

# La fe que confesamos

*Explicación de los Treinta y Nueve Artículos*

**Gerald Bray**

Fundamentos Anglicanos

Proyecto Nehemías

# LA FE QUE CONFESAMOS

*Explicación de los Treinta y Nueve Artículos*

**Por Gerald Bray**



***La fe que confesamos***

Gerald Bray

Impreso ISBN 978-1-946584-00-7

ePub ISBN 978-1-946584-01-4

Mobi ISBN 978-1-946584-02-1

Publicado en © 2017 por ***Proyecto Nehemías***,
170 Kevina Road, Ellensburg WA 98926
***www.proyectonehemias.org***

Traducido por Elvis Castro del libro ***The Faith we Confess*** © 2014
por Gerald Bray, publicado por Evangelical Press.

A menos que se indique algo distinto, las citas bíblicas están tomadas de *La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional* © 1986, 1999, 2015 por Biblica, Inc.

Las citas bíblicas marcadas con NBLH están tomadas de la *Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy* © 2005 por The Lockman Foundation, La Habra, California.

Todos los derechos reservados. Ninguna porción de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación, o transmitida de ninguna forma ni por ningún medio –ya sea electrónico, mecánico, fotocopias, grabación u otrossin el previo permiso de la editorial o una licencia que permita copia restringida.

*La transformación a libro digital de este título fue realizada por Nord Compo.*

# CONTENIDO


Los Formularios Históricos de la Iglesia de Inglaterra

Bibliografía

Los Artículos

1. De la fe en la Santísima Trinidad
2. Del Verbo, o del Hijo de Dios, que fue hecho Verdadero Hombre
3. De la bajada de Cristo a los infiernos
4. De la resurrección de Cristo
5. Del Espíritu Santo
6. De la suficiencia de las Santas Escrituras para salvación
7. Del Antiguo Testamento
8. De los tres credos
9. Del pecado original o de nacimiento
10. Del libre albedrío
11. De la justificación del hombre
12. De las buenas obras
13. De las obras antes de la justificación
14. De las obras de supererogación
15. De Cristo, el Único sin pecado
16. Del pecado después del bautismo
17. De la predestinación y la elección

18. Del obtener la salvación eterna solamente por el Nombre de Cristo

19. De la Iglesia

20. De la autoridad de la Iglesia

21. De la autoridad de los Concilios Generales

22. Del purgatorio

23. Del ministrar en las iglesias

24. Del hablar en la iglesia en lengua que entiende el pueblo

25. De los sacramentos

26. Que la indignidad de los ministros no impide el efecto de los sacramentos

27. Del Bautismo

28. De la Cena del Señor

29. De los impíos; quienes no comen el cuerpo de Cristo en la Cena del Señor.

30. De las dos especies

31. De la única oblación de Cristo consumada en la cruz

32. Del matrimonio de los presbíteros

33. Cómo deben evitarse las personas excomulgadas

34. De las tradiciones de la iglesia

35. De las homilías

36. De la consagración de obispos y ministros

37. La autoridad civil

38. Que los bienes de los cristianos no son civiles

39. Del juramento del cristiano

Apéndice 1: Declaraciones oficiales acerca de los Artículos

Apéndice 2: Suscripción a los Artículos

Índice de referencias bíblicas

# Los Formularios Históricos de la Iglesia de Inglaterra

Los Treinta y Nueve Artículos de la Religión son uno de los tres 'formularios' históricos (documentos constitucionales) de la Iglesia de Inglaterra. Junto con el Libro de Oración Común y el Ordinal, le dieron a la iglesia su identidad característica durante la Reforma, identidad que ha tenido una influencia formativa en el anglicanismo a nivel mundial. Aun cuando las iglesias anglicanas fuera de Inglaterra tienen libertad para modificar sus declaraciones de doctrina y patrones de adoración –y muchas lo han hecho—, resulta cierto decir que los formularios ingleses han desempeñado un papel excepcionalmente importante en la formación de la Comunión Anglicana, y que continúan sirviendo como puntos de referencia cuando se necesita pensar en términos de una tradición anglicana en común. En la confusión que han causado los recientes avances dentro de la Comunión, es esperanzador ver que grupos como la Fellowship of Confessing Anglicans (Comunidad de Anglicanos Confesantes) han regresado a estas fuentes en busca de inspiración y parecen decididos a traerlas de vuelta al centro de la vida y testimonio de la iglesia. Todavía está por verse si esto se convertirá en un modelo para el futuro, o hasta qué punto lo será, pero por primera vez en muchos años, en muchos lugares de la Comunión, parece haber un genuino anhelo tanto por la tradición Anglicana como por la sólida doctrina cristiana. Es para satisfacer esta creciente demanda que se escribió este libro.

El Arzobispo Thomas Cranmer (1489-1556) creó los formularios históricos para darle a la Iglesia de Inglaterra una base sólida en las tres áreas fundamentales de su vida: **doctrina**, **devoción** y **disciplina**. Los Artículos le proporcionaron su marco doctrinal, el Libro de Oración estableció el modelo para su vida devocional, y el Ordinal delineó lo que se esperaba del clero, cuyo papel era la clave para la disciplina de la iglesia. Hasta principios del siglo XX, los tres formularios eran aceptados y utilizados dentro de la Iglesia de Inglaterra, y aunque fueron modificados en distinto grado en otras iglesias anglicanas, la similitud entre ellos como conjunto todavía se podía discernir con facilidad. Sin embargo, durante el siglo pasado esa situación ha cambiado radicalmente. La presión ejercida por el ala anglo-católica de la iglesia llevó a exigir que se reformara el Libro de Oración, de lo cual se encargaron algunas iglesias anglicanas,

incluida la Iglesia de Inglaterra durante la década de 1920. Aunque tuvo éxito en otros lugares, la versión revisada del Libro de Oración fue rechazada por el Parlamento en 1928, debido a sus aparentes tendencias hacia el catolicismo romano. Sin embargo, muchas parroquias decidieron usarla de todos modos sobre la base de que las propias asambleas de representantes de la iglesia la habían aprobado, y por lo tanto se comprometía la unidad litúrgica de la iglesia. En la década de 1960, nuevas presiones, que surgieron esta vez tanto de los modernizadores como de los anglo-católicos tradicionales, condujeron a un ciclo de experimentación litúrgica que culminó en el Libro de Servicio Alternativo (1980), el cual fue reemplazado por el de Adoración Común (2000). Sin embargo, el Libro de Oración Común de 1662 no se ha eliminado, y algunas personas todavía lo usan, pero probablemente sea justo decir que la mayoría de las parroquias utilizan formas de adoración que han hecho apresuradamente a partir de los recursos litúrgicos disponibles, o han preferido hacer algo propio. En consecuencia, la unidad devocional de la Iglesia de Inglaterra ha sido destruida y, con muy pocas excepciones, la generación más joven nunca ha tenido la experiencia de utilizar el libro de Oración Común en la adoración.

El Ordinal ha tenido menos cambios drásticos a causa de la modernización, pero se ha debilitado de otra manera. Este formulario debía proveer un marco referencial para el ingreso de hombres remunerados a tiempo completo al triple ministerio de la iglesia, y les asignaba la solemne responsabilidad de predicar la Palabra de Dios, administrar los sacramentos y realizar sus tareas pastorales lo mejor posible. Ese modelo se mantuvo intacto hasta la década de 1970, pero las reformas litúrgicas, que han puesto más énfasis en los sacramentos que en el ministerio de predicar y enseñar, han aumentado la presión para ordenar un considerable número de personas sin la preparación suficiente y a medio tiempo, las que pueden celebrar ceremonias, pero están poco capacitadas para enseñar a la congregación. Junto con esto, la fusión de muchas parroquias, particularmente en áreas rurales, ha generado un ministerio irregular en muchas parroquias. El concepto del ministro profesional todavía está vigente hasta cierto punto, pero el párroco tradicional es una especie en extinción y, si continúa la tendencia actual, probablemente será una rareza en unos treinta años.

Los Artículos de la Religión no han sido revisados ni complementados, pero en todo caso han tenido un destino aún más extremo: han sido ignorados y dejados de lado. Es cierto que las declaraciones oficiales de la iglesia continúan haciendo alusión a ellos ocasionalmente, pero esto es más que nada una formalidad. Pocas personas —aun dentro del clero— los han leído alguna vez como es debido, y casi ninguna persona activa en la vida de la iglesia hoy en día los ha estudiado a fondo. Los historiadores les prestan atención, como debe ser, pero otros tienden a descartarlos por considerarlos como reliquias anticuadas, o declaraciones inadecuadas de las creencias de la iglesia. El hecho de que sean menos completos que la Confesión de Fe de Westminster (que originalmente pretendía ser una revisión de los Artículos) se utiliza para sostener que la Iglesia de Inglaterra no es una iglesia confesional y que su doctrina debe buscarse en otras fuentes –¡particularmente en el Libro de Oración Común! Existe escasa comprensión, incluso entre aquellos que apoyan la conservación de los Artículos, de lo que ellos son o de por

qué son importantes para la iglesia. La intención de este libro es demostrar que, a pesar de su aparente deficiencia, los Artículos son de hecho la confesión de fe de la iglesia y que siguen siendo indispensables para su misión e identidad en el mundo. Es posible sostener que deberían complementarse con más definiciones doctrinales y lamentar que en realidad se hayan dejado de usar a comienzos del siglo XVII, mayormente por razones políticas, pero eso no significa que los anglicanos modernos puedan simplemente ignorarlos. Lo que dicen los Artículos sigue siendo crucial para nosotros, y en la actual crisis de identidad que enfrentamos como Comunión a nivel mundial, los Treinta y Nueve Artículos de la Religión nos dan una idea clara del marco dentro del cual estamos llamados a trabajar.

## LOS ARTÍCULOS COMO DECLARACIONES DE DOCTRINA

La forma y función de los Treinta y Nueve Artículos refleja una larga tradición de actividad intelectual que puede remontarse a las escuelas de derecho de la antigua Roma. En un mundo donde la memoria tenía que ser almacenada en la cabeza y no en un computador, extensas cantidades de información tenían que ser comprimidas en un formato que pudiera ser absorbido por la persona inteligente promedio. Las leyes romanas a menudo eran largas y complejas en sus detalles, así que los abogados tenían que aprender lo que contenían en términos generales y saber dónde buscar los detalles si los necesitaban. Como resultado, las leyes eran sintetizadas en párrafos cortos, conocidos como *regulae* (o cánones en griego) que se aprendían de memoria. La iglesia primitiva adoptó esta práctica con respecto a la Biblia, que también era demasiado larga para ser memorizada completa. Desarrolló lo que se llamó "la regla de fe", una serie de puntos doctrinales básicos que viene en versiones distintas (pero mutuamente compatibles), de las cuales surgieron los credos tal como los conocemos en la actualidad. Aparte de éstos, había un sinnúmero de principios promulgados por diferentes concilios eclesiásticos que cubrían asuntos de doctrina y disciplina. La mayoría de estos principios se creaba porque había surgido alguna controversia que intentaban resolver aplicando algún principio bíblico a la situación concreta en particular. A medida que pasó el tiempo, se hicieron colecciones de principios y se descubrió, como era de esperar, que distintas iglesias habían llegado a distintas conclusiones en momentos distintos y en circunstancias distintas. Resolver toda esta situación se convirtió en un asunto urgente en el siglo XII, cuando el papado trataba de unir a Europa Occidental bajo su autoridad, y fue en ese entonces que puede decirse que comenzó la teología sistemática como la entendemos ahora.

Las dos personas más importantes en este proceso fueron un abogado y monje italiano llamado Graciano (flor. aprox. 1140), y Pedro Lombardo (1090-1160), otro italiano que emigró a París y murió allí en calidad de obispo. Graciano escribió lo que él llamó una "concordancia de principios discordantes" pero que nosotros ahora conocemos como el *Decretum*. Su obra pronto fue complementada con un gran número de decretos papales, los que más tarde fueron

agrupados y puestos en algún tipo de orden por distintos papas –Gregorio X (1234), Bonifacio VIII (1298), Clemente V (1313) y, el más importante de ellos, Juan XXII (1325). Este patrón continuó hasta alrededor del año 1500, cuando las colecciones alcanzaron su forma clásica en lo que llegó a llamarse el *Corpus Iuris Canonici* (Cuerpo del Derecho Canónico).

El trabajo de Pedro Lombardo apareció en cuatro volúmenes y se conoció como las Sentencias, con el uso de la palabra en su sentido legal de "decisión" o "definición" (como en "dictar sentencia" contra alguien). Al igual que Graciano, Pedro Lombardo reunió tantas fuentes antiguas como pudo encontrar y las organizó en un patrón lógico para crear realmente la primera teología sistemática. Su espléndida síntesis, que recientemente acaba de traducirse al inglés, siguió siendo el manual teológico de uso común hasta el siglo XVI, cuando otras obras, en especial la famosa *Institución de la Religión Cristiana* de Juan Calvino, finalmente la reemplazaron. Por supuesto, la teología no permaneció estática en el intervalo, y hombres como Tomás de Aquino (1226-1274) crearon teologías sistemáticas más extensas y detalladas que aún hoy se suelen leer, pero las Sentencias nunca se perdieron de vista y la mayoría de los teólogos medievales, incluido Tomás de Aquino, ganó experiencia escribiendo comentarios sobre ellas.

Con el impulso de las universidades medievales, se volvió obligación presentar nuevas ideas y crear polémica de una forma igualmente abreviada. Los debates frecuentemente se iniciaban haciendo preguntas que llevaran en alguna dirección (p. ej.: "¿Tenía Adán ombligo?") o publicando tesis cortas con la intención de provocar mayor discusión, y terminaban con artículos igualmente breves que resumían los puntos principales de acuerdo entre las partes involucradas. Dichos artículos de consenso también se utilizaron en documentos legales, extendiéndose en el tiempo desde el *Articuli Cleri* de 1316, que delineaba la esfera de jurisdicción asignada a las cortes eclesiásticas de Inglaterra, hasta los Artículos de la Confederación, creados después de la revolución estadounidense como preludio a la unión de los estados que emergieron de ella.

Este fue el mundo en el cual nacieron Martín Lutero (1483-1546), Thomas Cranmer (1489-1556) y Juan Calvino (1506-1564). Ellos también creían que los complejos argumentos teológicos podían y debían condensarse en breves declaraciones que pudieran ser memorizadas y expuestas en profundidad, más bien de la manera en que un profesor dictaría ahora una clase a partir de sus apuntes. Dicho de otro modo, se supone que sus tesis o artículos deben ser entendidos como la punta de un iceberg intelectual, con un esbozo claro de lo que hay oculto bajo la superficie. Desde la distancia de casi cinco siglos, es fácil mirarlos y concluir que tienen poco que decir, pero aquellos que lo hagan es muy posible que descubran lo que los desafortunados marineros del Titanic descubrieron y que les causó la muerte: hay más en ellas de lo que el ojo puede ver, e ignorar sus profundidades ocultas es exponerse a naufragar.

La Reforma comenzó con noventa y cinco tesis relativamente breves que Martín Lutero hizo circular en 1517, en las cuales cuestionó las pretensiones del Papa de una autoridad que no podía ostentar legítimamente. Pronto siguió el debate sobre éste y otros asuntos relacionados y en poco

tiempo hubo un torrente de literatura que salía de las imprentas, incluida la Defensa de los Siete Sacramentos, una refutación de las ideas de Lutero escrita por nada menos que el rey Enrique VIII de Inglaterra. El Papa de mala gana premió al rey por sus esfuerzos con el título de "Defensor de la Fe", el cual sus sucesores tienen hasta hoy en día, ¡aunque el contenido de esa fe ya no es lo que pretendía ser originalmente!

Durante los primeros años de la Reforma, hubo tantas voces que quisieron hacerse escuchar que nadie supo con certeza lo que creían Lutero y sus verdaderos seguidores. En respuesta a una solicitud de aclaración hecha por el Emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos V (1519-1556), los luteranos elaboraron una declaración de sus creencias y la presentaron a la dieta imperial (parlamento) en Augsburgo en 1530. Esta fue la famosa *Confessio Augustana*, o Confesión de Augsburgo, la que sigue siendo un documento básico del luteranismo hasta la actualidad. Aquellos que la firmaron protestaban (es decir, declaraban) su fe y por lo tanto llegaron a ser conocidos como "protestantes". Cuando la Iglesia de Inglaterra rompió con el papado en 1534 y Enrique VIII buscó una alianza con los germanos, resultó natural para estos últimos preguntar si los ingleses estaban preparados para aceptar la fe "protestante" –es decir, si estaban dispuestos a firmar la Confesión de Augsburgo.

Para nosotros, esta puede parecer una pregunta sencilla, pero era política y teológicamente compleja. Enrique VIII no se había separado de Roma simplemente para someterse a una autoridad contraria conformada por un grupo de teólogos germanos. Tampoco estaba convencido de la veracidad de la Confesión de Augsburgo, al menos no en todos los aspectos. En su opinión, oponerse al Papa no significaba necesariamente apoyar a Lutero, y Lutero estaba muy consciente de las deficiencias teológicas de Enrique VIII. Los dos hombres eran aliados estratégicos unidos por un enemigo común y aquellos que lucharon por crear un vínculo duradero entre la Iglesia de Inglaterra y las iglesias luteranas de Alemania tuvieron que tener en cuenta este hecho.

A fines de 1535, un pequeño grupo de teólogos ingleses se dirigió a Wittenberg, donde dialogó con Philipp Melanchthon y otros luteranos y, a la larga, se pusieron de acuerdo en una serie de artículos de la fe. Estos artículos reflejaban la Confesión de Augsburgo en lo esencial, pero eran lo bastante distintas en la forma como para parecer una nueva declaración de fe. No se sabe qué sucedió con estos Artículos de Wittenberg. A excepción de algunos pocos extractos, se perdieron de vista casi inmediatamente y fueron recién redescubiertos en 1904. Sin embargo, fueron encontrados en Alemania y no se sabe si una copia de ellos llegó a Inglaterra. Pero poco después de que los teólogos ingleses regresaran a casa, la Iglesia de Inglaterra adoptó los llamados Diez Artículos, que tienen alguna semejanza con la Confesión de Augsburgo y con los Artículos de Wittenberg, aunque principalmente en lo referente a que dividen su contenido en una sección de doctrina (los primeros cinco artículos) y una que trata con asuntos de ritual y devoción (los últimos cinco artículos). Pareciera que se hubiesen dado cuenta de que no lograrían persuadir a la Iglesia o al Rey de aceptar algo más radical, y entonces discretamente dejaron de lado los Artículos de Wittenberg. Lo único que quedó fue la forma; la primera declaración

doctrinal hecha por la Iglesia de Inglaterra independiente apareció como una serie de artículos, un patrón que estableció la norma para el futuro.

