupaciones culturales homogéneas son superados, no ratificados. Si la reconciliación entre pueblos y culturas no ocurre, la verdad del Evangelio no es confirmada en ese lugar.

Nuestra siguiente pregunta, más amplia, es cómo llega este mensaje más allá de la comunidad de fe al resto del mundo. ¿Puede esta calidad de iglesia que llamamos “nueva creación” ayudar a los cristianos capacitándolos para ofrecer un testimonio social a la “antigua creación”, la que Juan llama “el mundo”? En páginas anteriores, al contrastar el mensaje de Pablo con el de Jefferson, asumimos que eran lógicamente coincidentes, pero de ahí a ser ¿obligatorio, o legítimo? Este mensaje es precisamente el punto en el cual se hace explícita referencia apostólica a una proclamación “a los poderes” que dominan la creación caída, según Efesios 3:10⁵⁰. ¿Por qué son “los poderes” los que deben escuchar que la creación de la nueva humanidad es una proclamación? ¿No es porque, como cuidadores del orden creado y caído, éstos tienen un interés creado en mantener a las gentes separadas y alienadas unas de otras?

La proclamación apostólica por lo tanto no es una teoría ni sobre la creación ni sobre la dignidad del individuo. En lugar de

hablar cortésmente y genéricamente sobre renovación o integridad, es una explicación del significado de ciertos acontecimientos sociales. Anuncia y explica que a causa de la muerte de Jesús, a quien confesamos nuestro Mesías, los de afuera tienen cabida en nuestra historia. Abraham tiene más hijos e hijas que solamente sus descendientes biológicos. Aun la manera de hablar sobre familia cambia para adoptar al de afuera. Este acontecimiento está históricamente basado en los hechos que Dios hizo, no en alguna comprensión intelectual previamente válida sobre lo que la naturaleza humana siempre ha sido. Es por eso que la pregunta se le presentó a Pablo en Atenas primero. Los atenienses creían que Pablo estaba anunciando dos nuevas divinidades, Jesús y la resurrección (ver nota n.º 38). Fue al *nombrar* al Jesús resucitado que Pablo completó su descripción de la pluralidad providencial de los pueblos (17:30-32). En otras palabras, con esta proclamación de universalidad no se aparta de la particularidad de la historia de Jesús, ni pone sordina al mandato misionero.

Pero si ahora afirmamos que hay una base claramente cristiana y, de hecho, evangélica para proclamar al mundo entero el rechazo de toda forma de discriminación étnica, sexual y de clase, ¿no hará pensar esto que nosotros en las iglesias estamos imitando al mundo, tratando de usar nuestras propias palabras para decir algo que el mundo nos enseñó que debía decirse? El asunto es importante. Está claro que desde la época de Constantino hasta hace un siglo, el concepto cristiano prevalente en cuanto a estos temas apuntaba en dirección contraria. Las autoridades cristianas mantenían que basados en la Creación y en la Providencia, pueblos, naciones y clases debían mantenerse separados unos de otros, que los hombres debían gobernar a las mujeres y que los europeos debían gobernar al mundo.

Esto dejó que fuera la Ilustración, la cultura intelectual de la duda que se fortaleció en el siglo XVIII, la que abriera el caso de la equidad de la dignidad de las personas. Así que ahora bien puede parecer

que las iglesias llegaron como novatos, tratando de subirse al carro del movimiento por la equidad. Esto refuerza la importancia de aclarar que el Nuevo Testamento tiene su propia base para su propio testimonio en pro de la equidad, diferente del de la Ilustración, más antiguo y más profundamente enraizado, aunque hubiera estado perdido y hubiera sido traicionado durante siglos.

El mensaje original cristiano de equidad, en resumen, tenía sus raíces en la obra de Cristo, no en la creación o en la providencia. Fue parte integral de la definición misma del significado de la cruz (como lo vimos especialmente en Efesios 2 y 3), no simplemente un derivado o una consecuencia del cambio de mente o corazón del cristiano. Fue visible en la forma concreta del cuerpo de personas que cambiaron sus hábitos alimenticios para poder comer juntos. Esa visión pronto se perdió cuando la helenización y romanización de las iglesias llegó a tal punto (en algunos lugares para mediados del segundo siglo, en otros mucho más tarde) como para abandonar su conexión con el judaísmo y aceptar los comienzos del antijudaísmo cristiano. De ahí en adelante el único mensaje de unidad es la frágil declaración del movimiento de “iguales pero separados”, que no exige comer en una misma mesa y no condena el imperio o el patriarcado.

Otras dimensiones de la “política” de bautismo

La inclusión interétnica ha sido nuestro tema hasta ahora, pero el bautismo tiene además otra dimensión “política” que tiene que ver con el mundo que nos rodea. Antes de Pablo y de la nueva humanidad, aun antes de Jesús, el bautismo también significaba arrepentimiento y limpieza. Significaba: “puedes dejar tu pasado atrás”. El anuncio de Juan acerca del reino permitía a sus oyentes comenzar una vida nueva. ¿Tiene esto un análogo secular? ¿Qué significa para otros que los cristianos digan: “Tú puedes cambiar”?

Uno de los desafíos comunes de nuestra ética social es la tentación de tomar prestado de las “ciencias” sociales un modelo de lo que es

científico, que a su vez ha sido tomado prestado de las ciencias naturales. Este modelo asume la fijeza de carácter y, por tanto, promueve un concepto cuasimecánico de la causalidad psíquica y social. En este contexto estamos entonces predispuestos hacia modelos de proceso social que encasillan al ofensor o al adversario en sus acciones pasadas.

El Evangelio dice, sin embargo —y el bautismo lo celebra— que una nueva vida es posible. Al menos en maneras análogas, la categoría del arrepentimiento puede ser comunicada más allá de la iglesia. Por ejemplo, el poder de la no violencia es que da a nuestra manera de obrar la posibilidad de ver que nuestro adversario puede cambiar. Gandhi aprendió esto leyendo a Tolstoi, aunque no lo había encontrado entre los cristianos que conocía bien. Como vimos más arriba bajo otro encabezado, la meta de la acción no violenta, no es la destrucción ni la represión del adversario, sino su conversión. Las técnicas de la lucha por los derechos civiles celebran mucho la dignidad del oprimido, que sin dichas técnicas “no funcionarían”. Sin embargo, lo que las distingue es algo mayor porque protegen la dignidad del adversario. Apelan a la conciencia del opresor. Rechazan tratar al opresor a base del pasado del opresor, valorando su culpabilidad pasada o presente.

Si la no violencia fuera solo un recurso para hacer sentir culpables a los que cometieron la injusticia, entonces sería apropiada y probablemente parte de su efectividad pragmática dependería de la presencia de sentimientos de culpa de parte de aquellos sobre quienes se busca ejercer influencia. Algunos racistas se sienten menos culpables que otros. Si el significado de la lucha por los derechos civiles o de cualquier acción no violenta fuera que se puede explotar los sentimientos de culpabilidad de los blancos de clase media, entonces tendríamos menos para decir a aquellos que se sienten menos culpables. Podría no haber nada para decir a aquellos que se sienten justos en cuanto a su rol opresivo.

Por otra parte, si el bautismo cristiano proclama y celebra que el cambio de identidad, comprensión y comportamiento (lo que los apóstoles llamaron “arrepentimiento”) es posible para todas las personas, se sientan o no culpables, puede no ser tan importante. Lo que es importante es la claridad del llamado a la reconciliación, a la que la no violencia provoca al adversario. Es posible para todos porque ya ha sido celebrada en el bautismo cristiano por algunos de nosotros.

He estado describiendo aquí la resolución no violenta de conflictos como análoga al llamado a la conversión. Es así como ha funcionado esta manera de actuar, por ejemplo, en el límite del orden constitucional en las campañas de Gandhi o Martín Luther King. El mismo testimonio debe darse más próximo al rango medio del proceso social en la gestión de conflictos dentro de las instituciones, y al aplicar los métodos de resolución de conflictos. En las ciencias sociales de la última generación, ha crecido una amplia insatisfacción en cuanto a los modelos de equilibrio que los sociólogos estaban usando para entender a una sociedad, dando preferencia a modelos que proponen conflicto y cambio. Tratar cualquier conflicto según el axioma de que el adversario comparte la misma dignidad humana que Dios nos ha concedido sin mérito alguno de nuestra parte es llevar el proceso de resolución del conflicto a un poderoso terreno *a priori*, basado en el bautismo, para poder confiar que haya un cambio redentor.

El bautismo y la libertad religiosa

El bautismo tiene todavía otra consecuencia para las estructuras sociales; una que es obvia, y a la cual he prestado menos atención porque tenemos la tendencia (tal vez errónea) de asumir que ya ha sido resuelta en las sociedades de habla inglesa.

Hemos visto que la práctica del bautismo en la iglesia temprana significaba reconciliación de dos culturas y pueblos. Lo que el bautismo significa para el convertido en relación con una sociedad

pluralista, sin embargo, es la libre elección de la persona de unirse a un movimiento como respuesta a haber escuchado un mensaje que la invita a ser uno de sus miembros. El hecho de que sea algo voluntario no era nuestra principal preocupación hasta ahora, pero en cualquier sociedad en la que alguna postura religiosa es fuerte, adquiere importancia.

Un orden civil debería dejar lugar para decisiones y adhesiones religiosas libres, como la nuestra hace oficialmente. En muchas partes del mundo, la libertad religiosa auténtica todavía no es segura. Que sea segura en nuestro propio país es una suposición que se hizo demasiado ligeramente durante el último siglo, cuando su significado práctico era solo la libertad de elegir su propia clase de protestantismo respetable.

Las asperezas que todavía existen en las culturas anglosajonas en cuanto a la relación entre la libertad religiosa y la libertad para el discurso no religioso, en cuanto a los derechos de los sistemas de fe autoritarios y oscurantistas, en cuanto a si la libertad religiosa debe o no excluir la exoneración de impuestos a las agencias eclesiales, y en cuanto hasta qué punto sería conveniente que las mayorías dominen las escuelas o los medios⁵¹.

Dejo estos asuntos sin tratarlos adecuadamente porque, en contraste con las otras dos dimensiones del significado del bautismo, uno puede tener la esperanza de que su pertinencia y su complejidad son ya bien conocidas; sin embargo, no se está realmente seguro de que nuestra sociedad defenderá los derechos de una auténtica oposición.

Comienza a formarse una pauta común

Hasta aquí hemos examinado tres prácticas de la iglesia temprana, en cada caso, acerca de su contribución a su misión y su política. Ahora podemos mirar hacia atrás para ver el terreno que hemos cubierto y aventurar una primera evaluación. La admonición fraterna, la multiplicidad de ministerios y el bautismo son totalmente

independientes uno de otro en su forma igual que en el tema que cubren. Llegan de estratos separados del Nuevo Testamento, cada uno con su propio vocabulario. Sin embargo, en su forma comparten una comunalidad de largo alcance que surge de nuestras observaciones: ello nos autoriza a dar el primer paso hacia lo que la lógica llama “inducción”.

Comencemos ya a unir estas tres líneas en este tercer capítulo a fin de poder seguir aplicando este sentido de paralelismo lógico al proseguir con los dos siguientes temas.

- a) De las tres prácticas se dice formalmente en el Nuevo Testamento que cuando los humanos las hacen, Dios las está haciendo. Esto justificaría que usemos la palabra *sacramento* si el término no hubiera sido cargado con errores de interpretación mecánicos o mágicos durante siglos. Algunas veces he tenido el propósito de rescatar el término y he tratado de hacerlo más arriba, distinguiendo entre “sacramental” y “sacramentalista”, pero no siempre podemos transmitir a otros el uso correcto de términos tradicionales.
- b) De las tres prácticas el caso es que las mismas son de comportamiento humano común. Reconciliarse mediante el diálogo, compartir el pan unos con otros, o fundir dos historias culturales en una nueva comunidad compartida no son misterios. No se necesita percepción esotérica para ver que son de sentido común. Un científico social puede ver cuando ocurren. No se necesitan palabras sagradas correctas para que los ritos se hagan “correctamente”; no se requiere un capítulo especial titulado “teología de los sacramentos” para describir lo que está pasando.
- c) De las tres prácticas puede decirse que realizarlas es lo que hace de un grupo lo que es. El estudio de las mismas no es dominio de la semántica, estética, ni dogmática, sino de la

sociología. Las tres prácticas son públicas accesibles fuera de la comunidad de fe. Uno puede extrapolar cada una a un marco de referencia secular o pluralista. Una gran preocupación de una escuela contemporánea de teólogos académicos es cómo podemos comunicar el mensaje cristiano a un público que ya no conoce la jerga de la iglesia. Esto puede resultar un verdadero problema en algunas áreas de pensamiento de específicos grupos cerrados, pero obviamente no se aplica aquí. Ninguna de estas prácticas es ritualista ni religiosa, ni esotérica en el sentido corriente y estricto de esos términos.

d) Estas tres prácticas están descritas en el Nuevo Testamento como derivadas de la obra de Jesucristo. Atar y desatar es un mandato directo del Jesús terrenal de acuerdo con el relato de Mateo 18 y Lucas 17 y del Señor resucitado de acuerdo con Juan 20. El fraccionamiento del pan, siguiendo las instrucciones de Jesús, es relatado como dar, celebra la muerte de Jesús y su esperado retorno. El derribamiento de la pared de separación en Efesios 2 y la nueva creación de 2 Corintios 5 son efecto de la muerte de Cristo. El bautismo celebra el estatus llamado “estar en Cristo”, producido por la cruz. Estas prácticas no son, en el Nuevo Testamento –como muchos preferirían– precedidas o dependientes de un conocimiento más amplio, profundo o más general de Dios o del mundo. Sin embargo, esta íntima relación con Jesús no tendría lugar sin el Espíritu Santo (expresamente invocado en Juan 20.22) o el Padre (“lo que ustedes aten es atado en el cielo”).