## El origen de los Treinta y Nueve Artículos

A la adopción de los Diez Artículos en 1536 pronto le siguió un extenso comentario teológico, puesto bajo la autoridad de los obispos y, en consecuencia, lo conocemos como el "Libro de los Obispos" (1537). Era claramente protestante en tono, y sabemos que el Arzobispo Cranmer procedió a preparar una serie adicional de trece artículos que se inspiraron muy de cerca en la Confesión de Augsburgo, junto con al menos otras tres que sobrevivieron entre sus papeles pero cuya situación exacta no está clara. Si todo hubiese resultado sin problemas, es posible que la Iglesia de Inglaterra hubiese adoptado algo muy similar a la Confesión de Augsburgo, pero antes de que eso pudiera suceder, Enrique VIII cambió de idea. Su reforma iba demasiado rápido hacia lo radical, y decidió detener el proceso haciendo que el parlamento promulgara seis artículos ultraconservadores que reafirmaron asuntos como el celibato obligatorio del clero y la doctrina de la transustanciación (1539). Cuatro años después, elaboró una versión corregida del Libro de los Obispos (el que ahora conocemos como el"Libro del Rey") que brindó una presentación mucho más tradicional de la doctrina cristiana, aunque no fue una mera restauración de la antigua religión a como había sido antes de 1536.

Así permanecieron las cosas hasta que Enrique murió en 1547 y dejó en el trono a su hijo de nueve años, Eduardo VI (1547-1553). El Arzobispo Cranmer pertenecía al consejo regente y fue puesto a cargo de los asuntos de la iglesia, lo que le permitió introducir cambios más trascendentales que los que habían sido posibles anteriormente. Su primer acto público fue publicar un libro de sermones u homilías que estaban diseñadas para enseñarle a la gente común las verdades básicas de la fe cristiana. Estas homilías eran una combinación de teología y consejo pastoral práctico, y estaban escritas por varias personas distintas, incluyendo al menos a dos hombres (Edmund Bonner y John Harpsfield) que no simpatizaban con la Reforma. Sin embargo, las homilías demostraron el hecho de que la doctrina tenía que ser el punto de partida para el discipulado cristiano. A menos que sepamos lo que creemos y por qué lo creemos, no lo pondremos en práctica con la coherencia y convicción requerida de los verdaderos cristianos. Las homilías estaban diseñadas para hacer entender eso a la gente, y para prepararlos para otros cambios que estaban por venir.

La siguiente etapa fue la redacción del Libro de Oración Común, el cual brindó a la iglesia una liturgia en inglés cuyo uso fue autorizado a partir del 9 de junio (Pentecostés) de 1549. Junto a este libro (aunque no era parte de él) estaba el Ordinal, que establecía la forma de ordenar a obispos, pastores y diáconos en la iglesia reformada. El impulso de reformar ahora cobró intensidad, y en tres años Cranmer logró revisar el Libro de Oración, elaborar una colección de artículos doctrinales y preparar una concienzuda disciplina de la iglesia que complementaría al

Ordinal y tocaría cada aspecto de la vida de la iglesia. Logró que el Parlamento aceptara su segundo Libro de Oración, el cual estuvo en uso hasta el 1 de noviembre de 1553, pero al parecer hubo dificultades tanto con los artículos de la religión como con el libro de disciplina. No se sabe qué sucedió exactamente, pero quedó claro que el Parlamento no aceptaría estos últimos cuando se reunió en marzo de 1553. No está claro si la asamblea del clero de la provincia del arzobispo de Canterbury –que se reunió a la vez con el Parlamento— ratificó los artículos de Cranmer o no. Al escribir muchos años después, Matthew Parker, arzobispo de Canterbury desde 1559 a 1575, insistió en que lo hicieron, y ya que estuvo presente en 1553, su testimonio se puede considerar como el de un testigo ocular. Sin embargo, no hay documentos que prueben que esto sucedió, y la opinión de los eruditos modernos tiende a poner en duda la declaración de Parker. De cualquier modo, los artículos recibieron la aprobación real el 19 de junio de 1553, sólo algunos días antes de que el rey muriera.

Cranmer originalmente escribió cuarenta y cinco artículos, los que fueron reducidos a cuarenta y dos mediante el simple recurso de combinar los artículos 26-29 de los sacramentos en uno. En el orden del material en su conjunto, se parece poco a la Confesión de Augsburgo y mucho más a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, o a la *Institución* de Calvino. Por supuesto, como simples artículos, son mucho más cortos que cualquier otro manual de teología, pero la variedad de asuntos que cubre (y su orden) demuestra que Cranmer estaba pensando en términos de una presentación sistemática de la doctrina cristiana. Los cuarenta y dos artículos no sólo eran declaraciones de una postura frente a los puntos en discusión, sino una exposición general de lo que él pensó que la iglesia tenía que creer. Prueba de ello es la inclusión de varios artículos sobre temas que no eran particularmente controversiales en esa época, sino que formaban parte integral de la confesión de fe general de la iglesia.

Es obvio que los artículos fueron escritos en una atmósfera que reflejaba hostilidad frente a la iglesia de Roma, pero la naturaleza de este ataque es más compleja de lo que la mayoría logra percibir. El papado había estado en conflicto con los gobernantes seculares por largo tiempo en temas de competencia jurisdiccional, y el hecho de que Cranmer generalmente se pusiera del lado del estado en tales asuntos no era necesariamente el resultado de la Reforma. Los estados católicos de Europa, especialmente Francia y España, hacían exactamente lo mismo, y el poder del Papa sobre ellos a menudo fue rechazado con tanta determinación como sucedió en Inglaterra. Por ejemplo, los papas querían convocar a un concilio de la iglesia para tratar con el Protestantismo, pero no se les permitió hacerlo hasta que el emperador Carlos V pudiera ser convencido de autorizarlo. Carlos V sólo cedió después de insistir que el concilio debía realizarse en su territorio –en Trento, al norte de Italia. El Concilio de Trento comenzó, como era de esperar, en 1545 y continuó de manera intermitente hasta 1563, el año en que los artículos de Cranmer obtuvieron su forma final. Esto no fue una coincidencia. Los artículos de la religión no se pueden comprender cabalmente sino desde la perspectiva de Trento, que estaba haciendo sus propias definiciones de la fe católica. Sería errado decir que Cranmer y sus sucesores reaccionaron frente al Concilio de Trento y lo contradijeron siempre, aunque es verdad que el

Concilio de Trento tendió a producir definiciones teológicas diseñadas deliberadamente para alejarse todo lo posible del Protestantismo. Las iglesias protestantes, por consiguiente, se vieron forzadas a enfrentar este desafío y a brindar una alternativa convincente, y los efectos de esto se pueden discernir claramente en varios de los artículos que quedaron.

Es difícil decir si los cuarenta y dos artículos establecieron deliberadamente y hasta qué medida una postura "anglicana" en relación a otras iglesias aparte de la romana. Cranmer estaba consciente de las iglesias ortodoxas de oriente, pero en los puntos en que no estaban de acuerdo con Roma, prefirió tomar partido por esta última, porque aquellas diferencias habían surgido durante el tiempo en que la Iglesia de Inglaterra aún formaba parte de la comunión con el Papa. La principal excepción a esto fue la doctrina del papado mismo, donde Cranmer obviamente estaba más cercano a la posición de oriente, aunque esta fue una circunstancia fortuita más que el resultado de una política deliberadamente favorable a los ortodoxos por parte de Cranmer. En cuanto a los protestantes de Europa, Cranmer trató de abrirse un camino intermedio (la famosa *vía media*) entre dos fracciones contrarias, al buscar fórmulas que fueran aceptables para tantos grupos distintos de protestantes como fuese posible. Con la única tendencia del protestantismo europeo que no tuvo afinidad fue el Anabaptismo, al que condenó abiertamente, aunque es interesante notar que se quitaron muchas de sus alusiones a los anabaptistas de los artículos cuando fueron revisados más tarde.

Cranmer escribió sus artículos en latín, el idioma teológico de su época, y la traducción al inglés era sólo una aproximación y no tenía autoridad formal en sí misma. Es importante entender esto, porque la terminología del latín se integró posteriormente al inglés y puede parecernos más natural hoy en día que la traducción de Cranmer. Por ejemplo, en el primer artículo leemos que hay un Dios "sin pasiones", lo que es un tanto ambiguo (al menos para el lector contemporáneo), pero la palabra en latín es *impassibilis*, o "impasible", lo que aclara inmediatamente el significado, ¡al menos para el teólogo! Por consiguiente, los estudiantes contemporáneos cuyo latín es precario o inexistente deben tener especial cuidado de no interpretar significados en la versión en inglés de los artículos que el texto original en latín no sustenta. Por otro lado, el inglés obviamente era la lengua materna de aquellos que escribieron los artículos, y por lo tanto no es irracional pensar que la traducción puede aclarar el verdadero significado del latín cuando este último es ambiguo o confuso.

## La Revisión de los Artículos

La muerte de Eduardo VI el 6 de julio de 1553 y la ascensión de su hermana María I (1553-1558) fue un desastre para la causa protestante. Cranmer fue pronto encarcelado y a la larga ejecutado, al igual que una serie de otros reformadores líderes. El segundo Libro de Oración quedó oficialmente en desuso el 20 de diciembre de 1553, aunque sin duda había desaparecido un poco antes de eso, y los cuarenta y dos artículos fracasaron. María I hizo lo que pudo por

retroceder a 1534, y si hubiese vivido, o hubiese engendrado un heredero fiable, habría tenido éxito. Sin embargo, resultó que falleció antes de que cualquier reacción real pudiera establecerse y su persecución de los líderes protestantes hizo que la causa de éstos ganara el apoyo de la población en general. Esto permitió que su sucesora, Isabel I (1558-1603) restableciera la posición que había existido a la muerte de Eduardo VI, aunque aprovechó la oportunidad para hacer algunos cambios en el transcurso. En particular, el Libro de Oración de 1552 fue levemente modificado para hacerlo más aceptable para los tradicionalistas, y los cuarenta y dos artículos recibieron una revisión más exhaustiva.

La revisión de los artículos se confió principalmente a Matthew Parker, el Arzobispo de Canterbury, y a John Jewel, obispo de Salisbury, ambos simpatizantes del protestantismo. Muchos de los cambios que hicieron fueron superficiales y de poca o ninguna importancia doctrinal. Esto es particularmente cierto en aquellos casos donde sólo se cambió la traducción al inglés, y donde las modificaciones al latín no fueron suficientes para forzar algún cambio en el inglés. En varios casos, el texto se redactó de otra forma o se reordenó para hacerlo más fluido, pero no hubo ningún cambio substancial en el significado. Los cambios más importantes fueron aquellos que tuvieron que ver con la eliminación del texto de Cranmer y su reemplazo por algo distinto. Así ocurrió, por ejemplo, con el artículo 7, que tiene que ver con el Antiguo Testamento, donde la versión revisada es completamente distinta del original, aun cuando trata del mismo tema. También en esta categoría están los artículos que se añadieron, como el artículo 5 sobre el Espíritu Santo, o los que simplemente se eliminaron, como los artículos 39-42 que trataban de escatología, un tema siempre controversial que los teólogos de la Iglesia de Inglaterra evidentemente decidieron que era mejor no mencionar en absoluto.

Los artículos revisados, que ahora solo sumaban treinta y nueve, fueron presentados en la asamblea de Canterbury el 29 de enero de 1563 (1562 según el antiguo calendario todavía en uso en ese entonces) y firmado por sus miembros el 5 de febrero. Pero cuando se le pidió a la Reina que los ratificara, ella borró el artículo 29, probablemente porque pensó que podría ofender a los luteranos. Fue sólo en 1571, después de que el Papa la había excomulgado, que Isabel I permitió que se reabriera el tema de los artículos, y se aprovechó la oportunidad para hacerles varias correcciones más. Entre otros cambios, se restableció el artículo 29 y se volvió a incluir el texto de Cranmer del artículo 7 junto a la versión de 1563 (y no en reemplazo de ésta). De esta manera, los Treinta y Nueve Artículos fueron aprobados por la asamblea de Canterbury el 4 de mayo de 1571, después de lo cual se mantuvieron intactos. Se esperaba que el clero aceptara sujetarse a ellos en la ceremonia de ordenación y al aceptar beneficios eclesiásticos, un requerimiento que se formalizó en el canon 36 de 1604. Ese requerimiento permaneció vigente hasta fines del siglo XIX, después de lo cual fue progresivamente perdiendo fuerza, de modo que en la actualidad para el clero sólo es necesario ratificar de manera general su consentimiento con las tradiciones históricas del anglicanismo, cuyo texto representativo son los Artículos. Como resultado, aún es posible sostener que los Artículos son parte integral de la identidad anglicana,

pero es difícil, si no imposible, enjuiciar por herejía a cualquiera que no esté de acuerdo con ellos.

Por supuesto, la discusión teológica no cesó en 1571, y en ese entonces nadie pensó que los Artículos no se pudieran cambiar. Cuando surgió la polémica sobre la predestinación en la década de 1590, el arzobispo John Whitgift escribió nueve artículos sobre el tema, los que fueron firmados por él y por varios obispos el 20 de noviembre de 1595, pero estos Artículos –denominados los Artículos Lambeth— fueron rechazados por la Reina por razones que no han sido aclaradas. Probablemente objetó la idea de que sus obispos pudieran actuar sin su consentimiento previo, pero también puede haber sentido que hacer una declaración en un tema tan controversial podría estropear el establecimiento de la iglesia alcanzado con tanto esfuerzo.

La siguiente oportunidad de hacer cambios surgió en 1615, cuando la Iglesia de Irlanda decidió adoptar sus propios artículos de la religión. La iglesia irlandesa había aceptado los artículos ingleses, en cierta medida por no haber especificado lo contrario, pero hacia principios del siglo XVII algunos teólogos irlandeses consideraron que se necesitaba una revisión más concienzuda. Tomaron los Treinta y Nueve Artículos como estaban (aunque con marcada omisión de los números 34-36 y 39), agregaron los Artículos de Lambeth y completaron el resto con temas que los artículos ingleses no habían tocado o que se habían eliminado en la revisión de 1563. El resultado fue un texto de 104 artículos que se convirtió en la declaración de doctrina oficial de la Iglesia de Irlanda, la que muchos esperaban que también fuese adoptada en Inglaterra. La innovación más importante de los artículos irlandeses fue su cambio de método teológico. Mientras que los ingleses seguían la tradición medieval de comenzar con Dios Trino, los irlandeses adoptaron el patrón que se usó por primera vez en la Segunda Confesión Helvética de 1566, mediante el cual la doctrina de las Escrituras cobraba el lugar de honor y era seguida por la doctrina de Dios. La razón de esto fue que nuestro conocimiento de Dios deriva de las Escrituras, aun cuando en un sentido estricto, Dios existe con independencia de la Biblia, la cual él nos ha dado.

La historia posterior de los Artículos estuvo determinada por el reinado y las políticas de Carlos I (1625-1649). Carlos I quería restaurar la iglesia a lo que él consideraba su antigua gloria y para ello hizo lo posible por retroceder al menos a 1559, y tal vez antes. En diciembre de 1628, emitió una curiosa proclama que prohibía la discusión de temas teológicos como la predestinación, que se había convertido en tema de amarga polémica dentro de la iglesia, e impuso los Treinta y Nueve Artículos como algo definitivo. Algunos años después, trató de extender esta política a Irlanda; pero, aunque logró que los irlandeses aceptaran los Treinta y Nueve artículos en lugar de los de ellos, no pudo convencerlos de anularlos y continuaron en uso al menos hasta el estallido de la guerra civil de 1641. Sólo se retiraron definitivamente cuando se restableció la monarquía, pero incluso entonces sería más preciso decir que estaban en desuso y no efectivamente anulados.

La sublevación del parlamento en contra del rey tuvo profundas causas religiosas; y, por lo tanto, no sorprende que en 1643 se convocara a un grupo de teólogos a reunirse en Westminster, a fin de negociar una confesión de fe común para las iglesias de Inglaterra, Escocia e Irlanda. El punto de partida acordado fueron los Treinta y Nueve Artículos, pero pronto se hizo evidente que se necesitaría complementarlos de manera considerable, como ya lo había demostrado la experiencia irlandesa de 1615. La resultante Confesión de Fe de Westminster, la que, al igual que los artículos irlandeses, comienza con la doctrina de las Escrituras en lugar de con la doctrina de Dios, se terminó en 1646 y fue aplicada por el parlamento a las iglesias de los tres reinos, sólo para ser revocada en el restablecimiento de la monarquía en 1660. El aumento de la agitación condujo a que los escoceses rechazaran la forma de gobierno episcopal en 1690. En ese momento, los escoceses adoptaron la Confesión de Westminster como su norma doctrinal. Sin embargo, en Irlanda e Inglaterra, los Treinta y Nueve Artículos siguieron vigentes, y la curiosa proclama de Carlos I se adjuntó a ellos como un recordatorio (y una advertencia) para cualquiera que quisiera reabrir la cuestión de su pertinencia.

En el siglo XVIII, John Wesley redujo el número de artículos a veinticinco, omitiendo aquellos que no le gustaban (como el artículo 17 sobre la predestinación) o que le parecían poco importantes, y muchos de sus seguidores metodistas estuvieron de acuerdo, aunque eso significara abandonar la Iglesia de Inglaterra. Después de la revolución estadounidense, el remanente de la iglesia anglicana en ese país se reagrupó y adoptó una versión levemente reducida de los artículos. En ella se omitían aquellos artículos con referencias políticas y se arreglaron otros, en particular el de los credos, donde se eliminó la alusión al Credo de San Atanasio (1801). Desde aquella época, otras iglesias anglicanas emergentes han aceptado o rechazado los artículos como un todo. Nadie ha intentado modificarlos y el texto de 1571 sigue vigente como la norma, en tanto resulte aplicable a las circunstancias.

A quienes deseen estudiar la historia de los Artículos con mayor detalle, les referimos a los libros mencionados en la bibliografía sobre este tema. La intención de este libro es tomarlos como están e interpretar qué significan para nosotros hoy. Las circunstancias históricas no se pueden evitar por completo y se mencionarán cuando resulte necesario, pero aquí el énfasis principal es teológico. ¿Qué dicen los artículos sobre lo que creemos y cómo deberíamos entenderlos y aplicarlos hoy en día? ¡Continúa leyendo!

## La estructura de los Artículos

¿Poseen los artículos una estructura clara en la forma en que se presentan? Esta es una pregunta difícil de contestar, y los artículos no nos dan ninguna pista sobre de qué manera pueden subdividirse (o si es posible hacerlo) de acuerdo al tema. Varios comentaristas han tratado de construir una base lógica para ellos y existen ciertos aspectos que apuntan en una dirección en particular. Por ejemplo, es claro que los primeros artículos tratan de la doctrina de Dios, y que los

sacramentos también se agrupan más adelante. No queda muy claro si esto es suficiente para crear un patrón general; pero, para nuestros propósitos, la siguiente subdivisión parece ser la más apropiada.

## 1. Las doctrinas universales

Se abordan en los artículos 1-8, que tratan sobre el Dios Trino (1-5), las Sagradas Escrituras (6-7) y los credos antiguos (8). El orden resulta correcto por cuanto Dios inspiró la Biblia y los credos resumen su enseñanza y, en general, los contenidos de estos artículos se pueden considerar como transversales a todo el cristianismo. Las únicas excepciones son la lista de libros canónicos en el artículo 6 y la inclusión del Credo de San Atanasio en el artículo 8, pero esto es de menor importancia. En el primer caso, el canon dado es el de Jerónimo, que tuvo una fuerte pretención de universalidad, aun cuando fue rechazado en el concilio de Trento. En el segundo caso, el Credo de San Atanasio nunca fue aceptado en las iglesias de oriente, pero aunque esto podría ser un problema para el diálogo ecuménico contemporáneo, no fue así en el siglo XVI, cuando la mayoría de las personas creía que se había originado en el oriente con Atanasio y no habría entendido las objeciones que en la actualidad se plantean sobre su autoría.

## 2. Las doctrinas protestantes

Esto incluye los artículos 9-34 y conforma el grueso de los Artículos, considerados como un todo. Esto no debe sorprender, dado el hecho de que Thomas Cranmer y los correctores posteriores estaban interesados principalmente en comentar la enseñanza de la Iglesia de Inglaterra a la luz de la Reforma, y en trazar un rumbo que la mantendría firmemente unida a los luteranos y a los reformados, aun cuanto estuvieran enemistados. La principal ofensiva de estos artículos se dirige contra Roma, la que era percibida como el principal oponente del punto de vista protestante ortodoxo, pero también existía hostilidad hacia el radical tipo de reforma usualmente asociada a los anabaptistas. Sin embargo, cabe destacar que en el transcurso de las revisiones, la hostilidad hacia Roma se mantuvo en pie, mientras que las alusiones contrarias al anabaptismo se modificaron y a menudo se eliminaron por completo.

Dentro de esta sección, están las siguientes siete divisiones:

a. La necesidad de salvación (9-10)
a. Justificación por fe y el lugar de las buenas obras (11-14)
a. La vida cristiana (15-18)
a. La iglesia (19-22)
a. El ministerio (23-24)
a. Los sacramentos (25-31)
a. La disciplina eclesiástica (32-34)

Cada una de estas subdivisiones sigue de manera lógica a la anterior. Comenzamos con el pecado y la caída de la humanidad, que es el punto de partida inevitable, debido a que si no hubiese sucedido, el mensaje cristiano habría sido innecesario. Desde ahí nos movemos a la manera en que se restablecerán las cosas, que es mediante la fe y no por obras, sin importar lo buenas e incluso necesarias que puedan ser en el contexto adecuado. Después de eso, miramos la vida cristiana como la imitación de Cristo, el único sin pecado. Nuestra relación con él se establece al advertir que aún somos pecadores, pero que hemos sido llamados y escogidos por Dios para un propósito en particular, el cual sólo puede ser cumplido en Cristo, nuestro único Señor y Salvador.

A continuación seguimos con la iglesia, la cual es el conjunto de todos los que creen en Cristo y que existe de forma invisible (perfecta) y visible (imperfecta). La iglesia invisible no nos concierne porque está directamente en las manos de Dios. Al mismo tiempo, Dios nos encargó el gobierno de la iglesia visible y debemos dirigirla de manera que impulse su propósito divino e invisible. La autoridad de la iglesia visible queda claramente definida, y se niega la pretensión de que puede extenderse a las almas después de la muerte. Desde ahí lógicamente continuamos al ministerio y la forma en que se le llama a funcionar en la iglesia. Después de eso vienen los sacramentos, en general y en particular, y se señalan varios abusos para ser tratados de manera especial. Finalmente, hay tres artículos que tratan asuntos de la disciplina eclesiástica –el matrimonio del clero, la excomunión y la(s) tradición(es). Ninguno de éstos tiene el estatus de doctrina oficial, pero cada uno afecta la forma en que la iglesia vive en el mundo y, por lo tanto, se tratan juntos.

## 3. Las doctrinas anglicanas

Estas se encuentran en los artículos 35-37 y tienen que ver principalmente con asuntos específicos de la Iglesia de Inglaterra o del orden civil. Incluidas aquí están las *Homilías*, publicadas para instrucción del pueblo pero circunscritas a la Iglesia de Inglaterra; el triple orden del ministerio, que nuevamente se ve como algo practicado en la Iglesia de Inglaterra pero no necesariamente de aplicación universal; y finalmente la relación entre la iglesia y el Estado. Los últimos dos artículos (38-39) no son específicamente “anglicanos” ni “protestantes”, pero ya que tienen que ver con asuntos del gobierno civil, lógicamente están adjuntos al artículo sobre las relaciones entre el Estado y la iglesia.

Vistos de esta forma, los Treinta y Nueve Artículos tiene una simetría lógica y armoniosa que comienza con lo que es universal y continúa de forma progresiva a lo que es más particular, primero al mundo protestante en general y luego a las circunstancias específicas de la Iglesia de Inglaterra. El paso del tiempo ha cambiado algunas de las provisiones particulares que los artículos contienen, pero la estructura básica es sólida y demuestra que, al momento de su

creación, los Artículos de la Religión constituyeron la declaración concisa de fe más sistemática y completa que la Reforma había elaborado hasta entonces.

## *COMENTARIO SOBRE EL FORMATO DE ESTE LIBRO*

Cada artículo se aborda de manera individual, con algunas preguntas para discusión en grupo, y sugerencias de lectura adicional adjuntas al final. La intención de las listas de libros no es que sean una guía definitiva sobre el tema, sino sólo una introducción para aquellos que quieran seguir investigando por sí solos. Algunos de estos libros constituyen importantes contribuciones al tema, pero sus autores no comparten la misma fe evangélica que los miembros del Latimer Trust, institución que no necesariamente respalda cada punto de vista expresado en ellos.

# Bibliografía

## Los treinta y nueve artículos

Se han escrito comentarios sobre los artículos desde fines del siglo XVI, pero pocos de ellos están disponibles hoy en día. El clásico es el de Thomas Rogers (f. 1616), que se publicó por primera vez como *The English Creed* [El Credo inglés] (1585). Posteriormente Rogers lo corrigió de manera considerable y lo volvió a publicar como *The Faith, Doctrine and Religion Professed and Protected in the Realm of England* [La Fe, Doctrina y Religión profesada y protegida en el Reino de Inglaterra] (1607). Esta edición fue publicada nuevamente en 1854 por Parker Society, bajo el título *The Catholic Doctrine of the Church of England* [La doctrina católica de la Iglesia de Inglaterra]. Los comentarios más importantes en uso hoy en día son:


Edward John Bicknell. *A theological introduction to the thirty-nine articles of the Church of England*. London: Longmans, Green and Co., 1919. Reimpr. 1955

Edward Harold Browne. *An exposition of the thirty-nine articles: historical and doctrinal*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1874. Repr., Philadelphia, Pa.: Classical Anglican Press, 1998.

William Henry Griffith Thomas. *The principles of theology: an introduction to the thirty-nine articles*. London: Longmans, Green and Co., 1930. Repr., London: Vine Books, 1978 and Grand Rapids: Baker, 1979.


También de interés, aunque no son comentarios propiamente tales, son:


G. R. Bridge, editor. *The Thirty-nine Articles*. Charlottetown, PEI: St Peter Publications, 1989.

P. E. Hughes. *The theology of the English reformers*. London: Hodder and Stoughton, 1965.

O'Donovan. Oliver. *On the thirty-nine articles: a conversation with Tudor Christianity*. Exeter: Paternoster, 1986.

J. I. Packer. and R. T. Beckwith. *The thirty-nine articles. Their place and use today*. Oxford: Latimer House, 1984. Repr., Vancouver, BC: Regent College Publishing, 2007.

W. G. C. Proctor. The teaching of the Church of England following the thirtynine articles. Worthing: Churchman, 1987.

*Subscription and assent to the 39 articles. Report of the Archbishops' Commission on Christian Doctrine*. London: SPCK, r968.

Ha habido pocos análisis minuciosos sobre los Artículos por parte de autores no anglicanos, pero uno de los más interesantes y destacados, para aquellos que puedan leer griego, es el detallado comentario del Profesor K. Skouteris.

Profesor K. Skouteris. Τα 39 άρθρα της Αγγλικής Εκκλησίας υπό το πρίσμα της παράδοσης θρήσκευμα Ορθόδοξη - (*Los 39 artículos de la Iglesia de Inglaterra a la luz de la tradición del credo ortodoxo*). Athens: G. K. Parisianos, 1982.

## Otros recursos anglicanos

Con el auspicio de la Parker Society, los escritos de los reformadores ingleses se recopilaron, editaron y publicaron a mediados del siglo XIX. Muchos de ellos aún pueden comprarse usados, y la mayoría de las buenas bibliotecas cuenta con una colección de ellos.

G. L. Bray. *The Anglican canons 1529-1947*. Woodbridge: Boydell and Brewer, 1998.

G. L. Bray. *Documents of the English reformation*. Cambridge: James Clarke, 1994. Reimpr. con correcciones, 2004.

G. L. Bray. *Tudor church reform*. Woodbridge: Boydell and Brewer, 2000.

*The homilies appointed to be read in churches*. Edited by John Griffiths (1859). Rev. by Ian Robinson. Bishopstone: Brynmill and Philadelphia: Preservation Press, 2006.

## Recursos no anglicanos

Juan Calvino. *Institución de la Religión Cristiana*. Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

*Decrees of the ecumenical councils*. Editado y traducido por N. Tanner. London: Sheed and Ward, 1990.

Martín Lutero. *Works*. Traducción al inglés. 55 vols. St Louis, Mo.: Concordia, 1955-1986.

Wilhelm Maurer. A historical commentary on the Augsburg Confession. Philadelphia: Fortress, 1986.

Pedro Lombardo. *Sentences*. Traducido por G. Silano. 4 vols. Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 2°°7-10.

J. M Reu. *The Augsburg Confession: a collection of sources with a historical introduction*. St Louis, Mo.: Concordia, 2005.

## Obras generales

J. Davies. *The Caroline captivity of the church. Charles I and the remoulding of Anglicanism*. Oxford: AUP, 1992.

A. G. Dickens. *The English reformation*. 2a ed. London: Batsford, 1989.

F. Heal, *Reformation in Britain and Ireland*. Oxford: OUP, 2003

D.MacCulloch. *Thomas Cranmer*. New Haven and London: Yale, 1996.

D. MacCulloch. *Tudor church militant. Edward Vl and the Protestant reformation*. London: Penguin, 1999.

S. Neill, *Anglicanism*. 4a ed. Oxford: Mowbray, 1977

C. Podmore. *Aspects of Anglican identity*. London: Church House Publishing, 2005

J. L. Quantin. The Church of England and Christian antiquity: the construction of a confessional identity in the seventeenth century. Oxford: OUP, 2009.

# LOS ARTÍCULOS

# 1. De la fe en la Santísima Trinidad

*Hay un solo Dios vivo y verdadero, eterno,*
*sin cuerpo, partes o pasiones;*
*de infinito poder, sabiduría y bondad;*
*el creador y conservador de todas las cosas tanto visibles como invisibles.*
*Y en la unidad de esta naturaleza Divina hay tres personas*
*de una misma substancia, poder y eternidad:*
*el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.*

Este artículo (ordenado aquí en frases para resaltar su estructura subyacente) fue tomado casi palabra por palabra del primer artículo de la Confesión de Augsburgo. La única diferencia significativa es la incorporación de la palabra "pasiones", que es algo confusa. Los luteranos estaban de acuerdo con que Dios no está sujeto a pasiones, y por lo tanto, que esta expresión aparezca aquí no puede interpretarse como una adición particularmente "anglicana". Es probable que se deba más que nada al deseo de expresar cosas en triadas en un sentido retórico, lo que la Confesión de Augsburgo logró anexando "cuerpo" y "partes" a "eterno". Cranmer reordenó la oración y puso "eterno" con lo que iba antes en lugar de con lo que venía después, y por lo tanto necesitó un tercer elemento para completar los otros dos. El uso de "pasiones" fue una decisión lógica, y probablemente eso explica por qué aparece donde está.

Por lo demás, se debe decir que el artículo de la Confesión de Augsburgo es mucho más largo que éste, con un preámbulo que indica que toma su doctrina del Credo de Nicea y un párrafo adicional que denuncia a los herejes de la iglesia primitiva por nombre, incluidos incluso los musulmanes entre ellos. En contraste, el artículo anglicano omite cualquier alusión a los herejes de la antigüedad y tampoco dice nada sobre el Credo de Nicea, tal vez porque la única frase que indudablemente viene de ahí es la que describe a Dios como el hacedor "de todas las cosas visibles e invisibles". El texto en latín deja claro que cuando el inglés dice *maker* (hacedor), se debe entender como "creador"; la diferencia está en que Dios ha creado todo de la nada, no creó a partir de cosas preexistentes. El Credo también enfatiza que Dios ha creado cosas invisibles como ángeles y demonios, los que tienden a pasarse por alto en la mayoría de los

relatos de la creación, incluido el de Génesis 1. En el Credo de Nicea esta afirmación se hace sólo con referencia al Padre, y no a toda la Trinidad, así que Lutero estaba ampliando la afirmación del credo para incluir al Hijo y al Espíritu Santo en el término "creador". Esto está totalmente de acuerdo con la teología antigua, pero no se expresó así en el credo, lo que puede ser otra razón de por qué Cranmer omitió mencionar algo al respecto.

En cierto sentido, el lenguaje que se usa en este artículo evoca más al denominado Credo de San Atanasio (también conocido como el *Quicunque vult,* por las palabras con que comienza en latín), el cual usa el patrón de tres para describir tanto la unidad como la trinidad de Dios, que al Credo Niceno, pero en este caso los atributos elegidos para ser incluidos son diferentes. Es necesario decir que en la mayoría de las fórmulas de tres, el primer elemento es la clave y los otros deben entenderse en relación a él. Esto resulta cierto en la Trinidad, por ejemplo, porque el Padre no deriva de otras personas, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo se presentan como derivando de él de alguna manera: el Hijo por ser engendrado y el Espíritu Santo por proceder de él.

Al parecer Lutero pensó que la eternidad de Dios no era su característica más importante, y consideró que su incorporeidad e indivisibilidad se relacionaban de alguna manera a su eternidad. En el artículo anglicano se considera la eternidad como un concepto separado y se describe su ser divino como incorpóreo, indivisible e impasible, con estas dos últimas características como resultado de la primera. Esto tiene mucho sentido en términos puramente lógicos. Obviamente un cuerpo tiene partes que pueden separarse y, es de suponer, que también pueden sufrir daños de distinta forma, pero ninguna de estas cosas es cierta sobre Dios y, por lo tanto, al decir que no tiene cuerpo, es lógico agregar que tampoco tiene partes ni está sujeto a padecimientos ni daños.

En la actualidad, la idea de la impasibilidad divina ha sido criticada por aquellos que afirman que Dios debe ser capaz de "sentir nuestro dolor", de sufrir con nosotros. Según este punto de vista, si él es menos que eso, se vuelve un Dios frío y distante, y no sería el amante Salvador que se nos revela en las Escrituras. En esta suposición hay dos ideas equivocadas. En primer lugar, nunca existió la intención de que la"impasibilidad" convirtiera a Dios en alguien ajeno a las preocupaciones de la humanidad, sino que más bien se insiste en que su poder y soberanía de ninguna manera pueden ser disminuidas por el sufrimiento producido de manera externa a él. Está ahí para recordarnos que no existe obstáculo que pueda debilitarlo y que nos haga poner en duda su poder para salvarnos, y tampoco él puede desviarse de sus propósitos por reacciones impulsivas. La otra idea errada en este punto de vista es que asume que un Salvador debe compartir el sufrimiento de la persona que trata de salvar, lo que es falso. Un médico no tiene que tener la enfermedad de su paciente para curarlo, tampoco sería de mucha ayuda si alguien que intenta rescatar a una persona que ha caído a un hoyo saltara adentro para demostrar su solidaridad con la víctima. Dios en su amor por nosotros alivia nuestro sufrimiento, lo vence y

con el tiempo lo elimina. A él le importa nuestro sufrimiento sin tener que padecerlo en carne propia, lo cual lo convierte en nuestro Salvador y no sólo en un compañero de sufrimientos.