Esto me recuerda una preocupación ampliamente difundida por la teología moderna (y presente también en algunas teologías antiguas) por desprenderse de una lealtad demasiado estrecha hacia el Jesús del Nuevo Testamento. Algunas veces las personas quieren afirmar con esto la superioridad de la creación sobre la redención. Algunas veces (como

recientemente Helmut Richard Niebuhr⁵²) quieren reclamar una prioridad para con “Dios” como Padre o como Trinidad, en lugar de concentrarse demasiado en el Hijo. A veces esta preocupación lleva a contrastar las Epístolas con los Evangelios o a Jesús con Pablo; otras veces el contraste se hace entre el Cristo cósmico y el Cristo histórico⁵³.

Habría ocasión aquí para un debate profundamente abstracto sobre método teológico, acerca de la relación entre el Jesús del Nuevo Testamento y otras clases de reclamos elevados o profundos sobre el conocimiento de Dios. Para esto se requeriría un semestre de estudios académicos, pero no hay lugar aquí para eso. No es pertinente para estos textos o para estas prácticas. Los matices que pueden ser identificados de esa manera no darían lugar para cambiar lo que pensamos sobre nuestras cinco prácticas del Evangelio. No hay necesidad de una antesala apologética o de un “prolegómeno epistemológico”⁵⁴ para poder validar o asegurar el significado del mensaje.

e) Es verdad que las tres prácticas contienen un significado social desde el principio. Ninguna comienza con una declaración sobre experiencia interior, o con información conceptual o iluminación, de las cuales debería derivarse el significado social indirectamente. Por su naturaleza, cada actividad se inicia desde la partida, no solo por su implicación social, práctica, y pública. Por su misma naturaleza, sin necesidad de argumentación compleja alguna ya sea para explicar o para justificarlas, estas prácticas pueden ser prototipos de lo que otros pueden hacer en el mundo más amplio. Fuera de la comunidad de fe es posible resolver conflictos y tomar decisiones mediante conversación, alimentar a los hambrientos y edificar comunidades entre etnias por inclusión. No son solamente políticas por describir a la iglesia como un cuerpo con una forma social concreta; también son políticas en el sentido más amplio porque

pueden ser recomendadas a cualquier sociedad como formas saludables de organizarse.

- f) Es verdad que las tres prácticas indican formas de proceder. Tienen más que ver con un estilo de encarar cualquier cuestión más que con elecciones morales particulares. Promueven la flexibilidad y la disposición a encarar todo otro nuevo desafío. Esto las libera de estar atadas a cualquier contexto cultural; las libera de integración evangélica a cualquier nuevo contexto misionero. Son todas ellas buena noticia, todas son marcas del nuevo mundo que ha comenzado.

Capítulo 4

La plenitud de Cristo

Este capítulo se refiere a parte del testimonio del Nuevo Testamento que a menudo hemos saludado desde lejos sin entenderlo verdaderamente; podría arrojar luz sobre una serie de problemas sobre roles, relaciones, profesiones y habilidades, en cuanto a las cuales a menudo nos sentimos perplejos. Más que intentar primero nombrar y analizar las cuestiones de hoy en día, empezaremos con el testimonio apostólico mismo.

El Pablo de Efesios usa la expresión “plenitud de Cristo” para describir una nueva forma de relaciones de grupo, en la cual *cada* miembro de un cuerpo cumple con un rol claramente identificable, divinamente validado y facultado.

Sus dones fueron que algunos serían apóstoles; otros, profetas; otros evangelistas; otros pastores y maestros [...] para la edificación del cuerpo de Cristo [...] hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios [...] a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo (Ef. 4:11-13)⁵⁵.

Es cierto que podamos deber a Pablo el empleo de la metáfora “cuerpo”, tan ampliamente usada en nuestro lenguaje para describir

a un grupo social. El Pablo de 1 Corintios dice literalmente que *cada* miembro es portador de tal “manifestación del Espíritu para el bien común” (1 Cor. 12:7)⁵⁶. Él establece lineamientos muy detallados que contradicen nuestras intuiciones y hábitos, sobre cómo esta visión de la dignidad de cada parte del organismo debe hacer que sus lectores asignen mayor valor a los miembros menos honorables.

El Pablo de Romanos instruye a sus lectores sobre su capacidad y su deber de pensar sobre sí mismos de acuerdo con la gracia que Dios ha dado a cada uno de ellos (12:6). Cuando escribe “conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno” (12:3), él no quiere decir que algunas personas han recibido una cantidad de fe o gracia y algunas otras solo un poquito. “Medida” no es como una vara de medir, de evaluar cuantitativamente, dando capacidad mayor a algunas personas que a otras. “Medida” es aquí como una cuchara que sirve a cada persona en la mesa su propia parte.

Pablo dice a sus lectores que consideren toda esta diversidad de capacitaciones como una obra específica de Dios el Espíritu, presente en, con y bajo un modelo particular de proceso social. La misma manera de hablar también aparece en 1 Pedro (4:9ss). Esto indica que todo el modelo de pensamiento no es original de Pablo o distintivo de él. Fue más ampliamente propio de las comunidades cristianas tempranas, aunque es Pablo quien más ampliamente nos las describe.

Cuando Pablo escribía, este modelo de definición de roles en el grupo difería profundamente de los modelos que ya estaban en uso en su mundo, igual como difieren profundamente de los nuestros. Compartir roles no era un modelo social disponible a través de la cultura. Su consejo también difiere de la mayor parte de lo que la historia cristiana posterior ha hecho con los conceptos de “carisma” y “ministerio”, o con el concepto de “cuerpo”. A medida que avancemos en la descripción, la novedad del punto de Pablo será más comprensible si observamos el contraste con los conceptos

dominantes de hoy. Estos conceptos toman formas diferentes en diferentes denominaciones, pero sus lineamientos son similares. De acuerdo con este relato estándar, unas pocas personas —una o a lo sumo dos o tres de una congregación o parroquia— tienen el rol especial de “ministro”. Únicamente esta persona especialmente calificada puede hacer la cosa especial que hace de la iglesia lo que se supone que sea⁵⁷.

No un potencial meramente humano: un milagro

De acuerdo con la imagen del Salmo 68, que Pablo usa como metáfora en Efesios 4, la distribución de dones para todos es parte de la victoria de Cristo. Vista por sí sola, esta imagen del cuerpo, con sus varios miembros orgánicamente coordinados, podía haber sido explotada como una imagen social muy conservadora, que describe el *status quo* considerando como revelación las relaciones entre sus varios roles. En verdad esa interpretación ha sido usada a menudo. Pero estos versos fueron dirigidos a la iglesia de Éfeso justo después del énfasis potente de los capítulos anteriores sobre la calidad no natural de su unidad, de ningún modo dada por sentado o autoevidente.

Esta complementariedad de muchos dones no es descrita como vivir de acuerdo con un código ya presente en la naturaleza de las cosas, de la misma manera en que nuestros genes mantienen un patrón para el crecimiento de nuestros cuerpos físicos. Pablo más bien lo llama “asegurando su llamado”, consolidando el don recién recibido del Señor ascendido, y viviendo de acuerdo con la instrucción que acabamos de recibir.

Probablemente una de las razones por las que los protestantes modernos tienen dificultad en tomar en serio la novedad de la doctrina de la multiplicidad de dones es que creemos que ya la entendemos. La equiparamos con modelos comerciales e industriales de cooperación y trabajo en equipo acerca de los cuales ya conocemos⁵⁸. El apóstol,

por otra parte, dice que no había existido ni funcionado antes. Debía en cambio ser logrado por Cristo; es parte de la procesión triunfal de YHWH-Adonai llevando cautivos en su procesión y compartiendo con su pueblo el botín de su victoria.

Puede haber un sentido cultural-histórico de largo alcance por el cual este concepto de dignidad dado a cada persona se encuentra en la raíz del individualismo occidental. El valor del individuo es parte del Evangelio; no es necesario que renunciemos a la paternidad. Sin embargo, desde nuestro extremo en la evolución de la cultura del individualismo, es necesario discernir que las diferencias son mayores que las similitudes. La mano del cuerpo o el ojo en ningún sentido son “individuales”. Son únicos e irremplazables, y sin embargo pueden poseer y ejercer su propia dignidad, su propia vida y rol, solamente en su unión íntima con los otros miembros. Pueden ser lisiados sin ser culpables ellos mismos cuando otra parte del cuerpo sufre.

Aunque el argumento de Pablo está arraigado en la Buena Nueva de la obra de Cristo y su llamado es pastoral, su visión de la dignidad humana puede sin embargo ser traducida en términos que los de afuera puedan entender a fin de aplicarla en grupos que no son la iglesia. Cada ser humano, cristiano o no, es menos de lo que podría y debería ser si no es parte del cuerpo en interdependencia orgánica con muchos compañeros. Esa visión de interdependencia se traduce en ética social, en formas que no pueden ser reducidas ni a individualismo más contrato social por un lado, ni a corporativismo y subsidiariedad⁵⁹ por el otro lado, aunque esté de acuerdo con algunas de las críticas que cada uno de esos sistemas teóricos dirija contra los otros.

Para mantener unido el cuerpo

El primer desafío situacional que llevó al uso de la imaginación de cuerpo por parte de Pablo fue el privilegio reclamado por unos pocos cristianos de Corinto que creían que su ministerio era más

“espiritual” que el de otros miembros. Pablo, en respuesta, no niega que sus ministerios fueran movidos por el espíritu, pero aclara su reconocimiento de ellos con tres condiciones muy serias:

a) Dice que *cada miembro* del cuerpo ha recibido *algún* don del mismo Espíritu Santo y que todos los dones tienen igual dignidad. Por lo tanto, el portador de cada don debe, en primer lugar, reconocimiento recíproco hacia todos los otros, dando “especial honor a los miembros menos dignos”.

b) Hace recordar a los corintios que desde el punto de vista de la salud de la comunidad, a pesar de la igualdad intrínseca de la dignidad de todos los dones, hay algunos valores que tienen prioridad sobre otros dentro de las asambleas deliberativas de la *ecclesia*⁶⁰.

Uno de ellos es la comunicación racional y edificante, que él llama “profecía”. Otro es la organización ordenada del proceso de comunicación, incluyendo el deber de escucharse críticamente unos a otros.

c) Pablo cambia el tono de la conversación cambiando el lenguaje. Parecería que la etiqueta “espiritual” (*pneumatic* en griego), que emplea como si su significado fuera claro, ya estaba siendo usada por algunos para describir sus propias personas y sus funciones, excluyendo a otros. Pablo reemplazó la palabra *espíritu* por *don* (*carisma*, de donde proviene *carismático*) cuyo significado es receptor de gracia. De esa manera Pablo trasladó el énfasis que un individuo podría poner en que poseía el espíritu de manera especial, al reconocimientos de que cualquiera fuera el rol de la persona, éste ha sido dado por el Espíritu, y es por lo tanto dependiente o derivado y no una razón para estar orgullosa.

Pablo ofrecía así un correctivo frente al entusiasmo desenfrenado que en ese contexto constituía un peligro potencial de desorden. Pronto, sin embargo, otra clase de función en la iglesia llegó a ser sobrevalorizada, o sea esa clase de rol que se adquiriría por sucesión, por rituales de instalación, o por la posesión de una tradición. Esta clase de rol fue ejercida solo por una persona o unas pocas. Generalmente fue detentado por un hombre y definido en términos de algún poder que él ejercía sobre los demás.

La misma visión en un lugar diferente

Es así que el impacto corrector del mensaje de Pablo, que ha sido necesario la mayor parte del tiempo desde entonces, no es, como lo fue en Corinto, relativizar un entusiasmo autovalidante. Ahora sería más bien que renováramos el concepto básico de la obra del Espíritu, que creó la vitalidad que en aquel momento requirió ser llamada al orden. Pablo dijo *primero*, “Cada uno tiene un don”; *luego*, dijo, “Que en todo haya orden”. Nosotros también necesitamos la primera verdad, como Buena Nueva, antes de la segunda. En nombre de la primera verdad necesitamos desafiar la concentración de autoridad en manos de funcionarios acreditados en el ámbito institucional. Para ello necesitamos renovar la vitalidad original que Pablo necesitó para contener lo que empezaba a desbordarse. Así ha ocurrido repetidas veces a través de los siglos, que un impacto de renovación bíblicamente orientada ha tenido que volver a revelar la noción de carisma, redescubrir modelos de ministerio además de o por encima de los de orientación monárquica machista que se establecieron con los años.

Nuestra comprensión de este mensaje ha sido perjudicada por los cambios en el uso del lenguaje moderno, que emplean las palabras de Pablo de manera contraria a la intención de su enseñanza. Una es el uso del término *carisma* copiado ampliamente del sociólogo alemán Max Weber.

Weber llamó “carismático” a una clase de liderazgo centralizado. Así designó la forma en que, especialmente en un nuevo movimiento, un poderoso líder central alcanzó prominencia por alguna capacidad especial que él o ella tienen para ganar la confianza de muchos seguidores. Weber entonces dio a la palabra *carisma* un significado diametralmente opuesto a la intención pastoral de Pablo cuando lo introdujo. Pablo quería decir con esa palabra (que algunos estudiosos creen que él mismo puede haber inventado) para aplacar lo espectacular y poderoso, llamando a la modestia, ya que cada capacidad o rol es un *don*. Por otra parte, Weber usó el término para describir funciones cuya autoridad es espectacular o se impone, y se autovalida. Esta confusión se empeoró cuando fue utilizada en la teoría de los medios y la comunicación para describir a alguien que es especialmente fotogénico, o poco modesto, o no le teme a aparecer en escena.

Un segundo empleo confuso es llamar *carismático* a un modelo particular de piedad personal y de renovación eclesial, que ha sido muy efectivo durante los últimos treinta años. Algunos cristianos son “carismáticos” y otros no lo son, de acuerdo con este uso. Algunas veces esta denominación especial ha sido usada por las mismas personas; algunas veces ha sido elegida por periodistas, historiadores, y críticos fuera del movimiento. Así la palabra otra vez sirve para etiquetar una tendencia especial dentro de la iglesia, de una fracción, o de un caucus, excluyendo otras perspectivas u otras personas, de este modo convirtiendo la palabra justamente en lo opuesto de lo que Pablo buscaba.