Desde luego, es verdad que el Hijo de Dios vino al mundo para sufrir y morir por nosotros. El sufrimiento y la muerte fueron experiencias que asumió voluntariamente, debido a su amor por nosotros y al deseo de restablecer nuestra relación con Dios. Fue precisamente porque no podía hacer esto sólo en su naturaleza divina que tomó la naturaleza humana con la que fue capaz de experimentar nuestro dolor y muerte. Como cristianos creemos que la persona divina del Hijo de Dios sufrió y murió en su naturaleza humana, y en ese sentido podemos decir que Dios sufrió y murió en la cruz. Queda claro que no fue su naturaleza divina la que sufrió a partir del hecho de que él comparte su divinidad con el Padre y el Espíritu Santo, ninguno de los cuales sufrió y murió por nuestros pecados, si bien ambos estuvieron presentes con el Hijo en su extraordinario sufrimiento y muerte. La doctrina de la impasibilidad no pretende opacar o disminuir la compasión de Dios por nosotros, sino defender su capacidad de obtener la victoria a partir del sufrimiento y nueva vida a partir de la muerte.

El segundo trío habla sobre el infinito poder, la sabiduría y la bondad de Dios. El primer elemento subraya su soberanía sobre todas las cosas, incluidos el pecado, la muerte y el infierno. Es imposible escapar del dominio de la mano de Dios, por más que tratemos de hacerlo. Según lo expresa el salmista: "¿Adónde me iré de tu Espíritu, o adónde huiré de tu presencia?" (Salmos 139:7). Dios está en todas partes y nada en el universo puede oponérsele. Incluso las fuerzas del mal son capaces de actuar como lo hacen sólo porque Él se lo permite –durante un tiempo y dentro de ciertos límites. Se dice que todo el poder corrompe, y que el poder absoluto corrompe absolutamente, así que es importante entender que el infinito poder de Dios se ejerce con sabiduría y bondad. La sabiduría es una característica de la mente, es el conocimiento de cómo usar los recursos que uno tiene a su disposición. La bondad es una virtud moral que busca asegurar que el poder sea usado para el propósito correcto. En su papel como nuestro Dios soberano, Dios es sabio y bueno al sopesar cuidadosamente lo que es bueno y al usar su poder para alcanzarlo.

Dios no es simplemente el creador de todas las cosas, también es quien las sustenta. Este es un principio importante porque evita el riesgo de lo que ahora se conoce como "deísmo". El deísmo es la creencia de que Dios puso el mundo en funcionamiento de acuerdo con sus propias leyes internas y luego lo abandonó a su suerte. En ese mundo, la oración no tiene ningún sentido, porque no se puede interferir en los aspectos prácticos de la creación. A lo máximo que podemos aspirar es llegar a entender cuáles son esos aspectos y actuar de acuerdo a ellos, a fin de evitar el destino de aquellos que ignoraron o desafiaron las leyes naturales. Nosotros creemos que Dios controla el universo de acuerdo a un patrón que llamamos la ley de la naturaleza, pero también sostenemos que Él es soberano sobre este patrón y puede revocarlo si así lo desea. El propósito de Dios es preservar su creación en existencia, y por lo tanto Él es un Dios presente e

involucrado de manera activa en todo lo que sucede en y a la creación, no un dios lejano al que no le importe lo que le ocurra o deje de ocurrir.

Existe solo un Dios vivo y verdadero, pero dentro de la unidad divina existen tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Las tres personas son iguales porque todas comparten la substancia, el poder y la eternidad del único Dios. El término clave aquí es "substancia", que traduce la palabra griega *ousia*, o esencia de Dios. Dios se revela como el gran YO SOY, el ser supremo y absoluto. El uso de la palabra "substancia" en este caso tal vez sea poco acertado; "esencia" o "ser" sería más preciso, pero el significado es claro. La esencia de Dios es una fuerza activa y no se desvanecerá en algún punto en el futuro. Dios puede actuar en cualquier lugar, en cualquier momento porque su substancia le permite hacerlo. Más aun, cada una de las personas de la Trinidad es igualmente capaz de actuar de este modo, lo cual es la mayor prueba de que las tres son Dios. Sin embargo, cuando actúan de ese modo, necesariamente actúan junto con las otras, porque hay un único Dios, así que no es posible experimentar a uno de ellos aparte de los otros. Como lo indicó Jesús: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" ( Juan 14:9), y "Yo y el Padre somos uno".

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Cuáles son los atributos o características más importantes de Dios?
2. ¿Cómo pueden el Hijo y el Espíritu Santo ser iguales al Padre, pero distintos de Él?
3. ¿Puede sufrir Dios? De ser así, ¿en qué sentido?

*Pasajes bíblicos clave:*
Génesis 1; Salmos 19; Isaías 40:28-31; Isaías 45:5-23; Juan 10:30-33; Juan 14.

*Lectura adicional:*
Existe una gran cantidad de literatura sobre la doctrina cristiana de Dios y sobre la Trinidad en particular. Algunas buenas introducciones al tema son:

G. L. Bray. *The Doctrine of God*. Leicester: IVP, 1993.
R. Letham. *The Holy Trinity*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2004.

El siguiente libro resulta de especial interés para la pregunta sobre el sufrimiento de Dios:
T. Weinandy. *Does God suffer?* Edinburgh: T. and T. Clark, 2000.

# 2. Del Verbo, o del Hijo de Dios, que fue hecho Verdadero Hombre

*El Hijo, que es Verbo del Padre, engendrado del Padre desde la eternidad, verdadero y eterno Dios, de una misma substancia con el Padre, tomó la naturaleza humana en el vientre de la Bienaventurada Virgen, de su substancia, de modo que las dos naturalezas Divina y Humana entera y perfectamente fueron unidas en una misma persona para no ser jamás separadas, de lo que resultó un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre; que verdaderamente padeció, fue crucificado, muerto y sepultado para reconciliarnos con su Padre, y para ser Víctima no solamente por la culpa original, sino también por todos los pecados actuales de los hombres.*

Al igual que el primer artículo, éste también fue tomado casi palabra por palabra de la Confesión de Augsburgo (artículo tres) y es mucho más evidente que proviene del Credo Niceno, aunque con partes de la definición del Credo de Calcedonia sobre la persona y naturaleza de Cristo y también del Credo de los Apóstoles. Sólo la última línea, que menciona el sacrificio por los pecados y la culpa de la humanidad, añade contenido a lo que afirman los credos, aunque se ciñe a lo que ellos dan a entender, e indudablemente a la enseñanza del Nuevo Testamento.

El nombre "Hijo" pretende subrayar la identidad de naturaleza entre Jesús y Dios el Padre, porque, así como el hijo de un hombre es un ser humano exactamente del mismo modo que su padre, el Hijo divino es Dios exactamente del mismo modo que su Padre. Al Hijo de Dios se le llama la Palabra, una traducción no muy acertada del griego *logos,* que se encuentra en Juan 1:1-14. La traducción normal del griego para "palabra" es *lexis* (de ahí léxico, que refiere a un vocabulario o conjunto de palabras), pero *logos* alude al discurso y a la razón, como lo denota el término "lógico". Sería mejor decir que el Hijo es la revelación del plan y el propósito de Dios, aquél a través del cual llegamos a entender quién es Dios y qué es lo que ha hecho por nosotros. El hecho de que su conexión con Dios no sea algo abstracto (como pasaría con una "idea") sino una relación, que se asemeja a las relaciones humanas, hace posible que entendamos que nuestro

Dios es un Dios de amor que, al reconciliarnos con él, quiere compartir con nosotros las relaciones que se dan al interior de la Deidad.

La primera de estas relaciones internas se describe usando el término "generación" –el Hijo es "engendrado" del Padre. Este lenguaje es bíblico ( Juan 1:14), pero causó confusión en la iglesia primitiva porque se tomó literalmente. Como consecuencia, muchas personas creyeron que había existido un tiempo en el que el Padre estaba solo, antes del nacimiento del Hijo, quien llegó a considerarse como su primera creación. Desde luego, estas personas creían que el Hijo era una creatura *divina*, pero esa era una contradicción de términos, porque algo que es divino no puede haber sido creado. En el año 318 d. C, un predicador en Alejandría llamado Arrio fue acusado de enseñar que el Hijo era una criatura nacida tiempo después, y la consiguiente controversia condujo a que se convocara al primer concilio de Nicea el año 325. El concilio decretó que el Hijo era "eternamente engendrado del Padre", una paradoja de palabras que subraya el hecho de que las relaciones entre las personas de la Trinidad, aunque se describen en términos humanos, no pueden entenderse de ese modo. Tenemos que trasponer nuestro lenguaje desde la esfera del tiempo y el espacio a la esfera de la eternidad, proceso que en teología se conoce como "analogía". El lenguaje de Padre-Hijo describe una relación que se comprende mejor en el contexto de la ley judía. Los términos "unigénito" ( Juan 1:14) y "primogénito" (Colosenses 1:15), que se usan en el Nuevo Testamento en relación al Hijo, significan que él es el heredero de todas las cosas, es co-creador con el Padre y ahora cogobierna el universo con él. Como segunda persona de la Trinidad, siempre ha existido y no surgió del Padre en algún momento dado. No se nos dice cómo es que llegó a estar relacionado con la primera persona de la Trinidad de un modo que puede describirse en términos de Padre e Hijo, pero debemos asumir que fue por una decisión voluntaria de parte de ambos y no por algo impuesto debido a circunstancias inevitables.

Para que nosotros pudiéramos participar de esta relación divina, el Hijo debía primero convertirse en hombre. Esto fue lo que hizo al entrar al útero de la virgen María y al adoptar la naturaleza humana de ella sin perder su divinidad. De qué manera interactuaron la humanidad y la divinidad de Jesucristo fue tema de extenso debate y no se resolvió hasta el Concilio de Calcedonia el 451 d. C. (e incluso entonces, hubo bastante desacuerdo con la declaración final). Por un lado estaban los alejandrinos, que enfatizaban el hecho de que Jesucristo, como ser humano, seguía teniendo mucho de Hijo de Dios y que aquellos que lo conocieron en la tierra conocieron a Dios, no sólo a un hombre. El representante más elocuente de este punto de vista fue Cirilo de Alejandría (m. 444 d. C.), quien definió la encarnación como dos naturalezas que se hacen una en Cristo. Por esta razón, a los seguidores de Cirilo a menudo se les conoce como monofisitas, por proponer el punto de vista de que Cristo tenía solo una naturaleza *después* de encarnarse. En reacción a esto, los teólogos en Antioquía enfatizaron que Jesús era completamente humano, ya que de otro modo no hubiese sido idóneo para tomar nuestro lugar en la cruz y morir por nuestros pecados. El principal defensor de este punto de vista fue Teodoro de Mopsuestia (m. 428 d. C.), pero se ha llegado a asociar más con Nestorio (hacia el 381-451)

que se convirtió en el mayor adversario de Cirilo y cuya teología fue condenada en el Concilio de Éfeso el 431 d. C. Ambas posturas consideraban que la doctrina de la salvación estaba en juego, y se temía que cualquier concesión a favor del otro punto de vista la pusiera en riesgo. Los monofisitas y los nestorianos eran ambos tan cerrados en sus respectivas posiciones que ninguno pudo aceptar la solución propuesta en Calcedonia, pero el resto de la iglesia lo hizo y las discusiones ecuménicas contemporáneas han dejado en claro que las objeciones de los monofisitas y de los nestorianos eran más de forma que de fondo.

Lo que hizo el Concilio de Calcedonia fue dar prioridad a la idea de persona. En lugar de pensar en una persona como la manifestación de una naturaleza o esencia subyacente, interpretó las cosas desde otro punto de vista. En la teología calcedonia, una persona es una realidad concreta que posee una naturaleza o esencia, pero que no está necesariamente definida o limitada por ella. Por lo tanto, era posible que el Hijo de Dios agregara una segunda naturaleza a su divinidad sin comprometerla. Cada naturaleza opera dentro de sus propios parámetros y ninguna se ve directamente afectada por la otra, pero la persona del Hijo tiene total control en todo momento de ambas y puede usarlas de forma separada o conjunta, según le parezca. Para sufrir y morir por nosotros, tuvo que adquirir una naturaleza que pudiera sufrir y morir, porque él no podía hacer ninguna de esas cosas en su divinidad. Dicho de otro modo, en la cruz, la persona divina del Hijo de Dios sufrió y murió en su naturaleza humana.

A aquellos que consideran difícil entender cómo una persona puede ser tan distinta a una naturaleza o esencia, puede resultarles útil meditar en que, como seres humanos, nosotros también estamos llamados a pasar de una naturaleza a otra. Nuestra carne y sangre morirá porque no puede heredar el reino de Dios, pero seremos levantados de los muertos con una nueva naturaleza que será nuestra en la eternidad (1 Corintios 15:50). Sin embargo, todavía seremos la misma persona que somos ahora, ya que, de otro modo, la salvación no tendría sentido. Por supuesto, el paralelo entre nuestro estado resucitado y la encarnación del Hijo no es exacto y debe usarse dentro de ciertos límites, pero al menos muestra que es posible pensar en una misma persona con dos naturalezas distintas.

Curiosamente, el Artículo 2 no dice que el Cristo encarnado no tenía pecado, aunque esto está claramente implícito en lo que sigue. Este es un hecho importante, no sólo porque Cristo tenía que ser el Cordero de Dios sin mancha para ser aceptado por el Padre como el sacrificio hecho por nosotros en la cruz, sino también porque nos recuerda que el pecado no es intrínseco a la naturaleza humana. A nuestros primeros antepasados se los creó buenos, es decir, sin pecado, y la condición pecaminosa que heredamos de su desobediencia es una corrupción de nuestra humanidad, no una parte integral de ella. Se ha causado un gran perjuicio con el mal uso del término “naturaleza”, el cual se remonta por lo menos al siglo XIV y se consagra en la clásica traducción de 1 Corintios 2:14 (RVA):“Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios”, lo que en la Biblia de Las Américas se traduce como: “Pero el hombre natural no acepta las cosas del Espíritu de Dios” ¡lo que resulta peor aún! Después de todo, Jesús era

tanto un hombre natural como una persona natural, pero esta oración claramente no se aplica a él. Las palabras griegas que originan estas traducciones son perfectamente claras e inequívocas – *psychikos anthropos*— y el significado es que los seres humanos que no han sido tocados por el Espíritu de Dios no pueden entenderlo. El problema es que no tenemos una palabra para traducir *psychikos* fielmente. No podemos decir "psíquico" porque esto implica lo de mirar a una bola de cristal o algo similar, tampoco podemos usar el equivalente en latín, que es "animal". "Animado" podría ser una opción, pero este término ya no se relaciona con "alma", así que los traductores recurren a "natural", haciendo caso omiso del hecho de que la palabra griega para eso (*physikos*) no implica un estado pecaminoso o no regenerado, como tampoco sucede con el término "physical" en inglés ni "físico" en español. Si un escritor cristiano de la antigüedad quería usar el concepto de naturaleza en este contexto, habría descrito el término *psychikos anthropos* como el "hombre no natural", no como el hombre natural. En cuanto al término "persona", tiene un significado teológico que *anthropos* no expresa, y debería evitarse a toda costa cuando se quiere decir "ser humano".

La expresión "reconciliar a su Padre con nosotros"[1] es interesante porque en la actualidad es más probable que lo digamos al revés:"reconciliarnos con el Padre". La diferencia es sutil, pero la versión del artículo es un recordatorio de que Dios nos ha rechazado porque su santidad no puede soportar vivir con nuestro pecado. Al morir en la cruz, el Hijo pagó el precio por nuestros pecados. Al realizar satisfactoriamente la propiciación por nuestra desobediencia, quitó la ira del Padre e hizo posible que nos acogiera una vez más. Al morir por nosotros, Cristo expió no sólo el pecado original de la humanidad en Adán, sino que también cada pecado cometido por los descendientes de Adán desde entonces. Es decir, en la cruz se han resuelto tanto el origen de nuestra separación de Dios como todos sus efectos secundarios, de manera que ahora no es posible pecar de una manera que no pueda ser perdonada por la sangre de Cristo derramada.

También cabe mencionar que el artículo habla de que Cristo paga el precio por los *pecados* más bien que de que Cristo tome el lugar de los *pecadores*. Esta es una distinción importante, porque si bien la muerte de Cristo es suficiente para expiar todos los pecados, eso no significa que todos los seres humanos sean por tanto perdonados y salvados. Sin el sacrificio expiatorio, no sería posible ni el perdón ni la salvación, pero el sacrificio no es garantía de que todos serán perdonados o salvados. Siempre ha habido muchas personas que han rechazado a Cristo (o al menos no lo han aceptado) y no debiera sorprendernos que la gente quiera saber el por qué de esto. ¿Tenemos la libertad de elegir o de rechazar el ofrecimiento de la salvación, o Dios ha decretado desde el comienzo que sólo será dado a aquellos que él ha escogido, es decir, a sus elegidos? La primera opción es conveniente, pero compromete la soberanía de Dios al darle a los seres humanos el derecho a vetarla si así les parece. La segunda opción es la única que va de acuerdo con la majestad y poder de Dios y es la que se encuentra a lo largo de la Biblia, donde la salvación es de los judíos, que aparecen como el pueblo escogido de Dios. Es algo difícil de aceptar para el orgullo humano, pero es prerrogativa de Dios el otorgar la salvación a aquellos que él quiera salvar y rehusarla a todos los demás. No podemos comprender la lógica detrás de

su elección, la cual a menudo nos parece insólita (1 Corintios 1:26-29) pero la culpa es de nuestro entendimiento limitado, no de la soberana voluntad de Dios (Romanos 9:19-29).

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Tenía Jesús una voluntad y mente humanas además de las divinas?
2. ¿Por qué la gente se sanaba cuando tocaba a Jesús, o incluso cuando tocaba su ropa?
3. ¿Murió Jesús por todos los pecados cometidos por cualquier persona?

*Pasajes bíblicos clave:*
Juan 1:1-14; Juan 3:14-21; Romanos 3:20-30; Filipenses 2:5-11; Colosenses 1:15-20.

*Lectura adicional:*
Robert Letham. *The work of Christ*. Leicester: IVP, 1993
Donald Macleod. *The person of Christ*. Leicester: IVP, 1998.

# 3. De la bajada de Cristo a los infiernos

> *Así como Cristo murió por nosotros y fue sepultado, así también debemos creer que descendió a los infiernos.*

El texto de este artículo claramente se tomó de los credos antiguos, sin cambios significativos. El texto original contenía una frase más que decía que el cuerpo de Cristo quedó en la tumba durante tres días pero que su Espíritu fue a predicarle a los espíritus en prisión, o en el infierno, como indica 1 Peter 3:18. Toda alusión a este tema se quitó en 1563 por razones que no están claras, pero puede haber tenido algo que ver con la profundidad con que Juan Calvino trató esta doctrina en la *Institución de la Religión Cristiana* (II, 16.8-12) Calvino no confió en el texto de Pedro sino que prefirió basar su exposición en Efesios 4:9, que sitúa el episodio en el contexto más amplio de la historia de la salvación.

El descenso a los infiernos es uno de los aspectos menos comprendidos de la vida terrenal de Cristo, y la escasez de referencias bíblicas sobre el tema ha hecho que algunos grupos lo vean con desconfianza. Los comentaristas contemporáneos tienden a enfocarse en la idea de "infierno" y están determinados a hacerla lo más inofensiva posible señalando que sólo quiere decir "el lugar de los muertos", o reemplazándola con palabras como Hades y Seol, que resultan confusas y sin sentido para la mayoría de las personas, pero que no despiertan las emociones negativas que a menudo provoca la mención de "infierno".

A pesar de la falta de claridad, el descenso de Cristo a los infiernos siempre ha sido parte de la proclamación del evangelio. Existen dos razones principales para esto. Por un lado, era necesario que Cristo sufriera el castigo humano por el pecado en toda su extensión, lo cual no habría podido hacer si no hubiese ido al lugar del castigo eterno. Por el otro, también resultaba necesario que luchara con Satanás en su propio terreno. El poder del mal no habría sido derrocado, y ni siquiera desafiado seriamente, si Jesús no hubiese llevado la contienda al centro del campo enemigo y (en palabras de Efesios 4:8) "llevara cautiva una hueste de cautivos".

En la época medieval, era común creer que Cristo había descendido al infierno para predicar el evangelio a aquellos que habían muerto antes de su venida y para liberarlos. Esto se conocía en inglés como el "*harrowing of hell*"[1], y hay muchas pinturas que muestran al Salvador guiando a Adán y Eva de la mano cuando regresa de los muertos. Es difícil decir si hay algo de cierto en esto, porque incluso 1 Pedro 3:19 sólo indica que él les *predicó* a las almas encarceladas, no que éstas respondieran y fueran liberadas. Esa puede haber sido la experiencia de algunos, pero no hay razón para suponer que fue algo universal y no deberíamos hacer tal afirmación sin ninguna evidencia que la valide.

La naturaleza exacta del infierno es otro tema complejo. Obviamente a nadie le gusta hablar mucho de ello y no podemos alegrarnos ante la idea de millones de almas que sufren el tormento eterno. Pero la repulsión que provoca el infierno no significa que de hecho no tenga fundamento, y no debemos dejarnos llevar por el falso deseo de hacerlo sonar menos atroz de lo que realmente es. Por una parte, el infierno es claramente un lugar para los muertos, pero no todos los muertos van allí. Esto queda claro en el Nuevo Testamento, donde Jesús le dice al ladrón en la cruz que estaría con él en el paraíso ese mismo día (Lucas 23:43). El apóstol Pablo también les escribió a los filipenses que para él morir era ir a estar con Cristo, lo que al parecer excluiría cualquier idea de un estado intermedio en algún "lugar de los muertos" (Filipenses 1:20-23). Por otra parte, en el Nuevo Testamento se nos dice que habrá una resurrección general al final de los tiempos (1 Corintios 3:11-15) y que aquellos que hayan muerto resucitarán primero (1 Tesalonicenses 4:14-17). Al parecer la clave para reconciliar estas afirmaciones es que la primera se refiere al paso desde el tiempo a la eternidad que experimentamos cuando morimos, mientras que la última se refiere al fin del los tiempos que ocurrirá en algún punto en el futuro, después de que muchos cristianos hayan muerto. Desde la perspectiva de los que aún estén vivos para entonces, habrá una resurrección de aquellos que "durmieron en Cristo", como afirma Pablo, pero eso no significa que pasaremos siglos congelados en algún tipo de limbo (¡o purgatorio!) antes de tener la oportunidad de estar con Cristo en la eternidad.

La mayor parte de lo que se nos enseña sobre infierno está en el Nuevo Testamento, lo cual, en su mayoría, proviene de labios del propio Jesús. No cabe duda de que Jesús hizo serias advertencias contra el peligro de estar eternamente separado de Dios, y él no tuvo miedo de recurrir a imágenes de tormento para describir ese estado. En realidad no tiene mucha importancia si estas imágenes son figurativas o literales, porque el verdadero terror es estar separado del Señor para siempre. La idea del tormento eterno enfrenta el reparo de que Dios no les infligiría un castigo innecesario a las personas. Desde esta perspectiva, los que se pierden, o viven en un tipo de limbo semiconsciente donde sienten poco o nada, o bien con el tiempo son exterminados para que ya no tengan que sufrir más –una especie de eutanasia más allá de la tumba.

El problema con el aniquilacionismo, como se denomina esta interpretación, es que se basa más en sentimientos que en pruebas. Dios no odia nada que haya creado, y no hay razón para

suponer que los espíritus rebeldes en el infierno serán aniquilados si ni Satanás ni sus demonios han sido aniquilados. Si los demonios creen y tiemblan (Santiago 2:19), es completamente posible que los que se hayan perdido hagan lo mismo, como parece sugerir el relato del rico y Lázaro (Lucas 16:19-31). Los tormentos del infierno, cualquiera sea su forma, puede que sean auto-infligidos, como han sugerido algunos teólogos místicos de oriente. Después de todo, si un espíritu rebelde desea alejarse lo más posible de Dios y Dios le impide cumplir ese deseo, probablemente ese espíritu perciba aquella restricción como una tortura, cuando de hecho es el amor de Dios que está evitando su destrucción final. Esa interpretación es tan especulativa como cualquier otra, por supuesto, pero al menos demuestra que es posible reconciliar la idea del castigo eterno con la creencia en un Dios de amor. No es necesario adoptar la doctrina del aniquilacionismo para refutar los reparos en cuanto a que el castigo eterno es una crueldad inútil y algo incompatible con el amor de Dios, y el peso de la evidencia bíblica (por limitada que sea) parece sostener lo contrario.

No debemos forzar a las personas a entrar al Reino de los Cielos amenazándolas con la alternativa del tormento eterno, porque pensar así es falsear el Evangelio del amor de Dios; pero al mismo tiempo, tampoco debemos subestimar la gravedad de rechazar a Dios, o tomar a la ligera las consecuencias que de ello derivan. Es poco probable que los no creyentes se preocupen por algo en lo que no creen, pero es fácil que los creyentes se confíen pensando que predicar el evangelio no es la prioridad más urgente porque el destino final de aquellos que no lo aceptan no será tan malo como parece. Dicho de otro modo, los horrores del infierno deberían ser un estímulo para que los creyentes perseveren en la predicación de la salvación eterna a aquellos que están perdidos, porque no queremos que ellos sufran las consecuencias de la incredulidad.

## *Preguntas para discutir:*

1. ¿En qué sentido el infierno es un lugar? ¿Qué significa“descender” al infierno?
2. ¿El castigo eterno supone necesariamente tormento eterno?
3. ¿Por qué en la actualidad la gente encuentra tan difícil creer en la existencia del infierno?

*Pasajes bíblicos clave:*
Efesios 4:8-10: 1 Pedro 3:18.

*Lectura adicional:*
J. Blanchard. *Whatever Happened to Hell?* London: Evangelical Press, 1993

E. Fudge. *Two Views of Hell.* Downers Grove, Ill.: IVP, 2000.
D. J. Hell Powys. *A Hard Look at a Hard Question*. Carlisle: Paternoster, 1998.

# 4. De la resurrección de Cristo

> *Cristo verdaderamente resucitó de entre los muertos, y tomó de nuevo su cuerpo, con carne, huesos, y todas las cosas que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana; con la cual él subió al Cielo, y allí está sentado hasta que vuelva a juzgar a todos los hombres en el último día.*

Al igual que en los artículos anteriores, ésta no es más que una paráfrasis de los credos antiguos y no añade nada, aunque explica con mayor detalle cómo era el cuerpo resucitado de Cristo.

Cristo volvió de los muertos con el mismo cuerpo con el que fue crucificado, lo cual es un hecho importante. La salvación no consiste en abandonar lo que tenemos para recibir algo completamente nuevo y distinto. Es más bien la transformación de nuestra realidad presente en algo que permanece en directa continuidad con ella, pero que se hace perfecta al ser limpiada de todo pecado. En este artículo, la palabra "integridad" (*perfection* en inglés) no se refiere a la condición sin pecado, porque Jesús ya era alguien sin pecado. Más bien se refiere a la plenitud de su naturaleza humana. Siempre ha habido personas que se han visto tentadas a considerar la materia como algo malo o inferior al ámbito espiritual de nuestro ser, y, en consecuencia, se han inclinado a ver la resurrección como un asunto exclusivamente espiritual. Pero los cristianos creen tanto en la redención de la materia como del espíritu, y la resurrección afecta al cuerpo tanto como al alma.

La frase "resurrección del cuerpo", que es común en inglés, data de 1542, cuando Cranmer lo usó para traducir el latín *resurrectio carnis,* que significa"resurrección de la carne". Aquí tenemos un ejemplo inusual en el que la traducción en realidad es mejor que el original, y la redacción de este artículo sugiere que pudo haberse hecho intencionalmente, porque la mención de la carne va acompañada de la alusión a los huesos y a todo que lo que pertenece al cuerpo. Sin importar si fue así o no, está claro que los reformadores entendían que la salvación afecta cada aspecto de nuestro ser, y que ninguna parte de nosotros será pasada por alto, separada o dejada de lado en la resurrección.

Entre las doctrinas que comúnmente no se toman en cuenta en relación con la vida, muerte y resurrección de Jesús, la ascensión de Cristo al cielo es una de las más importantes. En el Nuevo Testamento está ampliamente atestiguada, donde hace de vínculo entre su ministerio terrenal y el celestial, y señala la transición de uno al otro.

Las palabras de Cristo en la cruz: "consumado es" ( Juan 19:30) a menudo se interpretan erróneamente. Muchos las utilizan para enfatizar que su sacrificio expiatorio se completó con su muerte, lo cual es cierto; pero desafortunadamente dan la impresión de que su obra se terminó en ese momento, cuando de hecho su obra ha continuado de forma distinta. Cuando ascendió a los cielos y se sentó a la derecha del Padre, llevó consigo su sacrificio. En su posición celestial, él lo usa para rogar por nosotros ante el trono del Padre, y es sobre la base de este hecho que obtenemos acceso a la presencia del Padre. Es absurdo insinuar que este sacrificio puede repetirse u "ofrecerse nuevamente" aquí en la tierra por parte de algún sacerdote con la facultad de traernos de vuelta el cuerpo de Cristo mediante el supuesto milagro de la transustanciación. Ese punto de vista, que tenía mucha influencia en la Edad Media y que todavía es la enseñanza oficial de la Iglesia Católica Romana, fue rechazado por los reformadores, y usualmente se ha puesto mucho cuidado en excluir cualquier idea similar de las liturgias anglicanas para la santa cena. Pero la razón no es que su sacrificio fuese un hecho del pasado sin importancia para nosotros ahora. Por el contrario, es un acontecimiento que sucedió una vez en el tiempo y espacio, pero que ahora ha sido llevado a la eternidad, donde también "nos sentó en los lugares celestiales en Cristo Jesús" (Efesios 2:6). La ascensión es la señal de que nos hemos movido a otra dimensión de la existencia, y que ahora nuestra vida está escondida con Cristo en Dios (Colosenses 3:3), a salvo de los ataques de fuerzas enemigas que pudieran hacernos perder nuestra salvación.

Que Cristo esté sentado a la diestra de Dios marca también el comienzo de su reinado, el cual continuará hasta que regrese nuevamente al final de los tiempos. Es esencial que entendamos esto, porque es la época de la historia de la salvación en la que vivimos. La manifestación suprema del reinado real de Cristo es la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. La labor del Espíritu Santo es reafirmar la enseñanza de Cristo en nuestros corazones, hacer que su sacrificio expiatorio sea una experiencia real y que transforme nuestras vidas, reunir a un grupo de creyentes, capacitarnos para las tareas de la lucha espiritual y el ministerio, y prepararnos para el regreso del Señor a su debido tiempo. El Reino de Cristo tiene muchas manifestaciones en la tierra, pero lo esencial en él es una realidad espiritual que no puede ser coartada o manipulada por medios terrenales. En concreto, no podemos decir que la iglesia visible e institucional sea la depositaria del reino, tampoco que el reino se extienda necesariamente por las actividades religiosas asociadas a ella. La iglesia visible es un símbolo y un instrumento del Reino, que Dios utiliza para proclamar y establecer su gobierno en la tierra, pero no es el Reino propiamente tal, y sus ministros no tienen poder para limitar la gracia de Dios o para evitar que sea dada a los que están fuera de su comunión si Dios así lo decide.

Al final de los tiempos, Cristo regresará para juzgar a los vivos y a los muertos. Los muertos resucitarán, sin importar si son salvos o no, y serán juzgados. Aquellos que han sido elegidos para salvación tomarán entonces su lugar en el cielo y los otros serán enviados al infierno (Daniel 12:2; Mateo 25:29-30). Se juzgará nuestras obras, las cuales no nos pueden hacer merecedores de la salvación, pero tampoco pueden participar de ella sin ser purificadas. Esta es la razón por la que las obras de algunos serán destruidas, pero ellos serán salvos de todas formas, porque han sido elegidos por Cristo para reinar con él en el cielo. Lo que hayan hecho en la tierra no tiene valor y será desechado, y, en distintos grados, así ocurrirá con todos nosotros. Si hemos hecho algo valioso como cristianos, podemos estar seguros de que Dios lo premiará, pero también podemos estar seguros de que no se nos culpará por nuestros fracasos: serán destruidos en el juicio, y comenzaremos de cero en el cielo.

Es un misterio cómo se puede reconciliar esta imagen del fin de los tiempos con el paso inmediato desde este mundo al siguiente que los creyentes experimentan cuando mueren. Sólo puede entenderse parcialmente recordando que hablamos de dos dimensiones de la realidad que son diferentes. En la eternidad no existe el tiempo, así que los conceptos de pasado, presente y futuro no son aplicables. Sin embargo, dentro del tiempo y el espacio, estas cosas adquieren significado, y por supuesto, el "fin de los tiempos" es básicamente un concepto temporal. Puede ayudar el recordar que, en estricto rigor, no existe el"presente", aunque todos pensemos que sí existe y usamos esa noción como una manera de dividir el pasado del futuro. El presente temporal es de hecho un símbolo de la eternidad en medio nuestro, como podemos ver en la forma en que Dios lo usa para describirse a sí mismo: YO SOY, no "yo era" o "yo seré". Al pensar en el "presente" (como constantemente lo hacemos), estamos de hecho dando testimonio de la existencia de una realidad atemporal, y es en esa realidad donde encontramos a Dios: ¡*ahora* es el día de salvación! (2 Corintios 6:2).

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿De qué manera la resurrección de Jesús es similar y distinta a la resurrección de todas las personas al final de los tiempos?
1. ¿Puede ser cristiano alguien que rechaza la resurrección corporal de Cristo?
1. ¿Cuál es la importancia de la ascensión de Cristo?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 28:1-17; Lucas 24; Juan 20-21; 1 Corintios 15:12-28.

*Lectura adicional:*

P. Beasley-Murray. *The Message of the Resurrection*. Leicester: IVP, 2000.
Richard Swinburne. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon, 2003.
N. Thomas Wright. *The Resurrection of the Son of God*. London: SPCK, 2003.

# 5. Del Espíritu Santo

*El Espíritu Santo, procedente del Padre y del Hijo, es de una misma substancia, majestad, y gloria, con el Padre y con el Hijo, verdadero y eterno Dios.*

El artículo se tomó del Credo de San Atanasio y su fórmula triple de 'substancia, majestad y gloria' refleja ese origen. No estaba en la versión de los artículos de 1553, sino que se agregó en 1563, probablemente debido a que se estimó que hacía falta decir algo sobre el Espíritu Santo para reflejar con mayor precisión el patrón trinitario de los credos. Aun así, es notorio que la doctrina no está desarrollada en absoluto, ya que es menos exhaustivo incluso que los credos mismos.

En el inglés contemporáneo[1] se prefiere el uso de la palabra del latín *spirit* (espíritu), en lugar de la palabra germánica *ghost* (ser sobrenatural, fantasma) para designar al Espíritu Santo, probablemente porque *ghost* se usa comúnmente para referirse a una aparición y, por lo tanto, resulta espeluznante e irreal. Sin embargo, debe recordarse que la palabra "espíritu" también puede usarse en ese sentido, y en inglés incluso puede usarse con referencia al alcohol, no así la palabra *ghost*. En la actualidad, no puede negarse la preferencia por usar *spirit*, pero en términos puramente lingüísticos no tiene mucho sentido.

El Espíritu Santo es completamente Dios en esencia y comparte la majestad y gloria de las otras dos personas de la Trinidad. En el Credo de San Atanasio, la majestad hace alusión principalmente al señorío divino, y la gloria al ser divino, pero los dos términos coinciden a tal punto que son casi sinónimos del infinito poder y soberanía de Dios.

La verdadera cuestión teológica aquí está en la primera parte del artículo, que explica la llamada "doble procedencia" del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. Esta doctrina no se encuentra en la versión original del Credo Niceno, el cual sólo menciona que el Espíritu procede del Padre ( Juan 15:26), pero la expresión "y del Hijo", o en latín *Filioque*, se agregó en España, en algún momento del siglo VI. Tradicionalmente se cree que esto ocurrió en el tercer Concilio de Toledo el año 589, cuando los visigodos que gobernaban en España abandonaron el

arrianismo a favor del cristianismo ortodoxo, pero esto no es verdad. Sin embargo, a veces se ha sostenido que la incorporación tuvo la intención de contradecir al arrianismo, porque aparentemente había gente que sostenía que la procedencia del Espíritu del Padre y no del Hijo era prueba de que el Padre era Dios de una forma que el Hijo no.