Además, otra conclusión es el uso moderno de *don* o *dotado*, para referirse a capacidades innatas excepcionales o para una vocación secular. Los dones descritos por Pablo no son algo que las personas pueden poseer independientemente de la historia de la salvación o del Señorío de Jesús. No se trata de tener oído musical perfecto o coordinación muscular excepcional, o facilidad para aprender un

idioma. No son innatos; aunque algunos pueden coincidir con una capacidad psicológica.

Tampoco son como categorías sociales –llamadas “oficio” o “vocación” según la teoría social de la Reforma–, donde uno se encuentra en medio de la economía secular. La lista de roles en los textos paulinos (Romanos 12; dos en 1 Corintios 12, una más breve en Efesios 4)⁶¹ describe funciones dentro del grupo *ecclesia*: apóstol, profeta, maestro, anciano. No incluye roles como “carnicero, panadero, fabricante de velas” o “hombre rico, hombre pobre, pordiosero, ladrón, doctor, abogado, mercader”. En el siglo dieciséis, la importancia de lo que los reformadores llamaban “vocación laica”, es decir, roles socioeconómicos como carnicero, panadero y fabricante de velas, era enfatizada adecuadamente por buenas razones que tenían que ver con la renovación de la vida cristiana, pero con un enfoque diferente y por razones diferentes de lo que hoy nos ocupa. Recobrar el honor de la vocación secular era una corrección necesaria de la sobrevaloración de los ministerios monásticos y clericales, pero no estaba basada en este mensaje paulino. Era un asunto diferente. La especialización profesional es cosa buena, pero la diversidad de los roles carismáticamente facultados o empoderados no es igual a una especialización profesional. Ser reconocida como una profesión otorga dignidad independiente a una función aislada, acreditada y asalariada en base a su propia dignidad. La metáfora de Pablo, por otro lado, acentúa la interdependencia y la recíproca rendición de cuentas.

En otras esferas de la historia de la cultura occidental, hay imágenes de cuerpo que otorgan honor especial a uno de los miembros del cuerpo colocándolo como su cabeza, y por lo tanto apuntan a una visión jerárquica de la sociedad. En la experiencia del pasado protestante, eso ha estado ligado a menudo con el concepto de vocación que acabamos de considerar y con el concepto de que la voluntad de Dios para las estructuras sociales

es revelada “por creación” así como funcionan esas estructuras. La metáfora de Pablo, por otro lado, relativiza la jerarquía porque Cristo, y no uno de los otros miembros, es la cabeza. En 1 Corintios 14 hemos notado que hay una cierta jerarquía funcional, en la que es preferible la profecía que se entiende, si se debe elegir, que la profecía en lenguas ininteligibles; pero Pablo dijo que no quería que sus lectores tuvieran que elegir. Ambas era válidas; él practicaba ambas y quería que otros también lo hicieran.

Existe cierta prioridad cronológica que pertenece a los apóstoles y profetas, que son el vínculo para la memoria de las comunidades, pero los apóstoles morirían y los profetas debe estar sujetos a las comunidades. Hay una especie de prioridad de procedimiento en relación con las funciones del anciano-moderador y anciano-maestro, pero hay una advertencia en cuanto al oficio de enseñar, por las tentaciones especiales de jugar con las palabras⁶². El liderazgo de los ancianos en la iglesia temprana y en la sinagoga, parece haber sido plural, compartido por un equipo de colegas, un rol para el cual uno no está calificado sin una larga y exitosa experiencia en la vida familiar. De modo que el mayor impacto del uso por parte de Pablo de la imagen del cuerpo es claro y consistentemente antijerárquico.

En nuestro siglo, de modo diferente que en el primer siglo o el siglo dieciséis, no hay necesidad de explicar la naturaleza de un llamado en cuanto a la diversidad de roles; lo que es necesario hoy es aclarar su medio de aplicación. Especialmente la esperanza de Pablo debe ser protegida contra interpretaciones erróneas de lo que él quería. Pablo no propone un estilo de comunidad participativa por causa de una convicción pos-Ilustración sobre la dignidad absoluta de cada persona. Él no rechaza la dominación por creer que el gobierno, el mercado, o la fábrica fueron creados por un contrato negociado libremente por individuos para maximizar intereses egoístas de cada uno y protegerlos contra la amenaza de

la anarquía. Él no cree que cada individuo sea sobre todo bueno y que por lo tanto la suma de intereses e inclinaciones individuales transformará a las sociedades en mejores. No se opone al dominio del clero y el sacerdote porque crea que cada individuo debe ser salvador de acuerdo con su propia conciencia. No “rechaza el liderazgo” basándose en una sospecha contracultura de toda autoridad o por la confianza de que las cosas perdurarán aunque todas las estructuras caigan. Él más bien confiesa, y aun proclama, que en medio de un mundo caído, la gracia de Dios ha dado a cada persona y sin mérito propio, un renovado potencial de dignidad en la complementariedad. Esto no es una postura antiestructuras; es la afirmación de una estructura análoga al organismo humano. Dios ha hecho esto no haciendo a todos iguales, sino empoderando a cada miembro de manera diferente pero igual.

La potente alternativa

Explicué desde el principio que el mensaje de Pablo fue “contrainstitutivo y contratradicional”; eso debe afirmarse más firmemente. Hay una tendencia de largo alcance en todas las culturas y sociedades, representada en religiones de toda clase, sea la de una aldea africana o la de un imperio de la antigua Mesopotamia. En todas las culturas tradicionales el sacerdote, el *shaman*, el proveedor profesional de acceso a lo divino, tiene el monopolio de los muy especiales elementos que las personas necesitan en los puntos altos o bajos de sus vidas. A veces el especialista es aprobado por herencia, a veces por ceremonias especiales de iniciación o entrenamiento, a veces por controlar un espacio sagrado. El especialista puede solemnizar las fechas claves del calendario, o del ciclo de vida del individuo, o del tiempo. La ceremonia, que solo el sacerdote o raras veces una sacerdotisa pueden realizar, es la única manera de agradar a los dioses y asegurar la fertilidad de la propia familia y de los campos y manadas, o el coraje de los propios guerreros

o el adecuado ritmo de sol y lluvia. A pesar de estas enormes diferencias en aquello para lo cual la persona sagrada es esencial, el concepto básico siempre existe. El papel especial de la persona religiosa profesional es parte de la naturaleza caída de las cosas, una constante universal antropológica⁶³ en la que se basa la gran variedad de formas enumeradas.

Ya en el antiguo Israel, Dios actuó para relativizar la centralidad del sacerdocio especializado. Abraham no era un sacerdote; él llevó su sacrificio a Melquisedec. Moisés no era un sacerdote; el dejó que su hermano, Aarón, asignara a otros el rol de arbitrar en los conflictos (Éxodo 18). En Números 11, instruido por YHWH, Moisés llamó a setenta hombres para compartir con él el empoderamiento del Espíritu: “¡Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta!” (11:29).

A lo largo de toda la historia israelita, las actividades de profetas, jueces y “los ancianos en la puerta” consideraban relativa la centralidad de la vida ritual aunque todavía la honraban. Luego del reinado y de la pérdida del templo de Jerusalén, la judería sobrevivió no creando un sustituto del templo para poder seguir usando el sacerdocio, sino inventando un nuevo rol, el de rabino, mayordomo de la Torah, y un nuevo instrumento social, la sinagoga, formada por solo diez familias, con ningún especialista necesario en su medio.

Para los tiempos de Jesús, el templo con su sacerdocio había sido restaurado, pero él lo relativizó otra vez. Formó un movimiento de pescadores, zelotes y publicanos –y mujeres– enviando a setenta de ellos (el mismo número que Moisés) al campo. Esto fue el comienzo del nuevo impacto cualitativo del movimiento cristiano, como está interpretado en los textos paulinos que hemos estado leyendo. Entre los primeros cristianos de Jerusalén había algunos sacerdotes que continuaron turnándose para officiar en el templo, pero no cumplían ningún rol sacerdotal en las sinagogas mesiánicas porque no se realizaban cultos sacrificiales allí. El especialista que brindaba acceso a lo divino se quedó sin trabajo desde Pentecostés⁶⁴.

Algunas veces los primeros cristianos dijeron que todos eran sacerdotes; algunas veces dijeron que el sacerdocio había sido dejado a un lado. Los significados sociales concretos de las dos afirmaciones, aunque opuestas verbalmente, decían lo mismo. Todos los miembros del cuerpo por igual son empoderados por el Espíritu. El monopolio de la celebración sacrificial que permite y delimita el acceso de los humanos a lo divino ha sido retirado. La persona del sacerdote como agente primario de acceso a lo divino es dejada de lado con las ceremonias especiales. Jesús fue el último sacrificio y por lo tanto fue el último sacerdote⁶⁵. El impacto antisacerdotal de este cambio, aunque expresado enfáticamente en los escritos paulinos y en Hebreos, es una de las dimensiones de la redención menos notadas y menos cumplidas en la historia cristiana desde entonces.

Pronto, como hemos visto ya, la visión erradicadora de Pablo se perdió. A causa de que no existía una autoridad central en las primeras iglesias⁶⁶, es probable que nunca se impusiera en primer lugar. El concepto de que hay varios ministerios permaneció por un tiempo —diácono y diaconisa, lector, exorcista— pero la convicción de que *cada* miembro del cuerpo está carismáticamente facultado para un rol definido pronto se perdió. No necesitamos preguntar si la “culpa” de esta pérdida debe adjudicarse a un resurgimiento de hábitos sociales patriarcales o a la asimilación de conceptos paganos de culto sacrificial o a ciertas amenazas de desorden que hicieron que algunos sintieran la necesidad de prevenir, o a la dominación de generaciones posteriores de hábitos de iglesias que nunca habían escuchado o aceptado el mensaje paulino en primer lugar. A menudo nos olvidamos de que lo que llamamos canon del Nuevo Testamento no existió hasta dos siglos después⁶⁷.

Más tarde aun, el monopolio restaurado del rol sacerdotal fue puesto en práctica por su alianza con el concepto sacramental del reinado, renovado en el siglo cuarto por Constantino.

De cualquier modo, la visión de Pablo todavía debe ser vivida conscientemente y consistentemente. En varios movimientos de renovación a través de los siglos ha habido *algún* sentido de reconocimiento del liderazgo laico centralizado de rendición de cuentas, pero rara vez ha durado mucho. Pocas veces es considerado una parte intencional del proyecto de reforma. Aunque los Amigos, los Hermanos Libres y el Ejército de Salvación se han acercado más que la mayoría de los protestantes a una relativización del monopolio sacerdotal y validado una variedad de ministerios, tampoco ellos entendieron lo que Pablo había escrito. Les llegó por la guía del Espíritu en otros frentes, y ellos encontraron el poder de Dios para los no sacerdotes, incluyendo las mujeres, y honraron esos dones, pero los mismos no se generalizaron. Algo de esto sucede hoy otra vez en las “comunidades de base” de América Latina, pero sin ser programado.

Aunque la justificación para esta exhortación se deriva del orden de redención, su visión de funciones complementarias, trabajar juntos según el modelo de los varios miembros del organismo humano, es aplicable para las tareas complejas de cualquier organización. Los conceptos modernos de trabajo en equipo, que más arriba argumenté que no salen de la visión de Pablo, en realidad son reflexiones o productos de ella. Hace posible un detallado análisis de los varios componentes funcionales de toda tarea, de modo que cada una pueda ser adecuadamente realizada. Hace posible el sistema de la fábrica, del equipo de investigación, de la universidad, y de la ciudad. Explica por qué las fábricas y los comercios en los que participa cada obrero en la redacción de políticas y el control de calidad pueden hacer automóviles mejores o vender más programas de computación que aquellas cuya organización es vertical.

Nuestro tema en su contexto

Hasta ahora hemos revisado cuatro prácticas ordenadas y, hasta cierto grado, practicadas en las iglesias tempranas. Tan diferentes de las otras, esta especie de proceso social prescrito no entra en lo que ordinariamente se llama culto. Menos todavía lo consideraríamos liturgia. Y sin embargo, ¿por qué llamarlo de esa manera?

Más tarde algunos vestigios del concepto de “carisma” se añadieron al sistema sacramental medieval, pero con pérdida de lo medular del asunto. El “sacramento de órdenes”, por ejemplo, se desarrolló de una manera que reconoció el empoderamiento divino para solo unos pocos, todos ellos hombres, a costa de excluir los ministerios de todos los otros creyentes, regresando así al concepto del especialista religioso, el que, de acuerdo con Pablo, Pentecostés había cancelado, y, a la imagen del sacerdocio consagrado como característica del liderazgo de la iglesia.

De manera similar, el “sacramento de la penitencia” medieval, o de absolución, tomó de la visión del evangelio el componente de mediar la remisión de culpa –en otras palabras, una contraparte de “atar y desatar”– pero lo desconectó de la responsabilidad pastoral de cada miembro en cuanto a la obediencia concreta de cada hermano o hermana, atándolo en cambio al raro privilegio del confesor sacerdotal de ser el único que puede absolver. Estaba desconectado también del proceso de discernimiento moral porque la autoridad para la guía moral (teología moral, catequesis) fue confiada a un miembro de la jerarquía sacerdotal diferente de la autoridad de perdonar.

En formas no muy diferentes de la pérdida de “atar y desatar”, el significado completo de compartir juntos el pan y el significado completo del bautismo mediante el cual se constituye un pueblo que no toma en cuenta etnias también se perdió al transcurrir los siglos. Esta pérdida de algún modo se relaciona con la forma en que las funciones del clero especial tomaron el control de la definición y el funcionamiento de la iglesia.

La reforma que todavía ha de ocurrir

De las cinco prácticas que estamos estudiando, esta cuarta es una de las primeras que todavía no ha pasado por su reforma. Es la primera cuya adecuada y concreta forma todavía debe ser recuperada. Este espécimen nos debería hacer notar que el Nuevo Testamento contiene recursos para crítica y renovación que todavía no han sido aprovechados. Debería servir para advertirnos en contra de la idea de que no hay un modelo específicamente correcto de reforma que, aunque continúa perdiéndose, es siempre el mismo cuando es reencontrado.