Sea como fuere, la incorporación al credo fue aceptada por Carlomagno e incluida en la liturgia celebrada en su imperio, aunque Roma se negó a reconocerla hasta principios del siglo XI. Las iglesias de Oriente nunca la han aceptado y, para cuando fue aceptada en Roma, se habían comenzado a oponer a ella por razones teológicas. Las razones presentadas por Focio, quien fue dos veces patriarca de Constantinopla (858-867 y nuevamente entre 878-886), fueron que el Espíritu Santo procede *solamente* del Padre, porque el Padre es la "fuente de la deidad" de la que las otras personas de la Trinidad obtienen su divinidad. Al decir esto, Focio desde luego estaba dando su propia interpretación del Credo Niceno, la cual no tenía más autoridad que la cláusula *Filioque*, aunque podía aducir que contaba con el apoyo de teólogos respetados como Máximo El Confesor (m. 662 d. C.) y Juan Damasceno (m. 749 d. C.). La diferencia de opiniones no provocó ningún sisma duradero entre las iglesias de Oriente y Occidente en ese momento, pero cuando la política y otras consideraciones cobraron importancia en el siglo XI, el desacuerdo por la cláusula *Filioque* fue considerado una piedra de tropiezo para la unidad de la iglesia.

Para entonces, la doctrina había hallado un hábil defensor en occidente, en la persona de Anselmo de Canterbury (1033-1109), quien impartió clases sobre ella durante su exilio en Bari en 1098. Anselmo por supuesto sabía que la doctrina había sido desarrollada mucho antes por Agustín de Hipona (354-430 d. C.), en su magnífico libro sobre la Trinidad (*De Trinitate*), aunque existe cierta evidencia de que ya se enseñaba antes de su época. En la opinión de Agustín, Dios es una Trinidad de amor, en la que el Padre es el que ama, el Hijo es el amado y el Espíritu Santo es el vínculo de amor que los une. Para que este amor sea perfecto debe ser igual entre el Padre y el Hijo, ya que de otro modo el amor del Padre por el Hijo no sería correspondido. Esto significa que el Espíritu que procede del Padre como su amor por el Hijo, también debe proceder del Hijo en su respuesta de amor por el Padre. Esta idea se generalizó en la iglesia occidental y tomó forma de credo a comienzos del siglo XVI en el denominado Credo de San Atanasio, que casi de seguro fue creado sin presión de los arrianos ni en oposición a la teología de las iglesias de Oriente, que aún no se pronunciaban en detalle sobre este tema.

Lo que enfrentamos aquí no es tanto una controversia sino dos modelos distintos de la Trinidad que son incompatibles en este punto. El modelo oriental lógicamente excluye la doble procedencia debido a su punto de vista del Padre como la única fuente de divinidad, mientras que el modelo occidental la necesita para equilibrar el amor recíproco entre Padre y el Hijo. En siglos de debate y discusión, en ocasiones muy mordaz, no se ha encontrado una construcción de palabras mutuamente aceptable, y sigue siendo una gran dificultad en las relaciones ecuménicas hoy en día. Sin embargo, en lo que concierne a la iglesia Occidental, el problema se resolvió en

el Concilio de Florencia en 1439, en el cual se manifestó que el Espíritu Santo procede del Padre *por medio* del Hijo, una construcción que permite la primacía del Padre sin abandonar la doble procedencia. Con esta interpretación, el papado dejó de tratar de forzar a las iglesias de oriente para que incluyeran la cláusula *Filioque* en su versión del Credo Niceno, y a cambio se esperaba que las iglesias de oriente dejaran de insistir en la procedencia del Espíritu Santo sólo del Padre y excluyeran al Hijo. Desafortunadamente, la polémica era tal para entonces que este arreglo tan razonable fue rechazado por las iglesias de oriente, y la situación ahí ha seguido igual.

La Iglesia Anglicana es parte de la cristiandad occidental y, por lo tanto, acepta la doble procesión, como se estipuló en Florencia en 1439. Los teólogos que incluyeron este artículo no estaban tratando de prolongar o reiniciar una lucha con las iglesias de oriente, con las cuales no tenían contacto directo, así que no debe interpretarse como una declaración diseñada principalmente para oponerse a ellas. También hay que recordar que las iglesias de oriente reconocieron que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo (Gálatas 4:6) y que actúa como el enviado del Hijo en su misión temporal en la tierra. La diferencia tiene que ver con el origen de la divinidad del Espíritu Santo, y sólo de manera secundaria tiene que ver con la cuestión de su relación con el Hijo. Puede resultar útil decir que la iglesia de occidente entiende que la relación del Hijo con el Espíritu Santo es algo que pertenece a su naturaleza divina; como Dios, Él es la fuente del Espíritu tanto como lo es el Padre, mientras que la iglesia de oriente tiende a pensar que el hecho de que el Hijo tenga al Espíritu Santo es obra de la gracia del Padre. Aunque nunca han definido su posición, tienden a decir que el Espíritu procede del Padre y reposa en el Hijo, de la manera en que lo hace en el relato del bautismo de Jesús, donde por primera vez se revela la Trinidad (Mateo 3:16-17).

En los últimos años, los anglicanos han estado tentados a eliminar la cláusula *Filioque* del Credo Niceno como un gesto de reconciliación ecuménica; pero, aunque esto se hace ocasionalmente, quitarla por completo ha resultado ser más difícil de lo que parecía en un principio. La razón principal ha sido el crecimiento del movimiento carismático, entre cuyos representantes algunos hablan sobre la obra del Espíritu Santo de una forma que dice poco sobre el Hijo y parece estar desconectada de su obra. Por lo tanto, se debe rechazar cualquier doctrina que sugiera que se podría ir al Padre por el Espíritu, sin hacer alusión al Hijo, porque eso quita la cruz y la obra expiatoria de Cristo de la experiencia central del creyente. También sucede que en el cristianismo de occidente se ha profundizado la doctrina de la obra del Espíritu Santo de tal manera desde la Reforma que ahora es casi imposible eliminar una idea clave como ésta. Siempre se ha visto la obra del Espíritu Santo como resultado de la obra del Hijo y estrechamente ligada a su relación con el Padre. Aun si las iglesias de oriente aceptaran esto, su propia teología ha avanzado más bien en una dirección distinta, un hecho que debe asumirse. Tal vez algún día sea posible reconciliar las dos antiguas tradiciones, y si es así, la fórmula común probablemente sea muy parecida a la que se adoptó en Florencia en 1439. Pero eso aún no sucede, ni es probable que suceda en el futuro cercano. Mientras tanto, debemos vivir con nuestros distintos enfoques al

misterio de la Santa Trinidad y de ellos aprender que nuestros intentos por comprender a Dios siempre distarán mucho de la realidad que intentamos confesar.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué importancia tiene creer que el Espíritu Santo procede tanto del Hijo como del Padre?
2. ¿Tiene el Espíritu Santo un nombre que lo distinga?
3. ¿Qué tan importante es el Espíritu Santo en la experiencia del creyente?

*Pasajes bíblicos clave:*
Juan 14:16-26; Juan 15:26: Juan 16:7-14; Romanos 8:1-16; Gálatas 4:6.

*Lectura adicional:*
Sinclair Ferguson. *The Holy Spirit*. Leicester: IVP, 1996.
D. Jackman. *Spirit of Truth*. Fearn: Christian Focus, 2006.
L. Vischer, editor. *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Londres: SPCK, 1981.

# 6. De la suficiencia de las Santas Escrituras para salvación

*La Escritura Santa contiene todas las cosas necesarias para la salvación. De modo que cualquiera cosa que ni en ella se lee ni con ella se prueba, no debe exigirse de hombre alguno que la crea como artículo de Fe, ni debe ser tenida por requisito para la salvación. Bajo el nombre de Santa Escritura entendemos aquellos libros Canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento de cuya autoridad nunca hubo duda alguna en la Iglesia.*

*De los nombres y número de los Libros Canónicos*

*Génesis*
*Éxodo*
*Levítico*
*Números*
*Deuteronomio*
*Josué*
*Jueces*
*Rut*
*El Primer libro de Samuel*
*El Segundo libro de Samuel*
*El Primer libro de Reyes*
*El Segundo libro de Reyes*
*El Primer libro de Crónicas*
*El Segundo libro de Crónicas*
*El Primer libro de Esdras [Esdras]*
*El Segundo libro de Esdras [Nehemías]*
*Ester*
*Job*

*Salmos*
*Proverbios*
*El Eclesiastés*
*Cantar de los Cantares*
*Los cuatro Profetas Mayores*
*Los doce Profetas Menores*

*Los otros libros (como dice San Jerónimo) los lee la Iglesia para ejemplo de vida e instrucción de las costumbres; con todo, no los aplica para establecer doctrina alguna. Tales son los siguientes:*

*El Tercer [Primer] Libro de Esdras*
*El Cuarto [Segundo] Libro de Esdras*
*El Libro de Tobías [Tobit]*
*El Libro de Judit*
*El resto del libro de Ester*
*El Libro de la Sabiduría*
*Jesús el Hijo de Sirac [Eclesiástico]*
*Baruc el Profeta*
*El Cántico de los tres Mancebos*
*La Historia de Susana*
*De Bel y el Dragón*
*La Oración de Manasés*
*El Primer Libro de los Macabeos*
*El Segundo Libro de los Macabeos*

*Recibimos y contamos por canónicos todos los Libros del Nuevo Testamento según son recibidos comúnmente.*

Con este artículo llegamos por fin a los asuntos teológicos que dividieron a la iglesia durante la Reforma. El principal entre éstos fue la posición y contenido de las Sagradas Escrituras, que eran especialmente importantes dado que para los reformadores se convirtió en la única base de su doctrina oficial. Esta creencia, a menudo denominada por las palabras en latín *sola Scriptura*, se remonta por lo menos hasta John Wycliffe (1328-1384), que sostuvo que cualquier cosa que no pudiera ser probada con la Biblia (como la transustanciación o la autoridad papal) no debía ser parte de las enseñanzas oficiales de la iglesia.

El enfoque de Cranmer consistió en comenzar diciendo que todo lo necesario para la salvación estaba contenido en las Escrituras canónicas. Luego añadió que, por esa razón, a nadie se le pediría nada adicional o anexo como creencia básica. Éste era un claro ataque a la doctrina romana de la tradición, la que según el papado podía usarse para complementar la enseñanza de

las Escrituras, de ser necesario. Sobre la base de esa creencia, se había introducido lentamente un conjunto de creencias en la iglesia y se había convertido en parte de la enseñanza oficial, aun cuando no tenía fundamento bíblico (ejemplos obvios son el purgatorio y la transustanciación). De manera más reciente, la iglesia romana ha incorporado otros temas como la Infalibilidad Papal (1870), la Inmaculada Concepción de María (1854) y su Asunción en cuerpo al cielo (1950), ninguno de los cuales tiene base sólida alguna en las Escrituras, y algunos, como la Inmaculada Concepción de María, de hecho fueron rechazados por respetados doctores de la iglesia como Tomás de Aquino. A veces se pretende justificar una creencia o práctica en particular apelando a uno de los libros apócrifos, como sucede con las oraciones por los muertos, lo que aparentemente se basa en 2 Macabeos 12. No hace falta decir que los anglicanos no pueden aceptar tales "pruebas", y por lo tanto las oraciones por los muertos no tienen cabida legítima en nuestra doctrina o culto.

Wycliffe además se opuso al hecho de que la Biblia estuviera disponible sólo en latín, y quiso que se tradujera a la lengua vernácula para que la gente común pudiera leerla y entenderla. No se sabe si lo hizo él mismo, pero sus seguidores indudablemente hicieron dos versiones distintas en inglés, que ahora se conocen como "La Biblia de Wycliffe" o "Lolarda", por el nombre con el que se llegaron a conocer los seguidores de Wycliffe. Las Biblias lolardas circularon en Inglaterra desde fines del siglo XIV hasta la Reforma, pero solo en manuscrito. (La primera edición impresa no apareció sino hasta 1850, cuando sólo era de interés para estudiosos y anticuarios).

Se consideró que los lolardos eran tan peligrosos que en 1407 la iglesia hizo que la traducción de la Biblia fuese una herejía castigada con la muerte, razón por la cual William Tyndale se vio forzado a huir del país en 1523, después de que había propuesto hacer eso precisamente. Desde luego, lo irónico es que la misma Biblia en latín era una traducción, y la prohibición impuesta en Inglaterra no existía en otros países de Europa, donde las Biblias en idioma vernáculo comenzaron a aparecer durante el siglo XV. La invención de la imprenta coincidió con un resurgimiento de la investigación, lo que reintrodujo los originales de las Escrituras en griego y hebreo a la vida intelectual en Europa. Para 1500 era imposible afirmar ser un erudito bíblico sin saber estos idiomas e inevitablemente no pasó mucho tiempo antes de que la gente notara que el conocido texto en latín difería del original en muchas partes. La suposición natural en aquella época era que el latín, que había sido traducido por Jerónimo (340-420) a fines del siglo IV, estaba adulterado, pero eso es injusto. Jerónimo (cuyo nombre en latín era Hieronymus) era un talentoso lingüista y un meticuloso erudito que buscó las mejores versiones que pudo encontrar, e incluso se tomó la molestia de aprender hebreo para poder traducir el Antiguo Testamento a partir del idioma original. El descubrimiento de manuscritos griegos más antiguos que aquellos que estaban disponibles en el siglo XVI a menudo lo han reivindicado frente a sus críticos del Renacimiento, pero era imposible saberlo en aquella época. Siguiendo el mismo principio de Jerónimo de ir al original, Erasmo (1466-1536) y los reformadores que le siguieron buscaron todos los manuscritos que pudieran encontrar y tradujeron a partir de ellos.

El Nuevo Testamento se escribió originalmente en griego, aun cuando no era el idioma materno de la mayoría de sus autores (y por cierto no el de Jesús, quien es muy posible que no lo hablara en absoluto), lo que en cierto modo simplificó las cosas. Sin embargo, el Antiguo Testamento circulaba en versiones en griego y hebreo (con algunas porciones en arameo) y había diferencias considerables entre ellos. La búsqueda de los textos originales naturalmente convenció a los reformadores de que la versión en hebreo era superior a la griega, y en esto pudieron apoyarse en la obra de Jerónimo. La versión en griego más difundida era la denominada Septuaginta, traducida en Alejandría en el siglo III a. C., supuestamente por setenta (o setenta y dos) eruditos que trabajaron por separado, ¡pero que milagrosamente llegaron a traducciones idénticas! Eso no puede ser cierto, por supuesto, pero es posible que un grupo de alrededor de setenta eruditos, que se repartieron el texto hebreo, trabajaran en la traducción. El hecho más problemático fue que la Septuaginta también contenía un conjunto de libros que no existían en hebreo o arameo y que, por lo tanto, no eran parte de la Biblia en hebreo. ¿Qué debía hacerse con ellos?

Los eruditos contemporáneos han demostrado que ésta es una pregunta muy compleja que no puede responderse aludiendo simplemente a los originales en hebreo. Para comenzar, la Biblia hebrea tal como la conocemos ahora fue elaborada por los llamados masoretas, un grupo de eruditos judíos que vivieron varios siglos después del tiempo de Jesús, y que revisaron el texto con que contaban y agregaron los puntos que representan las vocales donde era necesario para que los hablantes no hebreos pudieran leer el lenguaje con fluidez. Se sostiene a veces que los masoretas habían arreglado el texto con una tendencia anti-cristiana, por ejemplo, al reemplazar la palabra “virgen” en Isaías 7:14 por “una joven” a fin de contrarrestar la noción cristiana de que se trataba de una profecía sobre el nacimiento virginal de Cristo.

Nadie podría decir si había algo de cierto en este tipo de acusaciones, porque no hay otras versiones del texto hebreo disponibles. La Septuaginta, por otro lado, era una traducción pre-cristiana en la que, en este versículo, se usaba“virgen”, así que existía al menos la posibilidad de que mostrara el texto original de manera fiel. Este tipo de razonamiento fue usado por Agustín, contemporáneo de Jerónimo, para recomendar el uso de la Septuaginta, y no la Biblia hebrea como Antiguo Testamento de la iglesia. Agustín, que no sabía hebreo y cuyo griego era deficiente, también sabía que los escritores del Nuevo Testamento a menudo habían usado la Septuaginta al citar el Antiguo Testamento, lo que lo condujo a él y a otros a creer que era una traducción de inspiración divina. Incluso Jerónimo conservó los nombres y el orden de los libros de la Septuaginta cuando hizo su traducción del hebreo al latín, y nuestras Biblias contemporáneas lo siguen en esto.

La pregunta sobre cómo se relacionaban la Biblia hebrea y la Septuaginta se complicó aún más con la cuestión del canon. El canon, como lo entendemos ahora, es la lista de libros que los judíos (y después la iglesia) consideraban autoritativos y de inspiración divina. En la época de

Jerónimo, e incluso en el siglo XVI, universalmente se creía que los primeros cinco libros del Antiguo Testamento, conocidos en conjunto como el Pentateuco o Torá (por su nombre hebreo), habían sido escritos por Moisés, después de que el pueblo de Israel escapó de Egipto. Eso les concedió una autoridad que ningún otro texto podía igualar; y, por la forma en que el Nuevo Testamento usa la Biblia hebrea, queda claro que la Torá era su componente más fundamental e importante. Siguiendo en orden venían los Profetas, una categoría que incluía no sólo a los profetas tal como nosotros los conocemos, sino que también incluía la denominada "historia deuteronómica" desde Josué a 2 Reyes (sin incluir Rut). Algunos de estos libros aún se estaban en edición cuando se tradujo la Septuaginta, como podemos ver por las distintas versiones de Jeremías, pero en principio había acuerdo en que los escritos proféticos habían dejado de aparecer alrededor del año 400 a. C. Finalmente, existía un tercer grupo de libros, conocidos en conjunto como los Escritos, que incluían una selección dispar de textos, de los cuales lejos el más conocido y usado con mayor frecuencia era el libro de Salmos. No se sabe con certeza si esta parte de la Biblia hebrea había sido "cerrada" en la época de Jesús. Libros como Ester y Daniel, por ejemplo, aparentemente todavía estaban aumentando en tamaño hasta poco antes del nacimiento de Jesús, porque las versiones en griego eran considerablemente más largas que las en hebreo. Había también un conjunto de otros libros en esta categoría que formaban parte de la Septuaginta pero cuya situación exacta entre los judíos es incierta. Lo único que podemos decir con certeza es que nunca se citaron en el Nuevo Testamento, lo que tal vez resulta sorprendente si consideramos que la iglesia primitiva usaba la Septuaginta como su Biblia.