Históricamente, de hecho, ha habido un asombroso grado de similitud en las experiencias de renovación representadas por los anabautistas del siglo dieciséis, los Hermanos y los bautistas del siglo diecisiete, los wesleyanos del dieciocho, o las Iglesias de Cristo del diecinueve. Sin embargo, aunque la noción de “restaurar un modelo bíblico” tiene un permanente atractivo, es demasiado simple.

No hay un modelo definitivo para el cual las iglesias libres tienen franquicia. Como el predicador puritano John Robinson dijo, al ver bajar los pasajeros que eran sus hermanos y hermanas “peregrinos” de Plymouth, Inglaterra, yendo a Massachusetts, “El Señor todavía tiene más luz y verdad para revelar de Su santa Palabra”. La visión paulina de que cada miembro recibe el poder es un fragmento de la visión del Evangelio que todavía tiene que hallar su reforma, y puede ser, por la naturaleza del caso, que si no sucede, tal vez no pudiera cubrir todo el mapa como otras reformas han hecho.

Lo que está cubriendo el mapa en nuestro siglo es el debate sobre la mujer en el ministerio. Asumiendo que hay un rol llamado “ministerio”, sea sacerdotal o episcopal en su enfoque, algunas denominaciones están de acuerdo en que las mujeres pueden cumplir ese rol, y otros, tanto algunos de los muy católicos como algunos de los muy protestantes, lo niegan.

El error que domina este debate, el lector reconocerá, desde la perspectiva de la visión paulina, no es las repuestas sino la pregunta. No hay (es decir, no debería haber) un rol “ministerial”, acerca del cual entonces podríamos argumentar si es un asunto específicamente de género. Hay tantos roles ministeriales como miembros del cuerpo de Cristo, y esto significa que más de la mitad de ellos pertenecen a mujeres.

Los roles *menos justificados* por el testimonio del Nuevo Testamento —bastante sin tener en cuenta el debate de género— son los del sacerdote y del obispo súper congregacional⁶⁸, precisamente aquellos que algunos hombres han reservado para sí mismos y quieren conservar para ellos. Permitir que unas pocas mujeres tengan un oficio que los hombres han restringido erróneamente y que si siquiera existían en las iglesias apostólicas puede ser una buena base de “acción afirmativa”, pero no es la más profunda visión de renovación. Debatir en cuanto al acceso femenino al ministerio definido patriarcalmente es tratar de decir que Golda Meir, Margaret Thatcher, o Indira Gandhi transformaron la naturaleza del poder político.

La transformación que Pablo reclama no sería permitir que unas pocas mujeres especialmente dotadas compartan con unos pocos hombres los peculiares roles de dominación; sería reorientar el concepto de ministerio para que no hubiera nadie sin dones, nadie que no sea llamado, nadie que no sea empoderado, y nadie que sea dominado. Solo así podría llegar a la altura del llamado de Pablo a “vivir una vida digna de nuestro llamado”.

Capítulo 5 La Regla de Pablo

En el capítulo catorce de esta carta a los cristianos de Corinto, el apóstol Pablo instruye a sus lectores acerca de cómo celebrar una reunión en el poder del Espíritu. El contexto más amplio de esta guía es su visión de la unidad del cuerpo, que había guiado su consejo a través de toda la epístola. Su contexto más cercano es su descripción de la unidad del cuerpo dirigida por el Espíritu, que había sido su tema desde el capítulo 12. En este capítulo, el lugar al que se refiere es más limitado. Concretamente, ahora la pregunta es: ¿Cómo debería realizarse una reunión de la iglesia? El texto es largo y completo, no lo reproduzco aquí, pero el lector debe leerlo.

Pablo dice a sus lectores que cada persona que tiene algo para decir, algo que le ha sido dado por el Espíritu Santo para decirlo, puede tomar la palabra. Los otros que estaban hablando antes son instruidos a dejar a esta persona el espacio para hablar.

En medio de esta libertad que todos tienen para hablar, una prioridad relativa debe darse al modo de discurso llamado “profético”, ya que habla “de mejorar, alentar, y consolar”. Es notable que no se haga referencia a un único moderador, “ministro”, o “sacerdote” que gobierne el proceso, como sucede en la mayoría de los grupos

cristianos de nuestro tiempo. Pablo desea que cada persona pueda profetizar, tal vez haciendo eco de las palabras de Moisés en cuanto al mismo tema en Números 11:29, ya aludido en la página 89 cuando el tema trataba sobre cómo los individuos son dotados por Dios con dones distintivos. Los otros miembros de la iglesia son instruidos a “pesar” de lo que el profeta ha dicho. Lo único que agrega es que la reunión debe ser ordenada y que cualquiera que desee hablar en una lengua desconocida debe hacerlo solo si puede ofrecerse una traducción.

Los lectores de nuestra generación tienen un problema especial con dos versículos hacia el final del capítulo: “Las mujeres deben guardar silencio en las iglesias. Porque no les es permitido hablar” (1 Cor.14:34,35). Estas palabras no pueden significar (para Pablo) lo que usualmente se ha interpretado, es decir, que las mujeres *literalmente* no deben tener ningún rol en la iglesia —como cuerpo social— o en la reunión. Pablo acaba de escribir en el capítulo 11 de la misma epístola sobre mujeres que deben ponerse de pie para orar y profetizar. En el capítulo 12, él describe extensamente que cada miembro de la comunidad —por cierto no solo los hombres— tiene un don, y muchos de los dones que él menciona requieren participación oral en las reuniones. En el capítulo 16 él escribe de Prisca que lidera una iglesia en su hogar. Entonces, ¿qué estaba diciendo?⁶⁹ Probablemente se refería a la conversación en las últimas filas en la cual una mujer, no muy alfabetizada o informada, preguntaría a su vecina de qué se está hablando. Pablo escribe (14:35) que en ese caso la pregunta puede ser hecha en el hogar, para no detener la agenda de la reunión con preguntas de aclaración. Del mismo modo un hombre que no entendiera algo podría preguntar a su esposa. Pero esto no modifica de modo alguno la autoridad de la mujer para hablar en la reunión a su turno, o a ser escuchada.

La misma experiencia en hechos de los apóstoles

Las mismas percepciones sobre la naturaleza de una reunión llegaron más allá de las narraciones de Hechos 15. Un problema básico de estrategia misionera se presentó para el liderazgo de la iglesia en Jerusalén. Estaba representado por misioneros que habían sido enviados por la iglesia en Antioquía, es decir, por Pablo y Bernabé. El problema en cuestión en aquel entonces —que no es nuestra preocupación en este momento, pero fue nuestro tema en el Capítulo 3— fue la relación entre judíos y gentiles en las nuevas iglesias. El procedimiento para la reunión de Jerusalén fue simple. Pablo, Bernabé y otros de Antioquía informaban sobre su “experiencia de campo”, es decir, sobre la manera en que los gentiles habían aceptado su movimiento. Algunos creyentes de Jerusalén objetaron que las reglas correctas para la entrada de gentiles al Judaísmo no se habían cumplido. El apóstol anciano Pedro recordó a la comunidad sus experiencias anteriores en relación con el mismo asunto en las cuales él los había dirigido, notablemente la historia de Cornelio (Hechos 10).

De acuerdo con Hechos 15:12, esto hizo callar a la asamblea. Pablo y Bernabé alargaron su informe. Cuando nadie más tenía algo para decir, Santiago, el anciano de la congregación, propuso una conclusión mediadora, de la cual podía decir que había “parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (v.28). La esencia del acuerdo era autorizar ir adelante con la visión de Pablo de la unidad de judíos y gentiles, sobre la que discutimos en el Capítulo 3 en conexión con el bautismo.

Aquí en la reunión de Jerusalén el tema concreto que les obligaba a tomar una decisión era la aplicación de las reglas para la fraternidad en la mesa. ¿Podían judíos y gentiles comer juntos en vista de las reglas judías sobre la dieta? La conclusión a la que se llegó en Jerusalén, se superpone ampliamente con las instrucciones sobre reglas en cuanto a la dieta en 1 Corintios 8 y 10.

La regla de Pablo en los primeros siglos del Cristianismo

Cuando las iglesias que había esparcidas por el mundo mediterráneo advirtieron tanto su unidad como sus diferencias, reconocieron que sería apropiado extender más allá de la congregación local el mismo modelo de toma de decisiones por medio de conversaciones abiertas. Estas reuniones fueron llamadas “sínodos” o “concilios”. Las primeras de dichas reuniones fueron ocasionales, provocadas por preocupaciones específicas sobre “herejía” o para tratar de resolver diferencias tales como la concerniente a una fecha en común para la Pascua. Con el tiempo, llegaron a convocarse más regularmente en las regiones donde los cristianos eran suficientemente numerosos. Cuanto más numerosas y más frecuentes y habituales llegaron a ser estos “concilios”, más formales debían ser y menos podían reflejar espontaneidad y la apertura del evento de Jerusalén.

En Capadocia, por ejemplo, los sínodos se realizaban anualmente para el año 250. A partir del siglo cuarto, los Concilios más grandes se convocaron a nivel de todo el imperio, llamándose “ecuménicos” (algo inexacto ya que iglesias de fuera del imperio no estaban representadas): Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla (553), y una porción más. Otras continuaron siendo convocadas, ya sea con regularidad u ocasionalmente, a nivel nacional y regional.

Cuando en la Edad Media más y más personas se preocupaban sobre lo que consideraban abusos en la vida de las iglesias, el recuerdo de aquel concilio apostólico original en Jerusalén y de la autoridad más tarde asignada por la Cristiandad a los concilios “ecuménicos” se hizo presente. Se llegó a sugerir que si un nuevo “concilio” podía ser convocado, que representara verdaderamente a toda la Cristiandad, entonces Dios volvería a hablar —a pesar de la falta de dignidad moral de todos los obispos y delegados por igual— creando en el poder del Espíritu auténtica nueva unidad de convicción, para renovar las iglesias. Con esta esperanza poco realista miraron con

larga vista las imágenes de Jerusalén y de Nicea. Combinaron la imagen de una deliberación movida por el Espíritu y la de un evento político a nivel de todo el imperio. Los historiadores llaman a los que abogaron por esta visión “conciliaristas”.

Primera Corintios 14 y la Reforma Protestante

La esperanza conciliarista, aunque ya había decepcionado frecuentemente, todavía estaba viva cuando comenzó el movimiento Protestante. Martín Lutero, por ejemplo, tenía bastante confianza en que un verdadero concilio, si fuera posible convocarlo, ratificaría su enseñanza. Sin embargo, ésta era una imposibilidad política. Ni el Santo Imperio Romano ni el Vaticano convocarían a tal evento. En ausencia de un concilio ecuménico, no existía ningún instrumento que abarcara la iglesia toda para evaluar la legitimidad teológica de los cambios que los teólogos de la Reforma estaban pretendiendo.

Por último fue decidido que los gobiernos locales podían autorizar esos cambios, pero dudaron al principio de llevar a cabo la idea sin alguien que los autorizara. La solución que se encontró, especialmente en el alto Valle del Rin, era la “disputa”. Las autoridades locales copiaron esta forma de reunión de la universidad donde era el procedimiento normal para enseñar y en especial para autorizar la promoción de una persona al oficio de *Magister* o *Doctor*.

En noviembre de 1522 Ulrico Zwinglio, un sacerdote ya conocido como predicador popular y patriota, empezó a trabajar para los padres de la ciudad de Zurich en lugar de hacerlo para el Obispo más próximo. Este cambio marcó el comienzo de lo que más tarde la historia llamó la Reforma Protestante. Las críticas en favor de Roma que hizo Zwinglio hicieron que se objetara que la ciudad empleara a un “hereje”. En respuesta, los padres del concilio de la ciudad acudieron a la tradición que he estado describiendo y convocaron a una “disputa” para enero 29 de 1523. El formato universitario de un debate abierto —con tesis formuladas para ser

defendidas, un moderador y un secretario— fue unido al idealismo sobre Hechos 15 y las instrucciones de 1 Corintios 14.

Los críticos de Zwinglio fracasaron en convencer a los conciliares de que éste estaba equivocado (en parte porque el principal crítico, John Faber, representando al Obispo de Constanza, denegó al gobierno de la ciudad de Zurich el derecho de hacer teología). Por lo tanto, el camino de Zwinglio hacia la reforma se abrió. El Concilio decretó que él podía continuar enseñando “la pura Palabra de Dios”. En vista de las objeciones de Faber, Zwinglio basó su caso en 1 Corintios 14 y concluyó que la iglesia local tiene autoridad para actuar en dichos asuntos. Nueve meses más tarde, elementos específicos de implementación, con respecto al lugar de las imágenes en las iglesias y el destino de la misa, estuvieron listos para ser aprobados. Otra disputa, bajo las mismas reglas, fue llamada para el 26 de octubre de 1523.

Zwinglio mismo, sin embargo, no confiaba plenamente en su visión. Una vez que tuvo a los padres de la ciudad de su parte, los colocó al mismo nivel que los ancianos de la iglesia de Jerusalén. Eso significó que él creía que ya no necesitaba continuar consultando con la comunidad más amplia. Desde entonces, la Reforma sería llevada adelante por “*milords*” del Concilio; lo que nosotros llamamos “el Estado”, aunque para él no había distinción entre iglesia y Estado. Sin embargo, Zwinglio todavía reconocía que lo que él llamaba “la Regla de Pablo”, es decir, la libertad de todos para hablar de acuerdo con este mismo pasaje, idealmente debía ser respetada más ampliamente. Él escribió en abril de 1525:

“En Zurich todavía no practicamos el consejo de la congregación, pero cada uno tiene derecho de ir al sacerdote que enseña públicamente,⁷⁰ y decirle en qué cree que ha enseñado deshonestamente [...] Ahora donde esa libre intervención frente a la congregación sea adecuada, que nadie dude que el espíritu de paz y concordia nos llevará a la unidad en creencia y comprensión.”