La insistencia de Jerónimo en utilizar sólo libros que formaran parte del canon hebreo, el cual sin duda estaba terminado en su época, cuenta con cierto interesante respaldo en los escritos de los padres de la iglesia. Aunque a veces ellos usaban citas de otros libros, nunca escribieron comentarios sobre ellos, lo que resulta muy sugerente. Se pretendía que los comentarios fueran guías de estudio para predicadores y maestros, y el hecho de que sólo se comentaran los libros dentro del canon hebreo demuestra que eran los únicos que se usaban en la iglesia. La discusión entre Agustín y Jerónimo era evidentemente más teórica que práctica, puesto que, cualquiera fuera la situación canónica de los libros no hebreos, en la práctica éstos no se usaban mucho.

Los lectores contemporáneos a menudo se sorprenden al descubrir que la iglesia primitiva nunca se tomara la molestia de definir formalmente el canon. Esto ha llevado a algunos eruditos a sostener que no existía un canon como tal en la antigüedad, pero esa es una interpretación errónea de la evidencia. Está claro que había un conjunto básico de libros en lo que ahora llamamos Nuevo Testamento que casi todas las iglesias reconocían como autoritativo, y los pocos libros sobre los cuales algunos tenían dudas (como Hebreos o Apocalipsis) eran aceptados por la gran mayoría. Incluso sin una definición oficial, después del siglo IV como máximo no había duda de que los veintisiete libros que ahora identificamos como canónicos, y no otros, constituían el Nuevo Testamento. Las dudas que persistieron, y en algunos casos se replantearon en el siglo XVI (y por supuesto, a partir de entonces), no han logrado revertir este juicio, que ahora la totalidad de la iglesia acepta. Sin duda existe abundante literatura de escritos

pseudoepigráficos, los cuales se atribuyen a distintos apóstoles y a otras figuras importantes de la iglesia primitiva, pero la mayoría de las personas siempre los ha considerado falsos. Algunos son bastante inofensivos, pero otros muestran a Jesús y a sus compañeros de formas que parecen contradecir lo que nos dicen los cuatro Evangelios canónicos.

Lamentablemente, cineastas y novelistas inescrupulosos han usado estos textos (entre ellos el *Evangelio de Tomás* o el *Evangelio de Judas*) para crear fantasías de un Jesús alternativo, las que ha resultado muy populares entre el público desinformado. Es difícil determinar realmente cuánto daño causa este tipo de acción, pero obliga a la iglesia a volver a poner énfasis en la legitimidad única del canon del Nuevo Testamento como registro verdadero de la vida y enseñanzas del Jesús histórico.

Es importante reconocer que fue el uso, no una declaración oficial, lo que determinó cuál debía ser el canon de las Escrituras. En todo el mundo cristiano, la gente descubrió que había ciertos libros que los alimentaban espiritualmente, y éstos se convirtieron en el elemento básico de su predicación y enseñanza. Hasta cierto punto, la selección tuvo que ver con la autoría, de manera que era más posible que se incluyera en el canon una carta escrita por uno de los apóstoles que una no escrita por ellos. Pero incluso esa no era una regla infalible, ya que sabemos que existen cartas de Pablo que desaparecieron y que algunos libros del Nuevo Testamento (en particular Lucas y Hechos) no fueron escritos por apóstoles. Es imposible afirmar si alguien alguna vez predicó de alguno de los libros apócrifos o deuterocanónicos, pero si lo hicieron, no era una práctica común, y no ha dejado huella en la tradición de los comentarios. Por otra parte, con el tiempo algunos de los libros sobre los que había dudas o que no eran aceptados universalmente (Ester, 2 Pedro) superaron las objeciones y fueron incorporados a la Biblia, a pesar de la oposición en su contra, porque se consideró que eran enriquecedores para la vida diaria del pueblo de Dios.

Por extraño que parezca, la primera lista oficial de los libros canónicos de las Escrituras se hizo recién en la cuarta sesión del Concilio de Trento (8 de abril de 1546), siglos después de que empezaran a utilizarse universalmente en la vida de la iglesia. Como era de esperar, el Concilio aceptó la posición agustina e incluyó toda la Septuaginta en el canon, aunque luego añadió que la única versión oficial permitida en la iglesia era la traducción al latín (la que conocemos como Vulgata), hecha por Jerónimo. Desde cualquier punto de vista, ésta fue una decisión extraordinaria, y pronto incluso la iglesia Católica Romana se dio cuenta de que era necesaria una revisión de la Vulgata, aunque se necesitó el paso de una generación para producir una versión, y era tan deficiente que tuvo que hacerse de nuevo. Sin embargo, la medida obligó a los reformadores a actuar y tuvieron que establecer su posición al respecto. Como resultado, en 1563 Matthew Parker elaboró la lista que tenemos aquí, el primer listado conocido de libros canónicos que una iglesia protestante haya autorizado. Es idéntico a lo que encontramos en la mayoría de las Biblias en inglés hoy en día, aunque algunos nombres se han cambiado (se indican con corchetes en la lista citada anteriormente).

En cuanto a los libros adicionales que se encuentran en la Septuaginta, Parker era renuente a rechazarlos por completo y los relegó a una posición secundaria, según indica la lista antes mencionada. En la actualidad, a veces se imprimen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y se conocen generalmente como los apócrifos ("libros ocultos") que es un nombre inapropiado para ellos, ¡ya que no están para nada ocultos! Mejor es la referencia a ellos como los "libros deuterocanónicos", que es como se designan a veces en declaraciones oficiales, aunque cuesta considerar "deuterocanónico"[1] como una palabra corriente, y para la mayoría necesita tanta explicación como "apócrifo".

El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto en Qumrán en 1947 hizo que se pudiera disponer de los textos pre-masoréticos de la Biblia hebrea por primera vez, y ellos han demostrado que en el hebreo de los días de Jesús había mayor variedad de la que se había observado anteriormente. En algunos casos, la validez de las interpretaciones de la Septuaginta se ha confirmado, al menos hasta cierto punto, y esto ha revivido el interés por el texto griego. También se acepta que los libros deuterocanónicos son fuentes valiosas para el desarrollo de la teología judía en el período intertestamentario, pero la mayoría de los eruditos contemporáneos, incluidos los católico-romanos, concuerdan en que no deberían ponerse al mismo nivel de la Biblia hebrea. Tal vez puede sorprender un poco que la posición que primero manifestó al Arzobispo Parker y que fue rebatida en su época por católicos y protestantes más extremistas, ahora parezca estar más cercana a lo que la mayoría de los expertos están dispuestos a aceptar, no obstante la denominación a la que pertenecen formalmente. Los libros apócrifos aún se leen ocasionalmente en las iglesias anglicanas, pero esta práctica es minoritaria, y no pueden usarse para establecer la doctrina de la iglesia.

El artículo 6 no dice nada sobre la inspiración divina de las Escrituras o cómo deben interpretarse, pero la postura anglicana sobre estos asuntos aparece en la homilía sobre las Escrituras, que también escribió Cranmer. En ese sermón él esboza una completa doctrina de cómo debe entenderse e interpretarse. Para él, la clave para entender correctamente es un corazón puro y humilde. No todo en la Biblia es fácil de entender, pero su enseñanza fundamental es lo bastante evidente, y las partes difíciles se deben interpretar a la luz de las más claras, principio que se remonta a la iglesia primitiva. No entra en detalles sobre la crítica textual, disciplina que apenas existía en su época, pero queda claro a partir de lo que sí indica que el propósito de la crítica solo puede ser clarificar las partes más difíciles del texto, y no descubrirá nada que contradiga lo que ya está claro. A fin de cuentas, Cranmer creía, como los demás reformadores, que sólo una persona que estuviera en sintonía con el Espíritu de Dios, quien inspiró el texto en primer lugar, llegaría a entenderla como es debido. Puede sonar ingenuo, pero es un principio válido que sigue vigente hoy en día, a pesar de todos nuestros avances en métodos y tecnología. La fiel interpretación es un don espiritual, y no obstante no hay nada más eficaz que un corazón humilde y contrito, unido a una mente inquisidora y vivaz, para entender y aplicar la Palabra de Dios a la vida diaria.

Obviamente el punto de vista de Cranmer implicaba la necesidad de traducir las Escrituras al idioma vernáculo, esfuerzo que impulsó y que ya había dado bastante fruto cuando escribió este artículo. Sin embargo, en este respecto debemos hacer la distinción entre las traducciones que eran oficiales y las que no. La versión de William Tyndale, terminada por Miles Coverdale luego de su muerte, era muy buena y ampliamente leída, pero nunca fue oficial, (aunque Cranmer estaba dispuesto a usar los Salmos de Coverdale en sus libros de oración) y finalmente dejó de usarse. El primer texto oficial fue la Gran Biblia de 1538, también llamada Biblia de Cranmer, porque desde la segunda edición en adelante contenía un prefacio escrito por el arzobispo. Fue reeditada en 1568, con pequeños cambios, como la Biblia de los Obispos, la cual continuó siendo el texto oficial de la iglesia hasta que fue reemplazada por la Versión Autorizada en 1611 (King James). Para entonces, había aparecido otra versión muy buena y popular, la Biblia de Ginebra de 1560, y se estaba leyendo mucho, aunque nunca fue aprobada oficialmente en Inglaterra. (En Escocia no sucedía lo mismo; allí fue oficial desde 1572 en adelante). La coexistencia de dos textos distintos se consideró como algo dañino para la unidad de la iglesia, y en 1604 el rey Jacobo I aceptó crear una comisión para preparar una nueva traducción que con el tiempo desplazaría a la Biblia de los Obispos y a la Biblia de Ginebra para convertirse en la versión clásica en inglés que conocemos hoy en día.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué autoridad debería tener la Biblia en la vida de la iglesia?
2. ¿En qué sentido podemos decir que Dios es el autor de la Biblia?
3. Si alguien descubriera una nueva carta escrita por los apóstoles, ¿tendríamos que ponerla en el Nuevo Testamento?

*Pasajes bíblicos clave:*
Lucas 24:25-47; Hechos 17:1-12; 2 Timoteo 3:13-17; Hebreos 4:12; 2 Pedro 1:21.

*Lectura adicional:*
Roger Beckwith. *The Old Testament Canon or the New Testament Church*. London: SPCK, 1985.
Peter Jensen. *The revelation of God*. Leicester: IVP, 2002.
Bruce Metzger. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon, 1987.
Timothy Ward. *Words of Life: Scripture as the living and active Word or God*. Nottingham, IVP, 2009.

# 7. Del Antiguo Testamento

*El Antiguo Testamento no es contrario al Nuevo; puesto que en ambos, Antiguo y Nuevo, se ofrece vida eterna al género humano por Cristo, que es el solo mediador entre Dios y el Hombre, siendo él Dios y Hombre. Por la cual no deben ser escuchados los que se imaginan malamente que los antiguos patriarcas solamente tenían su esperanza puesta en promesas temporales.*

*Aunque la ley de Dios dada a través de Moisés no obliga a los cristianos en lo tocante a ceremonias y ritos, ni deben recibirse necesariamente sus preceptos civiles en ningún estado; no obstante, ningún cristiano está exento de la obediencia a los preceptos que se llaman morales.*

La primera parte de este artículo proviene de la versión de Thomas Cranmer (1553), con pequeños cambios en la redacción, y la segunda es de la versión de 1563, que básicamente es el primer párrafo del artículo diecinueve de Cranmer. Ese artículo se descartó en 1563, excepto por el primer párrafo, que se reemplazó por el artículo original sobre el Antiguo Testamento. En 1571 se volvió a poner el original de ese artículo como primer párrafo del que tenemos ahora. Cabe notar que este artículo no tenía precedente inmediato en ninguna otra declaración de fe reformada, aunque se puede encontrar algo similar en la Segunda Confesión Helvética de 1566 (cap. 13). Esto causa cierta sorpresa, dada su importancia en medio de la polémica que surgió en esa época acerca del uso del Antiguo Testamento, pero es un recordatorio de cuán importante era la interpretación bíblica para los reformadores ingleses.

Se puede escribir toda la historia del cristianismo en torno a la pregunta de cómo la iglesia debería hacer uso de la Biblia hebrea. El Nuevo Testamento es esencialmente un comentario sobre el Antiguo que insiste en que las promesas de la ley y los profetas se habían cumplido en Jesucristo. Esta declaración hizo del cristianismo una religión distinta del judaísmo, aun cuando ambas utilizaban las mismas Escrituras, y forzó a la iglesia a adoptar una interpretación de ellas que justificara las afirmaciones hechas sobre Cristo. En líneas generales, había tres enfoques para esto, cada uno de los cuales se manifestó en distintas épocas. El primero era rechazar el Antiguo

Testamento por ser un texto pasado de moda cuya autoridad había terminado con la llegada del Nuevo Testamento. Esta posición fue defendida en la iglesia primitiva por Marción (fallecido alrededor del 144 d. C.) y aunque fue rechazada rápidamente, algo similar ha reaparecido en los últimos tiempos. Hoy en día es común escuchar que el Antiguo Testamento habla sobre un Dios de ira, en contraste con el Nuevo, que supuestamente revela a un Dios de amor. Se muestra al Antiguo Testamento como etnocéntrico y semi-bárbaro, en que los sacrificios de animales y el homicidio masivo de no israelitas forma parte esencial de su enseñanza. La controversial instauración de un estado judío en Palestina ha reforzado esta perspectiva, ya que el desalojo de la población autóctona por pobladores inmigrantes sólo puede justificarse en alusión a las antiguas Escrituras hebreas, las que de este modo parecen respaldar la grave injusticia que contradice el verdadero espíritu del cristianismo.

La segunda manera de enfocar el Antiguo Testamento es explicarlo como una alegoría. El principio aquí es que el texto provee una imagen terrenal de lo que esencialmente es una realidad espiritual y celestial. Por lo tanto, los intérpretes deben eliminar la envoltura material, buscar el principio subyacente y aplicarlo a la vida de la iglesia. Jerusalén (o Sión) se convierte en la ciudad de Dios, mientras que Babilonia y Nínive representan las fuerzas del mal que se le oponen. Las guerras del antiguo Israel se reinterpretan como luchas espirituales, y el viaje por el desierto desde Egipto a la Tierra Prometida se convierte en un modelo para la vida cristiana, el cual lleva al creyente desde la esclavitud del pecado (Egipto) hasta las puertas del cielo (la Tierra Prometida). Los sacrificios y los rituales del Antiguo Testamento se renuevan en la iglesia convirtiendo a los ancianos (presbíteros) en sacerdotes y reinterpretando la Cena del Señor como un sacrificio por la propiciación del pecado, tal como sucedía con los sacrificios del Antiguo Testamento. Este enfoque era común en la Edad Media y en la actualidad todavía se puede encontrar, aunque la mayoría de los cristianos lo rechaza oficialmente. El canto góspel, por ejemplo, se basa en gran medida en imágenes alegóricas y puede incluso ser la forma correcta de leer ciertos textos, como el Cantar de los Cantares, donde la interpretación literal parece no ser la apropiada.

El tercer enfoque consiste en pensar en términos de la historia del pacto del pueblo de Dios. Este enfoque le da importancia al significado literal del Antiguo Testamento, pero al mismo tiempo acepta que ya no puede aplicarse de la forma en que se aplicaba antes de la venida de Cristo. Los principios que establece no han cambiado, pero sí la forma en que se aplican. En lenguaje teológico, ahora hay una nueva “administración” o “dispensación” del pacto de gracia que Dios originalmente hizo con Abraham. En esta nueva dispensación, las promesas hechas a los antepasados de Israel, y que se repitieron en las palabras de los profetas durante siglos, se han cumplido en la vida y obra de Jesucristo. Los sacrificios en el templo, por ejemplo, ya no son necesarios, porque el sacrificio de Cristo en la cruz ha hecho todo lo que se pretendía que hicieran, y más. Los antiguos ritos tenían que repetirse de manera constante porque su eficacia era estrictamente limitada. Lo único que realmente hacían era apuntar a la necesidad de expiar el pecado. La insuficiencia de los sacrificios animales en los cuales se basaban simplemente

demostraba su naturaleza temporal e incentivaba a aquellos que entendieran este hecho a buscar algo permanente y eficaz que hiciera innecesarios los ritos tradicionales. Incluso en tiempos del Antiguo Testamento, hubo personas guiadas por el espíritu que miraron más allá de lo que el artículo llama "promesas temporales" de la ley y pacientemente esperaron la venida de Cristo.

En el artículo 7, se avala esta manera de interpretar el Antiguo Testamento. Sin entrar en mucho detalle, nos dice que el Antiguo Testamento se debe leer como preparación para el Nuevo. Al entender sus promesas, podemos apreciar mejor lo que Cristo logró. Más aún, esta manera de interpretar el texto no es una invención cristiana. Los judíos creyentes también lo leían de la misma manera, aunque aún esperaban que las promesas se cumplieran en el futuro. Cuando apareció Cristo, israelitas piadosos como Simeón y Ana (Lucas 2:25-38) lo reconocieron y se convirtieron en sus seguidores –en su caso, incluso antes de que él dijera o hiciera algo. Los judíos que se negaron a aceptar a Jesús como el Mesías no veían el verdadero significado de las Escrituras, las cuales leían como si tuvieran un velo sobre sus rostros que no les permitía ver correctamente (2 Corintios 3:13-16; ver también Juan 5:37-40).