Casi al mismo tiempo, Martín Lutero estaba escribiendo su tratado, “Que una Asamblea Cristiana o Congregación tiene el derecho y el poder de juzgar toda enseñanza y llamar, nombrar, y discutir maestros, establecidos y probados por la Escritura”⁷¹. En medio de la abundancia de textos que dan pruebas y advierten en contra de maestros falsos y otros que describen el consentimiento de las iglesias locales en el nombramiento de sus ministros, Lutero también apeló (p.310) a 1 Corintios 14 como la garantía para que una congregación tomara en sus propias manos su ordenamiento.

Alrededor de 1533 algunos Hermanos Suizos⁷² escribieron un tratado, que fue conservado para nosotros por su archienemigo Heinrich Bullinger. Esta “respuesta de quienes son llamados anabaptistas, por qué ellos no asisten a las iglesias”⁷³ da seis razones para no asistir a la predicación de la iglesia del Estado. “La primera razón es que ellos [es decir, los predicadores Reformados de la iglesia del estado] no observan el orden cristiano como fue enseñado en el Evangelio o la Palabra de Dios en 1 Cor. 14, es decir, que un oyente está ligado por amor cristiano (si un mensaje edificador le es dado o revelado) de modo que debe y puede hablar de ello también en la congregación [...]”.

La voluntad de Dios se conoce por medio del Espíritu en la reunión

Resumiendo: desde el comienzo del movimiento Protestante, podemos observar la misma convicción teológicamente motivada sobre el proceso por medio del cual la voluntad de Dios se da a conocer. Independientemente en todos los movimientos Protestantes tempranos, esta convicción se reconoció como prefigurada y mandada específicamente por 1 Corintios 14. El consenso surge sin coacción luego de conversación abierta. No hay votación por la cual una mayoría vence a una minoría y no hay decisión de parte de un

líder por causa de su oficio. La única estructura que este proceso necesita es la moderación que mantiene el orden y el registro de las conclusiones a las que se llega.

Todo esto ya sucedía mucho antes de que la Reforma llegara a Gran Bretaña; allí las mismas ideas iban a encontrarse otra vez. Desde los Países Bajos, unos pocos “Bautistas” Británicos habían recibido estas ideas radicalmente reformadas, pero muchos más dentro de Inglaterra llegaron a las mismas convicciones por sus propios caminos. El movimiento indígena “puritano” fue radicalizado progresivamente más allá del Presbiterianismo hacia el Congregacionalismo, más allá del congregacionalismo al “independentismo” y Bautismo, y más allá hacia los Seekers, Levellers, Friends y Ranters⁷⁴. Todo ese movimiento dio mucha importancia a que el Evangelio fuera predicado libremente y escuchado libremente no solo por el bien de la iglesia sino también por el bien de la sociedad secular. Los puritanos exigían libertad de asamblea, de predicación y de prensa por todo el espectro desde John Milton a George Fox, como ampliaciones de la franquicia de 1 Corintios 14.

El historiador Baron A.D. Lindsay es reconocido por dar amplia difusión a la idea de que la democracia anglosajona (diferente de maneras importantes de la democracia de la Ilustración de la Europa Latina) es una ampliación de la visión puritana de los oyentes libremente reunidos bajo la predicación de la Palabra y libres de responder al expositor, puesto que es su siervo, y no un vocero del rey, del obispo o de la universidad.

Puesto que los Seekers y los Levellers no sobrevivieron y los bautistas retuvieron las formas pastorcéntricas del temprano Puritanismo, quedó en manos de los Friends (Amigos) trabajar más profunda y conscientemente el concepto de cómo el Espíritu de Cristo está presente en todos los miembros para formar y guiar a la iglesia. El silencio de los cuáqueros reunidos no es, como

algunos han pensado más recientemente, una forma de misticismo de élite o una “adoración en silencio”. Es un momento de expectante espera hasta que alguien –y lo importante es que puede ser y será cualquiera– sea movido a expresarse. A este respecto no hay diferencia formal entre una reunión para adoración y una para deliberación. Hasta que el consenso esté claro, como sucedió en Jerusalén en medio del silencio de todas las otras voces, ninguna decisión se ha tomado. Hay una preocupación especial por no imponerse sobre los no convencidos por mayoría de votos o conclusión parlamentaria y no pasar por alto las voces de los ausentes. Hasta que cada uno que tiene algo para decir ha tomado la palabra y hasta que todos los que deseen hayan hablado, la voluntad del Espíritu no se conoce claramente.

Puesto que los cuáqueros pueden hacer esto en reuniones de adoración y deliberación, pueden también hacerlo en misión. Una reunión para adoración “*al estilo de los Amigos*” y una reunión de negocios toman la misma forma y funcionan bajo las mismas reglas. Los administradores de una agencia de ayuda como el Comité de Servicio de los Amigos o de un colegio de los cuáqueros usan el mismo formato de apertura sin guión, donde cada uno escucha al Espíritu hablar a través del otro, llegando a consenso. Son también los Amigos quienes han encontrado maneras especiales de reunir a los representantes de partes en conflicto –en Irlanda del Norte o en el Oriente Medio, por ejemplo, especialmente en círculos de las Naciones Unidas– para promover el potencial de diálogo entre individuos aun cuando sus lealtades institucionales estén en conflicto⁷⁵.

George Fox había dicho que mientras iba de un lado a otro en Bretaña “hablaba a aquello que hay de Dios en cada persona”. Más tarde los Amigos aplicaron esa imagen, asumiendo que cada persona a la que uno se dirige tiene un potencial divinamente impartido para escuchar, no solo los bautizados de Inglaterra

nominalmente cristianos hace tres siglos, sino cualquiera que encuentren. No se trata de un humanismo generalizado sino una cuidadosa interpretación del pasaje de Juan que afirma que lo que se hizo humano en Jesús ya estaba presente por toda la creación iluminando a cada uno (Juan 1:9).

Es obvio que cuando la confianza de que la verdad se encontrará en conversación abierta también más allá de la comunidad mesiánica, habrá menos hitos en común. El lenguaje usual será más “secular”. El consenso moral que dicho diálogo puede alcanzar será más limitado. Sin embargo, la razón para involucrarse en ese diálogo no es menor que la convicción de que, en la era de Jesús el Mesías, los recursos para sanidad de su ministerio pueden por la naturaleza de las cosas tener más alcance que el conocimiento de su nombre y que entre esos recursos de sanidad está el compromiso de escuchar no solo al prójimo sino aun al adversario.

El compromiso de escuchar incluso al adversario proyecta dos implicaciones muy modernas. Una es lo que Gandhi quiso decir caracterizando su vida como “experimento con la verdad”. La razón por la que uno renuncia a la violencia en el conflicto social, dijo Gandhi, no es (no solamente, no simplemente) que derramar sangre es moralmente prohibido; sino que el adversario es parte de mi proceso para hallar la verdad. Es necesario que actúe de manera no violenta para conseguir que el adversario me escuche, pero necesito también escuchar al adversario.

La segunda es la nueva comprensión en nuestra generación del compromiso especial y los instrumentos especiales indispensables para que la voz del desvalido sea escuchada. Los teólogos de la liberación hablan hoy de “el epistemológico privilegio de los oprimidos”. No hay instrumento más directo para garantizar que se escuchen causas hasta ahora expresadas inadecuadamente que recordar la simple regla de Pablo: que cada uno tenga el derecho de tomar la palabra.

El fantasma de la anarquía

Pero ¿podemos permitirnos el lujo de que las reuniones locales en todos lados reclamen la misma libertad para todos de hablar y para que las conclusiones sean convalidadas por consenso? ¿No tendremos como resultado una caótica diversidad? Ese ha sido siempre el temor de los paternalistas que se sienten amenazados. Una pequeña parte, y una parte razonable de la respuesta es decir que esa descentralización, fundada en la creencia de que el Espíritu habla a cada persona y a través de ella, hará posible una flexibilidad integral y realista para adaptarse a ocasiones y necesidades locales. La parte más potente y más teológica de la respuesta es, sin embargo, que siendo Jesucristo el mismo siempre y en todo lugar, cualquier procedimiento que rinda soberanía a la dirección de su espíritu tendrá últimamente que crear unidad. Lo que no crea auténtica unidad son las tácticas centralizadas de poder de los Césares, los Inquisidores, o cualquier otro patriarca o paternalista. Un decreto monárquico se pone en práctica más rápidamente si no es necesario escuchar cuidadosamente, pero usualmente está equivocado. Un voto rápido mayoritario puede alcanzar una decisión más prontamente, pero sin resolver el problema o convenciendo a la minoría oprimida, de manera que el conflicto permanece. El estilo consensual cuáquero de tomar decisiones, como dije, puede administrar una agencia de servicio social o un colegio de forma tan eficiente como los “modelos corporativos” a los cuales presbiterianos y metodistas unidos están acostumbrados. Estos últimos saben que las decisiones de su conferencia anual o congregacionales alcanzadas por apenas una mayoría crean nuevos problemas para el futuro.

Esta “práctica apostólica” es tal vez más simple que las otras de acuerdo con lo que la Biblia dice, de modo que nuestra descripción ha tomado menos páginas. Puesto que el Espíritu de Dios habla en la reunión, la conversación es el espacio para

encontrar la verdad. Esto es cierto en la asamblea local y en las asambleas más amplias, en la comunidad de fe y grupos más amplios.

Conclusión

Hasta ahora hemos examinado cinco “prácticas”⁷⁶. Esto nos prepara para hacer algunas preguntas más amplias. Cada una de estas prácticas es independiente, tiene sus propios objetivos, su propia manera de tener sentido. Sugerí al principio que demostrarían tener características paralelas. Ahora sería adecuado ir hacia atrás y recorrer toda la serie para verificar si esto es cierto. ¿Qué generalizaciones podríamos extraer de los cinco especímenes?

La noción de “sacramento”: la acción humana en la cual Dios actúa

Estos dos últimos especímenes de proceso social prescrito, “la Regla de Pablo” (decisión por medio de conversación) y las variedades de roles, como la primera práctica que estudiamos (“atar y desatar”), *no* caen dentro de lo que comúnmente se llama “culto” y menos “liturgia”. Sin embargo, ¿por qué no deberían ser así designadas? Cada una es una práctica, que puede ser descrita formalmente y es realizada cuando los creyentes se reúnen por razones que evidentemente se derivan de su fe. Cada una es una manera en la que Dios actúa. Cada una es capaz de ser iluminada por una elaboración doctrinal. De cada una se indica que involucra

un acto divino junto con un acto humano, y que es obligatoria. Para cada una, es importante si se realiza correcta o incorrectamente. Sugiero que tal vez deberíamos llegar a la conclusión de que la peculiar selectividad por la cual la mayoría de las iglesias eligieron dos “sacramentos”⁷⁷ y olvidaron el resto carece de garantía teológica.

Las cinco prácticas que hemos examinado pueden ser consideradas en términos sociopolíticos. Pueden ser traducidas en términos no religiosos. La multiplicidad de dones es un modelo para el empoderamiento del humilde y el final del proceso social jerárquico. El diálogo bajo el Espíritu Santo es la base para la noción de democracia. La amonestación de atar o desatar en caso de ofensa es el fundamento para la resolución de conflictos y concientización. El bautismo representa la aceptación social interétnica, y compartir el pan celebra la solidaridad económica.

Nuestra preocupación aquí no es discutir los cambios medievales que llevaron a la evolución del concepto “mágico” o “supersticioso” de “sacramento” ni analizar con tanto cuidado como los historiadores la amplitud que alcanzaron algunas experiencias de reforma o renovación a través de los siglos para recuperar este o aquel elemento de la visión original. Nuestra preocupación es más bien renovar la investigación para descubrir lo que hoy podría ser una visión de “sacramento” válida, teológicamente apropiada, en cualquier sentido del término que encontremos más significativo y responsable.

Las iglesias bautistas y otras iglesias libres han tendido a abandonar la palabra *sacramento* dejándola con la oposición, permitiendo que retenga los tonos mágicos o mecánicos y centrados en el sacerdote, cuyo uso había sido desacreditado. Los bautistas han usado en su lugar la palabra *ordenanza*. Puede haber situaciones de renovación controvertidas o debates ecuménicos donde ese recurso, dejar en manos de los adversarios palabras que han sido “dañadas”, sea inevitable; pero habrá otros tiempos en contextos donde podemos escoger nuestro lenguaje cuidadosamente y definir nuestros propios

términos, donde podamos revertir la estrategia y reclamar el antiguo lenguaje con sus significados originales propios. Mi plan es hacer justamente eso, como el lector verá, con la antigua y debatible palabra *evangélico*.

En ese básico sentido “laico” de un acto humano en el cual Dios está activo, todas estas cinco prácticas –admonición fraterna, reunión abierta y diversificación de dones, no menos que las otras prácticas de bautismo y Eucaristía– son culto, son ministerio, son doxología (alabanza), son celebración y son obligatorias. Son actos de Dios en y con, a través de y bajo lo que los hombres y mujeres hacen. Donde ocurren, el pueblo de Dios es real en el mundo.

Aunque atípicas y no tradicionales, estas actividades no son esotéricas o difíciles de entender. Son comportamientos públicamente accesibles, que los vecinos no sólo pueden notar sino de hecho comparten, comprenden e imitan. Si esto significa que deberían ser llamados ordenanzas, como los bautistas y Hermanos prefieren, o sacramentos, como las “altas” tradiciones hacen (pero con un significado “bajo”), no me importa dejar que el lector o la lectora decidan.

Hay otro conjunto de términos, de temas, con los cuales también necesitamos relacionar nuestras “cinco prácticas”. Términos como *disciplina espiritual* recientemente se han vuelto familiares (vuelto a ser familiares). Estilos de oración, meditación, consejería, prácticas devocionales, y dirección espiritual, que una vez eran automáticamente comunes en culturas dominadas por la iglesia, hoy en día llegan a ser puestas en práctica por algunos como disciplinas voluntarias. Estas actividades son como las que hemos estado estudiando aquí, en el sentido de que hacen que la vida cristiana sea un asunto de directa atención e intención. Dichas disciplinas por cierto apoyarán y serán apoyadas por las “cinco prácticas”; difieren en la manera como se concretan interpersonal y aun institucionalmente.

La forma de la fidelidad “política”

Por el camino me detuve ocasionalmente para llamar la atención hacia la forma en que esta visión particular del Nuevo Testamento difiere de los modelos mentales dominantes del reciente pensamiento social ético occidental. Ahora llegó el momento de resumir la descripción de esta particularidad en una síntesis.

Todos los elementos que mencionaré aquí han recorrido la anterior descripción de las cinco prácticas de fe, aunque no hubo tiempo para acentuar cada una de ellas en cada contexto.

En un compendio ideal uno podría intentar hacer un diagrama enciclopédico, considerando cada una de estas prácticas (y tal vez una o dos más⁷⁸) a lo largo de la historia desde el antiguo Israel, atravesando el Judaísmo de la dispersión, hasta Jesús, y desde allí a través de la historia posterior, especialmente la historia de la renovación de la iglesia libre, hasta el presente. En la ausencia de ese diagrama completo, confío que la impresión global esté suficientemente firme en la mente del lector como para permitirnos generalizar. Especialmente estaré interesado en cualquier posible lección general en cuanto al tema con el cual nuestro estudio se inició, es decir, cómo el evangelio irrumpe en el resto de nuestro mundo.

a) ¿Cuál es el “mundo real”? Mientras los hábitos mentales contemporáneos dominantes asumen que hay “allí afuera” un objetivo o realidad aceptada y que las perspectivas de la fe deben coordinarse con esa realidad más amplia, como una subdivisión de la visión del mundo no creyente, propongo más bien que reconocemos que estamos llamados a tener una visión de fe acerca de la historia global, sospechando de cualquier esquema de análisis u organización que reclame por sí mismo ver el mundo enteramente aparte de la fe o aparte de sus propios prejuicios. El mundo moderno es un derivado de la visión que el Evangelio tiene del mundo, y no al revés.

Esto quiere decir que nos podemos permitir comenzar por los conceptos del evangelio mismo y partir desde allí, como hemos hecho con nuestro estudio, en lugar de empezar con el “mundo real” de ahí afuera (una definición de alguien de “la naturaleza de las cosas”) y luego tratar de colocar allí el llamado de Dios.

- b) Respeto hacia la falta de fe del mundo.** El discipulado cristiano es derivado de la fe en Cristo; por lo tanto no es algo que podemos traspasar sin “mediación” y “traducción” a las estructuras sociales no derivadas de esa fe. Esa es la verdad *parcial* del dicho de Lutero que “no se puede gobernar el mundo por medio del Evangelio”. Lutero pensó que esto significaba que debemos buscar otra clase de guía “política” que no sea el Evangelio, con la cual gobernar el mundo. La visión más simple sería que podemos servir al mundo, pero no estamos llamados a gobernarlo.
- c) La verdadera agenda común.** Hay sin embargo una clase de mediación, “un puente”, que nuestras cinco prácticas ilustran, desde la comunidad de fe a las otras estructuras sociales. Esta clase de “mediación” no es una operación mental o verbal de traducción o de tender un puente conceptual, sin la presencia histórica concreta, entre sus semejantes, de creyentes que en nombre de Jesús hacen las cosas comunes de manera diferente. Confraternizan trasponiendo las etnias; comparten su pan; se perdonan unos a otros. Estas actividades son visibles; no son rituales opacos. Se prestan a ser observadas, imitadas y extrapoladas.
- d) Ninguna dicotomía en lo substancial.** Esta mediación o “presencia del reino” rechaza, como afirmó la ética social clásica, que debe haber un firme dualismo que separe a Cristo de la cultura o la ley del Evangelio, o la Creación de la

redención. De acuerdo con estas dicotomías, la ética –o ética social– pueden y deben ser menos auténticamente derivadas del evangelio de lo que deberían ser el pensamiento y el testimonio cristianos en cualquier otra esfera de discurso. Las mayores tradiciones cristianas (católico romanas, luteranas y calvinistas) hacen esta división de diferentes maneras.

e) **No gobernar sino servir.** La imagen que guía la presencia cristiana en el mundo no es de soberanía –y por lo tanto no corresponde insistir que el mundo debe ser gobernado por creyentes (o por sus ideas)– sino de servicio. Se nos ha enseñado a dar prioridad a modelos de señorío de proceso social, en los que el Señor hace leyes y la burocracia las implementa.

f) **Evangelio.** Las “cinco prácticas” y todos estos aspectos que tienen en común pueden ser llamados “buena noticia”. Este es el significado original del nombre *evangelio* y del adjetivo *evangélico*. Lo llamo “evangélico” en primer lugar porque comunica “noticia”. Dice algo que la gente no conocería si no se le anunciara. Esta noticia debe en segundo lugar ser reconocida como “buena”; llega a quienes la escuchan como algo que ayuda, salva y sana. Noticia es por definición siempre pública; es proclamada abiertamente. No puede ser esotérica o privada y ser a la vez noticia. Sin embargo, para que sea “buena noticia” su finalidad no es la de complacer algún mercado o asemejarse al concepto que otros tuvieron antes de lo que es correcto. El mensaje no se transforma en buena noticia extrayéndolo de algo de judaísmo o de la historia original de Jesús y sus discípulos en el primer siglo.

Como vimos en el Capítulo 3, todas estas prácticas se derivan de la obra redentora de Cristo, y no de algún otro nivel de conocimiento de Dios de la creación no caída o de razones eternas. Esto no las hace menos públicas, sino más realistas

en relación con el pecado y más esperanzadoras en cuanto a la reconciliación que otras formas de encarar que se basan en naturaleza y razón para llegar al conocimiento de lo que debe ser a partir de lo que es.

g) **Como un cuerpo.** En contraste con los métodos corrientes, estas prácticas no hacen del individuo el eje del cambio. El individuo no es olvidado ni relativizado; ¿que podría ser más hecho a la medida que el concepto de un carisma especial? Nada honra más al desvalido que la autorización para *ser escuchado*. Sin embargo, no se tiene confianza en que el cambio de “percepción” o de “sentido” pueda cambiar el mundo. El pivote para el cambio y el foro para discernimiento es la independencia moral de la comunidad de creyentes como un cuerpo.

h) **¿Y el Estado?** Por causas que no he tratado de explicar, toda mi exposición ha prestado menos atención a los asuntos de coerción por parte del estado y a la guerra que a otros temas, y menos de lo que el relato del Evangelio ofrece⁷⁹. Podríamos haber repasado la evidencia del hecho que Jesús se sintió atraído por el concepto zelote del llamado del Mesías, y lo rechazó. Habríamos visto la importancia de su (y por lo tanto de nuestro) rechazo de los modelos de señorío para cumplir la verdad. Su elección de servicio fue parte del significado de las cinco prácticas que hemos examinado. Un libertador zelote (un Che Guevara judío) habría enviado al rico con las manos vacías y podría haber alimentado a la multitud en el desierto y habría liberado a los prisioneros, pero no habría ordenado a helenistas para asegurar que las viudas fueran alimentadas. Habría alterado el orden social, pero no habría proclamado la autoridad carismática de cada miembro del cuerpo. Podría haber bautizado a personas temerosas del juicio final, exigiendo

obras meritorias de arrepentimiento, pero difícilmente habría conferido a judíos y gentiles, hombres y mujeres, igualdad de dignidad. En la “nueva humanidad” aprendemos a rechazar la violencia porque el nacionalismo siempre es étnico. La no violencia pertenece a la reconciliación (atar y desatar) porque la guerra es una alternativa al perdón y se basa en compartir porque la guerra casi siempre tiene que ver con la economía. Por lo tanto, las cinco prácticas fundamentan de diferentes maneras la decisión de Jesús de aceptar la condición de siervo sufriente como la forma de su mesiazgo.

- i) **Mandato.** La autoridad de estas prácticas es revelada; es parte de la intervención en la historia que llamamos encarnación o redención. Jesús dijo a la gente que las hicieran. Lo hizo en el nombre de Dios, asegurando a sus discípulos que Dios los empoderaría para hacerlas. Este mandato trascendente es la razón por la cual he sugerido que la etiqueta de *sacramento* podría ser apropiada (*si* pudiéramos eliminar de ella significados medievales perturbadores). Como he dicho antes, hay diferencia si se realizan correcta o incorrectamente.
- j) **Paradigma.** Sin embargo, como vimos, no son “rituales” o “religiosas” en un sentido del otro mundo (como tampoco la humanidad de Jesús lo fue). Lo que están haciendo puede considerarse en términos de proceso social, que fácilmente puede ser trasladado a equivalentes no religiosos que un sociólogo podría distinguir. Las personas que no comparten la fe o se unen a la comunidad pueden aprender de ellos. “Atar y desatar” puede brindar modelos para resolución de conflictos, alternativas o litigios, y perspectivas alternativas sobre “correcciones”. Compartir el pan es un modelo no solo para ollas populares y casas de hospitalidad, sino también para seguro social y subsidio en lugar de impuestos para personas

con ingresos negativos. “Cada miembro tiene un don” es una alternativa inmediata para los modelos de administración vertical de los negocios. Un diálogo abierto es *la razón* por la cual los japoneses hacen autos mejores que Detroit. El diálogo bajo la guía del Espíritu Santo es la base del concepto de democracia, etc., etc.

Para nosotros encarar la ética social de esta manera no nos lleva a disentir en todo con lo que otros han estado diciendo en otras áreas en cuanto a nuestra responsabilidad contemporánea. Lo que será diferente de otros enfoques es su forma como un todo; es decir, la concepción de que el testimonio social cristiano debe ser definido no por su independencia del testimonio de la comunidad de fe⁸⁰, sino por lo que del mismo se deriva.

El cuerpo de creyentes es la imagen que el nuevo mundo –que está en marcha a la luz de la ascensión y de Pentecostés– está reflejando más allá de sí mismo. El cuerpo de creyentes en Cristo es el mundo en camino a su renovación; la iglesia es la parte del mundo que confiesa la renovación a la cual el mundo está llamado. El cuerpo de creyentes es el instrumento de esa renovación del mundo, al (muy modesto) punto al cual su mensaje es fiel. Puede ser “instrumento” como proclamador, o como proyecto piloto, o como pedestal.

Que el pueblo de Dios esté contra el mundo en esos puntos en los que “el mundo” es definido por su rebeldía contra Dios y estar nosotros en, con o en favor del mundo, como anticipación de la forma de redención, no son estrategias alternativas. No tenemos la libertad de elegir entre ellos, dependiendo de si nuestros gustos son más “católicos” o más “bautistas”⁸¹, o dependiendo de si pensamos en que los tiempos son amistosos justamente ahora o no. Cada dimensión de nuestra postura es el prerequisite de la validez del otro. Una iglesia que no está “contra el mundo” en cuanto a cosas fundamentales no tiene nada que valga la pena

decir al o para que el mundo oiga⁸². La conversión y la separación no son la manera de llegar a ser del otro mundo; son la única manera de estar presentes, relevante y redentoramente, en medio de las cosas.

Hace tiempo, el Reformador francés y teólogo laico Jacques Ellul escribió un libro titulado *The Presence of the Kingdom* (La Presencia del Reino), argumentando que, para la comunidad testificadora, el mismo hecho de que estamos colocados en medio del mundo es más básico para lo que Dios quiere ver que suceda, que los proyectos particulares que los cristianos podríamos realizar. Una media generación más tarde, Ellul tuvo que escribir *False Presence of the Kingdom* (La Falsa Presencia del Reino), rechazando el uso que había sido hecho de su eslogan para justificar demasiado simplemente que este o aquel grupo de instituciones o sucesos formaban parte de la causa de Dios. No fue que Ellul cambió su manera de pensar; fue más bien que amar al mundo y el rechazo de conformarse a él, estar presente en su medio y ser un extranjero, no son opuestos, componentes entre los que uno tiene la libertad de escoger o mezclarlos como desee, sino dos caras de una moneda, ambas siempre necesariamente presentes.

¿Es este un modelo o pauta?

Mirando hacia atrás el terreno que hemos cubierto juntos, surge una pregunta más sobre el estilo de mi presentación. Las cinco exposiciones han sido paralelas en su forma. Basándose en algunos precedentes hebreos (aunque sin entrar en ellos en profundidad), hemos visto a cada una de las cinco “prácticas” representadas en forma más bien simple en el Nuevo Testamento. Hemos visto que cada tema cayó y se levantó otra vez, fue olvidado y volvió a la superficie de nuevo, con el pasar de los siglos. De cada uno hemos visto que puede ir más allá de la iglesia al mundo, ayudando a dar forma a nuestra esperanza humana general.

¿Debería entonces dar un paso más y reclamar que mi enfoque general es “verdadero” *porque* la sustancia está allí y tiene esta forma, de tal manera que cada tema principal puede desarrollarse siguiendo líneas similares? ¿Hemos surgido en medio de una profunda lógica de la naturaleza de las cosas?

No pretendería tanto. Puede haber temas que no se presten de igual manera a ser expuestos siguiendo este bosquejo. Podría haber algunos temas donde lo que ha sido dicho sobre la iglesia no puede extrapolarse para el mundo de la misma manera. Puede haber componentes de discipulado, importantes tanto para la iglesia como para el mundo, que no están cubiertos por estas cinco prácticas y donde la prolija simetría de un “sacramento” del Nuevo Testamento no “llena” en el mismo sentido el del Antiguo.

Tampoco quiero ser demasiado modesto. No sería una sorpresa si hubiera una tan profunda estructura que, una vez descubierta en los cinco lugares que hemos tocado, podría iluminar más ampliamente la forma de todos los propósitos salvadores de Dios. Para otros sistemas teológicos la profunda estructura propuesta es una construcción intelectual, tal como la dualidad de naturaleza y gracia, o de ley y evangelio, o vestigios de la Trinidad. ¿Por qué no podría ocurrir que el propósito de Dios para el mundo siguiera una lógica orgánica en la historia y atravesando la agenda de la existencia social del pueblo peregrino con un ritmo tan confiable como hemos observado aquí?

Notas

- ¹ Volveremos a la declaración clásica de este concepto en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: “Sostenemos que estas verdades son autoevidentes”.
- ² Volveremos a este tema en el Capítulo 4.
- ³ Cada uno de los capítulos ha sido destilado de un mucho más amplio cuerpo de sabiduría bíblica, histórica y sociocientífica, escasamente original de mi parte. Las referencias en otras notas apuntarán a algunos otros recursos para estudio.
- ⁴ De aquí en más seguiré usando el término “iglesia”, como lo hace la Biblia, para nombrar a esta “comunidad unida por su compromiso con valores importantes”. Sin embargo, debemos estar advertidos en contra de algunas connotaciones que el término ha adquirido con los años. El acento no recae sobre una estructura administrativa clerical o burocrática o sobre una denominación. Por supuesto no recae sobre un edificio. Tiene que ver con personas que se relacionan unas con otras gracias a su fe compartida.
- ⁵ La palabra griega *polis* –de la que como he indicado se deriva “política”– a menudo se traduce como “ciudad”. No se refiere

solo a calles y casas, al espacio en el mapa, o solo a la gente; significa la forma ordenada en la cual la gente vive junta y toma decisiones, la forma como estructura su vida en común.

- ⁶ En el Capítulo 4 destaco especialmente que sobre el asunto que nos concierne, el Apóstol Pablo no habló para todas las iglesias. Algo parecido debe decirse sobre cada lectura en la Biblia. Ninguna parte del Nuevo Testamento –ni siquiera Hechos, que es como un libro de historia– dice que está simplemente describiendo a la Iglesia temprana así como era.
- ⁷ El término griego que se traduce a menudo como “hermanos” es aquí masculino, pero no exclusivamente de género. La frase “contra ti”, que aparece en algunas traducciones, no corresponde al texto, como veremos más tarde.
- ⁸ Mi propia traducción, porque tanto la NRSV y la RSV deben ser corregidas.
- ⁹ Estas tres preposiciones metafóricas eran de uso común en la doctrina protestante de los sacramentos en el siglo dieciséis.
- ¹⁰ Estudié este material en junio de 1980 con Bautistas de Australia, además de los grupos Metodistas y Luteranos mencionados en el Prefacio.
- ¹¹ Cf. también con el deber de reconciliarse en Mat. 5:24.
- ¹² Cf. con la anterior Nota 9.
- ¹³ Aunque no es ampliamente recordado por personas no estudiosas de la historia, Martín Bucero fue el más antiguo reformador de la ciudad de Estrasburgo, desde 1522 hasta 1543. Contemporáneo de Lutero y Ulrico Zwinglio, fue más moderado que ellos y más preocupado en cuanto al cuidado pastoral personal. Fue el antecesor y mentor de Juan Calvino, por lo tanto padre de la rama “Reformada” del movimiento

Protestante, que continuó a través de Ginebra hacia Escocia, los Países Bajos, e Inglaterra.

- ¹⁴ Distantes antecesores de los Menonitas, Huteritas, Amish, y Bautistas en cuanto a sus visiones de la Reforma.
- ¹⁵ El más promitente Reformador de Zurich desde 1519 a 1531.
- ¹⁶ Müntzer fue un reformador visionario que llegó a tener un liderazgo visible a principios de 1520 con el movimiento Luterano, que pronto rechazó por su insuficiente radicalismo; más tarde Müntzer se unió a la rebelión de los campesinos de 1524-1525.
- ¹⁷ Leland Harder, ed., *The Sources of Swiss Anabaptism* (Las fuentes del Anabautismo suizo) (Scottsdale: Herald Press, 1985), pp. 284ss. Aunque el fenómeno entonces llamado “anabautista” por sus críticos era muy diverso y en realidad no un solo movimiento, este grupo de Zurich en 1524 proyectó la postura que finalmente caracterizó a los movimientos de los “Hermanos Suizos”, “Huteritas”, y “Menonitas”.
- ¹⁸ H. Wayne Pipkin y J. Yoder, eds., *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Baltasar Hubmaier, Teólogo del Anabautismo) (Scottsdale: Herald Press, 1989), pp. 372ss.
- ¹⁹ John Wesley, “The Cure of Evil-Speaking” (en *The Works of John Wesley*, Vol. 2, *Sermons 11*, editado por Albert C. Outler, (Nashville, TN: Abingdon Press, 1985), pp. 251-62. De acuerdo con Outler, Las raíces de este sermón tienen su origen en un pacto con compañeros metodistas en cuanto a evitar hablar mal de personas a sus espaldas, y discutir cualquier problema o cargos frente a frente. Wesley predicó sobre el tema una cantidad de veces en 1752, y luego periódicamente en 1753, 1758, 1786 y 1787.
- ²⁰ Alexander Campbell fue el mejor conocido de los fundadores del movimiento de renovación de mediados

del siglo diecinueve en Estados Unidos, conocido como “restauración”, “Iglesias de Cristo”, o “Discípulos”. Una de sus convicciones fue que “el modelo del Nuevo Testamento” para la vida de la iglesia era claramente accesible para todos los creyentes en los textos apostólicos.

- ²¹ El término técnico *adiaphoron*, que quiere decir que no hace diferencia, fue usado por luteranos para el ámbito del orden de la iglesia.
- ²² El campo de las publicaciones, investigación y entrenamiento es enorme. La resolución de conflictos posee sus propias escuelas organizaciones profesionales. Para leer una introducción, véase Roger Fisher y William Ury, *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In* (New York: Penguin, 1983) o Christopher W. Moore, *The Mediation Process* (San Francisco: Jossey-Bass, 1987).
- ²³ Howard Zehr, *Mediating the Victim-Offender Conflict* (Akron, PA: Comité Central Menonita).
- ²⁴ A manera de énfasis, recuerdo al lector que mi preocupación por comprender el Nuevo Testamento no se debe a meticulosidad fundamentalista; mi intención es honestamente ayudar para que las escrituras cumplan su propósito, ser nuestra guía en fe y práctica.
- ²⁵ Las estipulaciones del Jubileo en Levítico 25 y Deuteronomio 15 son interpretadas en mi libro *The politics of Jesus* (Jesús y la realidad política). Grand Rapids: Eerdmans, 1972, pp. 64ss. Regresaremos a este tema hacia el final del capítulo.
- ²⁶ *Helenista* no quiere decir “Griego”, como lo traduce la versión King James, sino judíos de habla griega, es decir, judíos que previamente vivieron fuera de Palestina, donde el griego era el idioma común.
- ²⁷ En el Capítulo 5 volveremos a estudiar Hechos 15 como una muestra de la manera en que el Espíritu Santo guía el

discernimiento en el diálogo. Allí veremos un ejemplo de cómo la comunidad apostólica, guiada por el Espíritu de Dios, tomó una decisión estratégica importante. Aquí observamos por qué la decisión fue importante, lo que subraya la centralidad de la mesa compartida como misión.

- ²⁸ Muchos académicos y pensadores en el tema pastoral han comenzado a enfatizar más la dimensión de “comida” de la Eucaristía. En lugar de una bibliografía ambiciosa, me limito a ofrecer un muy antiguo recurso, y uno más reciente: Norman Fox, *Christ in the Daily Meal* (New York: Fords, Howard and Halbert, 1898) y Arthur Cochrane, *Eating and Drinking with Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1974).
- ²⁹ Ya hice notar lo inadecuado del concepto de la “Ilustración” de que cada persona estaba “dotada por su creador con derechos inalienables”.
- ³⁰ G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, Oxford.
- ³¹ Cf. Philip Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed*.
- ³² Con el fin de ofrecer el significado de la manera más clara, mezclo frases de las versiones NEB y NRSV.
- ³³ La versión de King James, “Si cualquier hombre está en Cristo *él* es una nueva *criatura*”. Esto ha causado incontables argumentos sobre cómo la nueva creación que Dios hace en el nuevo nacimiento se relaciona con el resto del mundo. No hay garantía neotestamentaria para interpretar la palabra griega *ktisis* para referirse a un individuo. Las paráfrasis de Phillips y Taylor empeoran el mismo error. Ya he explicado ampliamente las razones para decir que la traducción NEB es correcta y la diferencia que marca en *The Apostle's Apology Revisited*. Cf. Nota 35.

- ³⁴ Comparar mi texto en *The Social Shape of the Gospel* en Wilbert R. Shenk (ed.), *Exploring Church Growth*, pp. 277-84, especialmente página 280 y siguientes. El método misionero y pastoral en su mensaje eran inseparables.
- ³⁵ Una de las marcas de una inducción válida, una manera de asegurarse de que el significado que encontramos en un texto no es de nuestra invención, es lo que sucede en esta clase de paralelismo, donde se destaca el mismo punto en diferentes contextos con diferentes palabras. En mi libro *The Politics of Jesus*, pp. 135-62 y 215-32 y en mi ensayo *The Apostle's Apology Revisited* en Wm. Klassen (ed.) *The New Way of Jesus* (Scottsdale: Herald, 1980), pp. 115-34 se resume el argumento para esta interpretación.
- ³⁶ Comparar la referencia en cuanto a “mi misterio” en la Nota 34.
- ³⁷ Estudiosos de las Escrituras no están seguros de que el apóstol mismo haya escrito la carta a los Efesios; si no lo hizo, este testimonio de sus seguidores en cuanto al significado del mensaje que surge de su ministerio no sería menor. Algunos académicos nos previenen en contra de dar por sentado demasiado acuerdo entre los escritos propios de Pablo y la narrativa de Hechos, pero en este punto los Hechos describen el ministerio especial de Pablo ampliamente en términos de tender puente entre judíos y gentiles.
- ³⁸ Hechos 17:18; parecería que oyentes superficiales atenienses creyeron que *anastasis* (resurrección) era el nombre de una segunda “deidad extranjera” además de Jesús.
- ³⁹ Los “soldados” que vinieron a escuchar a Juan eran parte de la odiosa ocupación romana, aunque podrían haber sido judíos u otros semitas comandados por Herodes.
- ⁴⁰ Ya hemos estado en contacto con Zwinglio (Nota 13) con referencia a los orígenes del Anabautismo. Los radicales

- Zwinglianos que se transformaron en Anabautistas inicialmente tomaron de él algo de su manera de equiparar la importancia de los símbolos, pero tomaron el bautismo más seriamente. Estaban tan preocupados por restaurar la importancia del bautismo voluntario de adultos, como había sido al principio, que estaban dispuestos a ser perseguidos y hasta muertos por ser bautizados en base a su confesión de fe.
- ⁴¹ Debemos, sin embargo, reconocer una diferencia. Aunque partir el pan en una ceremonia de comunión se parece *en algo* a una comida real, el vínculo entre el bautismo como un lavamiento ritual y la superación de la etnicidad no es tan evidente.
- ⁴² Habrá espacio para debatir en cuanto al bautismo de infantes a la luz de este significado. El argumento en contra del bautismo de infantes, que surgiría de este concepto de bautismo no sería el mismo que el argumento intelectual-cognitivo sobre el “Bautismo” citado más arriba.
- ⁴³ Allen O. Miller (ed.), *A Christian Declaration on Human Rights* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) proporciona la mejor declaración de una interpretación de “derechos humanos” en la tradición reformada, fundada en la soberanía y Palabra de Dios más bien que en una visión de la Ilustración de la dignidad intrínseca del individuo.
- ⁴⁴ El llamado a la creación es por supuesto empleado clásicamente en favor de la segregación étnica en lugar de la equidad.
- ⁴⁵ Estos lemas difíciles de definir estuvieron en el corazón del programa de la Asamblea de 1963 de la División Misión y Evangelismo Mundial del Consejo Mundial de Iglesias, reunido en la ciudad de México.
- ⁴⁶ Si, por ejemplo, tú estuvieras tratando de evangelizar a racistas blancos en Mississippi en 1960, ¿puedes aceptar su racismo celebrando cultos segregados a fin de hacerles llegar tu mensaje

evangélico, contando con que por su experiencia cristiana y su educación puedan superar su racismo más tarde?

- ⁴⁷ Durante dos siglos el término *Gran Comisión* ha sido la etiqueta de código de Mateo 28:20: “Id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos [...] enseñándoles [...]” Se entendió que esta fue la declaración más específica del imperativo misionero que la iglesia estaba llamada a obedecer. En los inicios del movimiento misionero moderno, había debates acerca de si este mandamiento todavía era obligatorio o si tal vez los apóstoles ya lo habían cumplido. A menudo la primera palabra, “Id” era enfatizada, aunque en el idioma griego se trata de un adverbio: “Mientras vais [...]”
- ⁴⁸ Una excelente selección de un debate mucho más extenso en el mundo de la teología de misión se encuentra en el libro de Wilbert R. Shenk (ed.), *The Challenge of Church Growth: A Symposium* (Elkhart, Indiana: 1973) y en el editado por W. T. Shenk, *Exploring Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), especialmente mi ensayo *The Social Shape of the Gospel* en el segundo texto, pp. 277-84.
- ⁴⁹ Donald McGavran, *The Bridges of God* (London: World Dominion Press, 1955); *Eye of the Storm* (World Books, 1972).
- ⁵⁰ El significado de “los poderes” está resumido en el Capítulo 8 de mi libro *Política de Jesús*, pp. 135ss.
- ⁵¹ Aunque en realidad lo que estaba más en juego legalmente en los orígenes de la libertad religiosa era la libertad de asociaciones voluntarias, la forma que el debate público tomó en el siglo diecisiete en Inglaterra estaba centrada en la libertad de expresión. Por lo tanto, *predicar* y *asamblea* más que *bautismo* eran los términos en torno a los cuales se desarrolló el pensamiento de la cultura inglesa de derecho común sobre libertad religiosa.

La Declaración de Derechos de los Estados Unidos dice *libre ejercicio*, expresión que es vaga, pero los incluye todos.

- ⁵² H. Richard Niebuhr calificó de “crístonismo” una visión que no afirmaba que hay cosas que sabemos sobre la voluntad de Dios por intermedio del Padre, o por el Espíritu, que son diferentes y a veces (por algunos propósitos culturales) más importantes que seguir a Jesús.
- ⁵³ Esta distinción fue hecha en el sermón principal presentado por el teólogo luterano Joseph Sittler en la Asamblea de 1961 en Nueva Delhi del Consejo Mundial de Iglesias. El tema en 1961 era “Jesucristo, la Luz del Mundo”. Desde algunas perspectivas, el Jesús de la historia es demasiado particular para ser la luz *del mundo*. Cualquiera sea el valor de ese argumento en “algunas perspectivas”, no parece llenar ninguna necesidad en el presente estudio porque las cosas que Jesús dice de ningún modo son peculiares o esotéricas; pueden aplicarse a cualquiera. Ni el Padre, ni el Espíritu, ni la Trinidad como un todo dice algo diferente.
- ⁵⁴ He dejado estas dos palabras de la jerga en el texto para señalar que respeto a mis colegas académicos con su método de preguntas complejas y que no los tomo *demasiado* en serio. *Epistemológico* significa que tiene que ver con la manera en que conocemos, y *prolegómeno* significa lo que debe ir antes de otra cosa. Algunos creen que antes de hacer lo que Jesús dice, necesitamos una teoría sobre la razón por la cual confiar en el informe y por qué cumplirlo.
- ⁵⁵ Las nuevas traducciones NEB y NRSV, al cambiar el orden de las palabras, favorecen la comprensión equivocada de que el pasaje es sobre maduración *individual* y “estatura”. El lector haría bien en releer con cuidado todo el pasaje, versículos 1-14.

- ⁵⁶ Todo el pasaje, 12:3-31, es una unidad literaria, y en realidad el mucho más conocido Capítulo 13 es un comentario del mismo.
- ⁵⁷ Para los católicos, esta función especial es celebrar la Eucaristía; para los fundamentalistas es predicar. Para otros puede ser liderazgo en la acción social o consejería pastoral. Lo que la persona hace es menos importante para la definición de la necesidad del rol que el hecho de que la persona sea apartada para ejercerlo. He mostrado en mi tratamiento más completo del tema *The Fullness of Christ* que el rol del especialista religioso está profundamente enraizado antropológicamente. Es una constante transcultural. Cuando uso el término *priestly* o donde el antropólogo usa el equivalente técnico “sacerdotal”, no nos referimos solo al papel especial de ofrecer sacrificios, sino a *toda* función que monopoliza el vínculo con Dios.
- ⁵⁸ Estoy muy a favor de todas estas experiencias modernas; no obstante, son débiles análogos, no equivalentes de lo que Pablo menciona. Su visión es más rica y nueva.
- ⁵⁹ Estos son términos técnicos del pensamiento social europeo y católico romano, que procuran entender y guiar la vida del grupo con menos respeto por la singularidad del individuo. El lector o la lectora que no están familiarizados con los mismos no debe preocuparse porque la respuesta de Pablo es mejor e incluye lo que es valioso de lo que ellos dicen.
- ⁶⁰ Esta es la palabra del griego que traducimos por “iglesia”, pero también significa “asamblea deliberativa” o aun “parlamento”.
- ⁶¹ El lector puede querer comparar y contrastar las varias listas. Una revisión del pensamiento del Nuevo testamento, incluyendo una cartilla de estas listas, aparece en mi librito *The Fullness of Christ* (Elgin, IL: Brethren Press, 1987), pp. 9-14.
- ⁶² “No os hagáis maestros muchos de vosotros” (Santiago 3:1). La razón que Santiago da es que el lenguaje (“la lengua”)

- es ingobernable. “Recuérdales [...] que no discutan sobre palabras” (2 Tim. 2:14).
- ⁶³ Según la cultura académica, antropología significa el estudio histórico y sistemático de las culturas humanas. En teología significa la doctrina de la naturaleza humana. Ambos sentidos caben aquí.
- ⁶⁴ El otro “oficio” que más tarde llegó a ser central, que también estaba ausente en el Nuevo Testamento, era el de “obispo” que ejercía autoridad sobre un gran número de parroquias locales sin estar sujeto a ninguna de ellas. Esto sin mencionar los arzobispos, patriarcas, o papas, cuyos cargos no fueron regularizados por siglos.
- ⁶⁵ Este es el tema primario de Hebreos 7:1-10:19.
- ⁶⁶ Uno de los errores que fácilmente cometemos al leer la Biblia es proyectar los supuestos medievales hacia atrás, a épocas más tempranas. Hubo una especie de “obispo” en Roma antes del final del primer siglo, pero no había “papa” (en el sentido católico romano) allí, durante siglos. Tampoco hubo uniformidad entre todas las iglesias en cualquier asunto de doctrina o práctica.
- ⁶⁷ Una lectura errónea común de la historia es la suposición de que todos los cristianos tempranos tenían nuestro Nuevo Testamento o que el mismo habla para todos ellos. En realidad, muchas iglesias del primer siglo probablemente nunca habían oído hablar de Pablo. Otros, que lo escucharon, nunca reconocieron su autoridad. Otros pueden haber afirmado su autoridad, pero sin entender verdaderamente su mensaje. De modo que nuestra preocupación por entender y poner en práctica la visión apostólica no debe ser mal interpretada afirmando que una vez hubo un modelo único universalmente implementado, que simplemente podemos describir, y que posteriormente fue traicionado o rechazado.

- ⁶⁸ Cuando (rara vez) la palabra *episcopos* (literalmente “supervisor”) que traducimos por “obispo”, aparece en el Nuevo Testamento, describe un rol de liderazgo dentro de la congregación local, no diferente de “pastor”. El concepto de alguien que oficia sobre un distrito amplio (“diócesis”) no está en el Nuevo Testamento.
- ⁶⁹ Algunos eruditos sugieren que estos dos versos, (1 Cor. 14:34-35) que constituyen una interrupción en el fluir del texto, no estaban en el texto original de Pablo, sino que fueron añadidos más tarde. Puede que así sea, pero no hay ningún antiguo manuscrito donde no figuren. Dejarlos de lado sin más me parece una respuesta demasiado fácil. Aunque alguien los haya escrito más tarde, deben significar algo compatible con el resto de la epístola. Las últimas palabras del párrafo, “¿Acaso ha salido de vosotros la Palabra de Dios?” parecen en todo caso volver a la enseñanza más amplia del v. 32 y siguientes, en lugar de referirse al asunto de que las mujeres hablaran.
- ⁷⁰ El “sacerdote que enseña públicamente” es por supuesto él mismo. No se le ocurrió a Zwinglio hacer notar que en el pasaje de 1 Corintios no se hacía referencia a un líder.
- ⁷¹ *Luther's Works*, Vol. 39, pp. 301ss.
- ⁷² Este es el nombre más apropiado para la variedad local del ala izquierda de la Reforma (Suiza), que en aquel entonces eran llamados “anabautistas” por sus perseguidores.
- ⁷³ Paul Peachey, ed., “Answer of some ...,” *Mennonite Quarterly Review* 45 (1971), pp. 5-32.
- ⁷⁴ De la considerable confusión de estos varios movimientos británicos entre 1690 y 1760, sobrevivieron los movimientos que conocemos como Presbiteriano, Congregacionista, Bautista y Cuáquero.

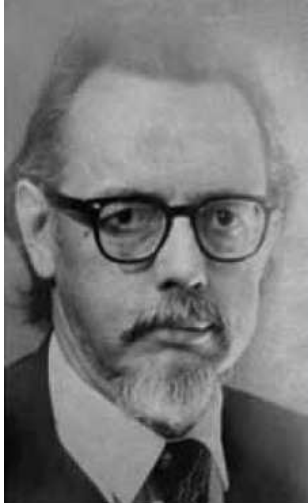
- ⁷⁵ He descrito la efectividad de las actividades de paz de los cuáqueros en mi folleto *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Herald Press, 1992), pp. 145ss.
- ⁷⁶ Elegí el término *práctica* por ser la palabra más neutra disponible; sin embargo, al mismo tiempo uno puede hacer notar que el filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre ha transformado esta palabra común en su palabra clave para renovar el concepto de cómo obra el pensamiento moral.
- ⁷⁷ El más esmerado esfuerzo por anular el concepto de “sacramento” es el de Vernard Eller, *In Place of Sacraments: A Study of Baptism and the Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972). Estoy de acuerdo con la crítica de Eller de la “religión” ritual y de las dimensiones medievales “supersticiosas” o “mágicas” de lo que significa *sacramento* en aquel contexto. Si tuviéramos que permitir que los adversarios escriban el diccionario, él estaría en lo cierto. Mi preocupación es la misma que la de Eller, pero procuro hacerlo de una manera más afirmativa, guardando o reclamando la palabra: (a) añadiendo tres otras prácticas; (b) definiéndolas sociológicamente, y; (c) demostrando cómo se extrapolan en la “política” del resto del “mundo real”, en lugar de estar confinadas dentro de un ámbito ritual especial.
- ⁷⁸ Otros ejemplos serían el amor al enemigo (ver “e” en la página 75, “h” en la página 111); decir verdad, liberar esclavos, servir en lugar de gobernar; comparar con la Nota 79.
- ⁷⁹ En mi estudio *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), puse especial atención en la calidad (“política”) del ministerio de Jesús, tan completamente que algunos han pensado que la preocupación por el amor al enemigo y la no violencia es mi único interés. Por esa razón le he puesto menos énfasis aquí.

- ⁸⁰ Algunos sistemas dicen que la otra fuente de guía es “razón”, o “naturaleza”, o “creación”; los varios significados tienen en común que ignoran a Jesús, se conocen de otra manera y requieren otro comportamiento. En correlación con lo expuesto en el punto “d” (pág. 74), podría hacerse notar que los “otros valores” son comúnmente los que apelan a favor de la guerra: lo indiscutible de la solidaridad nacional, lo razonable de apelar a un poder superior, el “realismo” de la “efectividad” política. Cf. mi libro *The Original Revolution* (Scottsdale: Herald, 1977), p. 127.
- ⁸¹ Jonathan Z. Smith, uno de los analistas de estilos religiosos más eruditos, propone que deberíamos dividir los conceptos existentes de cómo Dios se relaciona con la historia en “locativos” o “utópicos”. Esta es una de las muchas maneras en que analistas brillantes pueden clasificar sus informaciones. No estoy seguro de que esas divisiones se atiendan; tal vez ambas dimensiones puedan entrelazarse dialécticamente.
- ⁸² Helmut Richard Niebuhr, más ampliamente conocido por abogar por una estrategia cultural que él llamó “Cristo transformando la cultura”, también escribió parte de un importante libro titulado *The Church Against the World* (Chicago: Willett and Clark, 1935).



John Howard Yoder (1927-1997) enseñó Ética y Teología, siendo profesor en la Universidad de Notre Dame y en el Seminario Bíblico Menonita Asociado. Recibió su doctorado en la Universidad de Basilea, Suiza, y era miembro de la Iglesia Menonita de Elkhart, Indiana, EE.UU. Invitado de todas partes en el mundo como educador teológico, eticista e intérprete del pacifismo bíblico, es reconocido especialmente por su estudio sobre *Jesús y la realidad política*.

Este libro se terminó de imprimir
en junio de 2011 en los talleres de
Editora Litocolor S.R.L.
Cap. Figari 115 c/ Rca. de Colombia



Política de cuerpo

Las cinco prácticas del Nuevo Testamento fueron centrales en la vida de la primera comunidad cristiana. Algunas de ellas aún tienen eco en la práctica de la iglesia de hoy. Pero, a menudo, el pleno significado social, ético y comunitario de las prácticas originales ha sido cubierto por siglos de rituales e interpretación. John Howard Yoder descubre el significado original de las cinco prácticas y muestra porqué la recuperación de estas prácticas es tan importante para el testimonio social, económico y político de la iglesia de hoy.

POLÍTICA DE CUERPO es una joya que nos legó John H. Yoder. El autor reflexiona sobre cinco prácticas que son parte de la vida de la iglesia: encarar conflictos, bautismos, la Cena, discernir los dones, y reuniones congregacionales. Yoder muestra a la luz bíblico-teológica, que si recuperamos el sentido original de ser iglesia según Jesús, podremos ofrecer a la sociedad no creyente una verdadera alternativa en cuanto a cómo tratar los conflictos, cómo solucionar la pobreza, cómo superar el etnocentrismo, cómo animar a toda persona a ejercer un ministerio según su don único y personal en el conjunto armónico del cuerpo, y, finalmente, cómo vivir una "democracia de verdad" en donde toda persona participa del poder de tomar decisiones para el bien de todos y todas. En fin, Política de Cuerpo nos muestra la mejor forma de vivir el testimonio cristiano en el mundo.

Titus Guenther, Profesor de Teología y Misiones, Canadian Mennonite University.

Algunas congregaciones copian modelos de liderazgo y administración del mundo secular sin preguntarse su validez a la luz del seguimiento de Cristo. En este libro, Yoder invita a la iglesia a actuar en una dirección opuesta: "Siendo un anticipo del Reino de Dios, es la iglesia quien está llamada a evidenciar, a través de sus prácticas, el modelo de sociedad que Dios desea para el bienestar del ser humano". Una lectura fundamental para el liderazgo de hoy.

César García, Secretario General - Electo, Congreso Mundial Menonita.

"Lo que es bueno para la iglesia, es bueno para el mundo"; "Ética eclesial no es ética privada sino también ética pública"; "La iglesia es el medio de Dios para comunicar su mensaje, pero de hecho, el medio es el mensaje"; estos y otros enfoques radicales hacen de Yoder una lectura siempre desafiante y renovadora.

Alfred Neufeld, Rector - Electo, Universidad Evangélica del Paraguay.

ISBN: 978-99967-634-0-3



Centro de Estudios de
Teología Anabautista
y de la Paz