Este método de interpretar el Antiguo Testamento, o "hermenéutica", como se denomina técnicamente, les causa problemas a los estudiantes contemporáneos de la Biblia, porque choca con el enfoque "científico" que se usa en el mundo académico para abordar un texto. Es obvio que la Biblia hebrea se escribió antes de la venida de Cristo y que existe toda una comunidad religiosa que hasta el día de hoy la lee sin hacer alusión a Jesús. ¿Es esto legítimo? Un enfoque académico "objetivo" tiende a pensar que lo es, porque rechaza la idea de que un texto –cualquier texto— pueda o deba comprenderse a la luz de acontecimientos que ocurrieron varios siglos después de que se escribió. Según esta manera de pensar, Isaías, por ejemplo, no puede interpretarse como el profeta de un futuro distante que le era desconocido; en lugar de ello, debe verse como comentarista de temas de actualidad. Esto podría implicar algún tipo de"profecía", pero sólo en el sentido de predecir lo que los personajes contemporáneos podrían hacer de manera razonable en el futuro inmediato. De este modo, los versículos que hablan de Ciro como libertador de Israel (Isaías 44:28; 45:1) pueden haberse escrito algunos años antes de que Ciro decidiera dejar que los judíos regresaran a Palestina, pero no varios siglos antes de que Ciro apareciera en escena como alguien capaz de actuar de esa manera. A su vez, esto significa que Isaías no puede haber escrito los versículos en cuestión, ya que el profeta que conocemos con ese nombre vivió doscientos años antes que Ciro. Es aun menos legítimo leer otros pasajes en Isaías como una alusión a Cristo, ya que, quienquiera que los haya escrito, es imposible que pudiera haber sabido algo sobre alguien que recién vino al mundo siglos más tarde.

Lo que está en discusión aquí no es sólo la interpretación de algunos versículos, sino toda la manera en que leemos el Antiguo Testamento y entendemos la relación del cristianismo con él y con el judaísmo. ¿Es válida la interpretación judía de la Biblia hebrea? ¿Cumplió Jesús las profecías, o sus seguidores simplemente se apropiaron de ciertos textos y los usaron para justificar su propia interpretación de Jesús? Hablando sin rodeos, ¿es el Nuevo Testamento una

revelación del Dios de Israel o no es más que propaganda cristiana? El Artículo 7 nos obliga a interpretar las Escrituras como profecías que no sólo se cumplieron en Cristo, sino que el pueblo de Dios en el antiguo Israel consideró que se cumplirían en Él, aun si no podían predecir los detalles exactos o decir el momento preciso cuando aparecería el Mesías. Desde este punto de vista, la interpretación cristiana del Antiguo Testamento como la primera dispensación del pacto eterno entre Dios y su pueblo no sólo es válida, sino que es la única legítima, lo que significa que otros modos de entenderlo, incluida la forma judía tradicional, son en consecuencia erróneas o deficientes.

En el texto bíblico como tal, no existe una división explícita de la ley de Moisés en las categorías ceremonial, civil y moral, aunque por cierto puede analizarse de esa manera. En el antiguo Israel, los tres elementos se mantenían unidos como partes de un solo modelo de adoración que envolvía a toda la comunidad en cada aspecto de su vida. Distinciones como la anterior sólo se hicieron necesarias cuando esto ya no fue posible. La destrucción del templo y el exilio del pueblo a Babilonia eliminó el elemento civil y ceremonial de la ley de la esfera de la aplicación práctica, pero no eximió a los Israelitas de observar los preceptos morales lo mejor posible. El regreso del exilio llevó al restablecimiento de la ley ceremonial, pero fue más difícil retomar la parte civil, en parte porque los judíos seguían bajo el dominio extranjero y en parte porque las circunstancias habían cambiado y gran parte de la ley se había vuelto obsoleta o imposible de aplicar. Básicamente ésta era la situación en tiempos de Jesús, y después de la destrucción del segundo templo el año 70 d. C., los judíos se vieron obligados a regresar a las circunstancias que habían aplicado durante el exilio, y así han permanecido desde entonces. Ni siquiera la instauración del moderno estado de Israel ha permitido el restablecimiento de la ley mosaica en su totalidad, en parte porque el templo no ha sido reconstruido, y en parte porque la vida moderna requiere un sistema legal distinto para los asuntos civiles. Por supuesto, algunos judíos no aceptan esta situación, pero incluso ellos tienen que enfrentar ciertos dilemas éticos. Por ejemplo, ¿sería correcto reinstaurar el sacrificio de animales si se volviera a construir el templo alguna vez? Habría una férrea oposición frente a este tema desde dentro de la propia comunidad judía, pero es difícil imaginarse cómo podría volver a establecerse la ley ceremonial del Antiguo Testamento sin esta práctica.

El cristianismo resuelve este problema traspasando la ley a la persona y obra de Cristo. Lo que él ha cumplido es válido en el contexto de ese cumplimiento y, por lo tanto, ha caducado en lo referente a la adoración y la práctica diaria. Al mismo tiempo, lo que él ratificó sigue siendo un mandato para sus seguidores, que no pueden usar la “derogación de la ley” como excusa para evadir sus obligaciones en este sentido. En la práctica, esto significa que los rituales del templo han terminado porque Cristo ha ofrecido un único, perfecto y suficiente sacrificio que no necesita ser repetido. Los aspectos civiles de la ley ya no están vigentes, porque la iglesia cristiana no es una nación, así como lo fue el antiguo Israel, y las naciones modernas son libres de adoptarlos y adaptarlos según estimen necesario. Los aspectos morales de la ley, no obstante, siguen siendo válidos para nosotros, porque reflejan el carácter de Dios y lo que Él espera de su pueblo. ¡Los

cristianos no han sido liberados de la ley para matar, robar o cometer adulterio! Hay que reconocer que hay cuestiones poco claras, como lo de guardar el día de reposo. ¿Es eso un precepto ceremonial, civil o moral? Contiene elementos ceremoniales, porque el día del reposo es el día que se separa para adorar. También puede contener elementos civiles, ya que históricamente los países cristianos aceptan el día de reposo cristiano (es decir, el domingo, no el sábado) como feriado oficial. También puede tener un aspecto moral, en el sentido que un día de descanso es bueno para las personas y para las sociedades como un todo, pero cuesta creer que trabajar un domingo sea moralmente equivalente a matar o a difamar a alguien. Los anglicanos nunca se han sentido obligados a comprometerse a guardar el domingo por razones morales, aunque algunos lo han hecho por otras razones, y está claro que es importante tener un día en el que sea posible reunirse para adorar a Dios.

En ese sentido, probablemente es mejor verlo como un precepto fundamentalmente civil, ya que no hay razones convincentes por las que los cristianos no puedan adorar a Dios otro día de la semana, si las circunstancias así lo requieren (como puede ocurrir, por ejemplo, en algunos países musulmanes donde el viernes es el día normal de descanso). Sin embargo, la flexibilidad en este sentido no significa que no exista un elemento moral y ceremonial en el mandamiento sobre guardar el día de reposo, ya que sigue siendo necesario que descansemos de nuestras tareas normales y dediquemos tiempo a adorar juntos a Dios. La importancia de este punto se pone de manifiesto por el hecho de que la observancia del día de reposo es uno de los Diez Mandamientos, que continúan siendo fundamentales para las creencias cristianas. Como sucede con otros mandamientos, puede que tengamos que resolverlo de formas distintas, pero el principio espiritual implícito sigue siendo tan válido hoy en día como cuando se estableció por primera vez.

### *Preguntas para discusión:*

1. ¿Deberían los cristianos poner la misma atención al Antiguo Testamento que al Nuevo?
2. ¿Cómo deberíamos interpretar las leyes del Antiguo Testamento en un contexto cristiano?

3. ¿Se pueden salvar los judíos sin convertirse al cristianismo?

*Pasajes bíblicos clave:*

Mateo 5:17-37; Hechos 7: 1-53; Romanos 9-11; Gálatas 3: 15-25; Hebreos 11.

*Lectura adicional:*

K. Berding y J. Lunde, editores. *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan. 2008.
Robin Routledge. *Old Testament theology, a thematic approach*. Nottingham: Apollos (IVP). 2008.
T. Schreiner. *The Law and Its Fulfilment*. Grand Rapids: Baker, 1993.
B. K. Waltke. *An Old Testament Theology: an exegetical canonical and thematic approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

# 8. De los tres credos

*Los tres Credos, el Niceno, el de Atanasio, y el comúnmente llamado de los Apóstoles, deben ser admitidos y creídos enteramente, porque pueden ser probados por el testimonio muy cierto de las Santas Escrituras.*

En las principales iglesias de la Reforma la aprobación de los credos de la iglesia primitiva fue algo compartido, pero fue por razones distintas a las que usualmente plantea la Iglesia Católica Romana o que a veces defienden grupos ecuménicos hoy en día. A estos últimos les gusta apelar a la tradición de la iglesia, y mientras más universal es la tradición, más aceptable es el credo. A partir de esto, el Credo Niceno es el favorito, porque es el único de los tres que se acepta oficialmente en las iglesias de occidente y oriente (sin la cláusula *Filioque*, por supuesto). El Credo de los Apóstoles también es ampliamente aceptado en la iglesia occidental y la iglesia de oriente no lo rechaza, aunque no forma parte de su tradición. El Credo de Atanasio, por otra parte, es menos usado en occidente y no se utiliza en oriente, donde un factor que ayuda a quitarle crédito es la errónea asociación con Atanasio.

El Artículo ocho respalda la aceptación de los credos no por razones tradicionales, sino porque establecen la enseñanza clara e inequívoca de las Sagradas Escrituras. A partir de esto, los tres son igualmente válidos y la iglesia debe conservarlos. En la práctica, el Credo de los Apóstoles se usa en los cultos diarios de oración matutina y vespertina, y el Credo Niceno, en la Santa Cena, disposición que se remonta al tiempo de Carlomagno y que los reformadores simplemente retuvieron sin modificaciones. El Credo de Atanasio está impreso en el Libro de Oración después de la Oración Vespertina y se supone que debe usarse en trece días festivos durante el año, escogidos al parecer porque estaban separados por alrededor de cuatro semanas. Sin embargo, en la práctica se usa poco y nada, y no es común encontrarlo en las liturgias contemporáneas, a pesar del amplio margen de elección que éstas ofrecen en otras áreas. (Una versión abreviada de este credo aparece en la Adoración Común, que fue autorizada para el uso en la Iglesia de Inglaterra el año 2000). Para los efectos más prácticos ha desaparecido, y es posible que incluso los especialistas no estén muy familiarizados con él en la actualidad.

La elaboración de declaraciones doctrinales como los credos, que se esperaba que la iglesia confesara, se remonta a los albores del cristianismo. Algunos han sostenido que pasajes bíblicos como el de Filipenses 2:5-11 son protocredos, pero es imposible probarlo y depende mucho de cómo definamos los términos. No cabe duda, sin embargo, de que algo similar a los credos tal como los conocemos había aparecido antes del 200 d. C. y, para cuando se oficializó el cristianismo el 313 d. C., el formato de las palabras habría resultado conocido en la mayoría de las iglesias, aún cuando no contaran con un texto fijo establecido. El Credo Niceno se llama así porque se creía que había sido el credo promulgado en el primer Concilio de Nicea el 325 d. C., aunque ahora sabemos que no fue así. El Concilio efectivamente elaboró un credo que se parece un poco a nuestro Credo Niceno, pero el parecido es casual y omite ciertos puntos importantes, como el artículo sobre el Espíritu Santo. El credo que llamamos "Niceno" está más estrechamente vinculado al primer Concilio de Constantinopla, celebrado el 381 d. C., y muchos creen que en realidad se produjo allí en esa oportunidad. Desafortunadamente, los dictámenes del concilio no lo mencionan, así que puede ser que se haya elaborado algún tiempo después y que se haya divulgado como un compendio de lo que enseñó el concilio. El primer Concilio de Éfeso, realizado el 431 d. C., dictaminó que no se debía introducir ningún cambio al Credo de Nicea, pero no queda claro si se refería al credo del 325 d. C. o al que ahora conocemos como el Credo Niceno. La primera referencia inequívoca a nuestro Credo Niceno proviene del Concilio de Calcedonia el 451 d. C., momento desde el cual ha sido aceptado como el estándar de la ortodoxia en casi todas las iglesias. Con excepción de la cláusula *Filioque*, la cual Occidente incorporó en el siglo VI y después, ha permanecido intacto desde entonces.

El Credo de Atanasio, también conocido como *Quicumque vult,* por las primeras palabras del texto en latín, probablemente se elaboró en la Galia del sur durante la primera mitad del siglo VI, y parece estar conectado de alguna manera con Cesáreo, quien fue obispo de Arlés desde 502 al 542 d. C. No es un credo en el mismo sentido que los otros, y tiene un complejo estilo que demuestra que estaba hecho para servir de herramienta de aprendizaje para los estudiantes de teología, más que para el uso normal dentro de la congregación. Contiene una declaración muy completa de la teología de la Trinidad que refleja el modelo agustiniano, según lo indica la inclusión de la doctrina *Filioque*. Su conexión con Atanasio (296-373), en la medida que la hay, no es histórica sino doctrinal.

Atanasio fue conocido por su fiera oposición al arrianismo, que todavía era un verdadero problema en Europa Occidental en la época en que se escribió el *Quicumque vult*, y bien puede habérsele llamado "de Atanasio" en oposición a "arriano", ya que la palabra"ortodoxo" aún no se había vuelto de uso común, y la palabra"católico" se habría reservado para un credo que hubiese recibido el sello oficial de aprobación de un concilio ecuménico como el de Nicea.

El credo de Atanasio era bien conocido por los reformadores, quienes se basaron en él para su comprensión de la Trinidad, pero encontró serias objeciones en el siglo XVIII. Éstas se

centraban en las denominadas “cláusulas condenatorias” que se le adjuntaron al comienzo y al final del texto. Estas cláusulas condenatorias indican lo siguiente:

> (Comienzo): Todo el que quiera salvarse, debe ante todo mantener la fe universal. El que no guardare esta fe íntegra y pura, sin duda perecerá eternamente. (Final): Ésta es la fe universal, y quien no la crea fielmente no puede salvarse.

Como podemos imaginar, las objeciones surgieron principalmente de los teólogos que habían sido influenciados por el liberalismo de la Ilustración, quienes no podían creer que una persona pudiera ser condenada al infierno por no estar de acuerdo con una declaración doctrinal bastante compleja. Visto de ese modo, por supuesto tenían razón en el sentido de que nadie podría creer que un campesino analfabeto perdería su salvación por no ser capaz de entender el Credo de Atanasio. Pero como suele suceder en estos asuntos, este tipo de argumento no capta la verdadera causa del problema. Conocer a Dios es una experiencia integral, y se espera que el cristiano que afirma haber tenido esa experiencia lo reconozca cuando lo encuentre. Reconocer a otra persona no es algo que resulte fácil de decir con palabras, pero debemos ser capaces de darnos cuenta cuando se dicen cosas falsas sobre esa persona, y de decir algo que centre nuestra atención en la verdad. Algunas personas pueden hacer esto mejor que otras, pero los maestros en la iglesia tienen el deber especial de aprender de qué manera se debe hablar de Dios, porque son ellos de quienes se espera que protejan al rebaño de Cristo del error. Este es el verdadero significado de las cláusulas condenatorias y el contexto en el cual deben entenderse. Todo aquel cuyas creencias contradigan el Credo de Atanasio no conoce al Dios de la Biblia y, por lo tanto, está destinado a la condenación eterna. Esto es así porque lo que afirma el credo refleja fielmente lo que las Escrituras enseñan, y no porque tenga alguna autoridad inherente. Incluso las personas que pertenecen a iglesias que no poseen credos son responsables de detectar la herejía si alguien se levanta y predica doctrinas que contradigan el Credo de Atanasio, estén o no conscientes de ello. En algunos casos, es justo cuando eso ocurre que la iglesia logra ver la necesidad de una declaración doctrinal y de adoptar alguna, la que probablemente contendría cláusulas muy similares a aquellas que se encuentran en el Credo de Atanasio. Desde el punto de vista anglicano, esto es como reinventar la rueda: la declaración doctrinal que esas personas se ven obligadas a hacer ya existe en una forma altamente elaborada e integral, así que, ¿por qué no usar esa declaración en vez de perder tiempo y energía tratando de elaborar algo similar? Aun cuando no nos referimos a ella muy a menudo, su enseñanza continúa siendo fundamental para nuestra fe, y debemos estar agradecidos de que los reformadores estuvieran dispuestos a incluirla en los Artículos de la Religión.

El Credo de los Apóstoles es a la vez el más antiguo y el último de los tres credos de la iglesia primitiva. No se remonta al tiempo de los propios apóstoles, a pesar de la leyenda medieval que señalaba que los apóstoles se sentaron juntos y cada uno escribió una frase por inspiración del Espíritu Santo. Los reformadores sabían que esto no era cierto, y el artículo hace

alusión al credo de manera que demuestra que ellos reconocían que no era auténtico en ese sentido. Por otra parte, algunas versiones de él aparecen en la iglesia occidental ya en el año 200 d. C. y una versión muy parecida aparece muy a menudo a partir de ese tiempo. Es posible que surgiera como un tipo de fórmula bautismal que se esperaba que los candidatos aprendieran y repitieran antes de ser bautizados, pero no es seguro. Sin embargo, la frecuencia con la que aparece demuestra que debe haber sido muy usada en la catequesis y, por lo tanto, parece casi inevitable cierta asociación con el bautismo.

Resulta llamativo que no existiera un formato fijo u oficial en las palabras. Existen varias versiones que difieren en pequeños detalles, aunque el formato trinitario general se reconoce de inmediato. El texto como lo tenemos ahora aparece por primera vez en los escritos de Pirminio, quien fundó el monasterio de Reichenau el 724 d. C. Carlomagno lo recogió y lo incluyó en sus liturgias, y es así como se convirtió en la forma aceptada oficialmente. Generalmente es menos detallado que los otros credos, pero sí indica que Cristo *murió*, y no solamente que *sufrió* y fue *sepultado*, como señala el Credo Niceno. El motivo para hacer esa aclaración parece haber sido que había personas que creían que Jesús simplemente se había desmayado en la cruz y que se había reanimado tres días después. Desde luego esto no es lo que intenta transmitir el Credo Niceno, pero es lo que podrían interpretar aquellos que leen al pie de la letra, quienes no aceptarían que el sufrimiento necesariamente implicara la muerte.

## *Preguntas para discusión:*

1. Si la Biblia contiene todo lo que necesitamos creer, ¿son de verdad necesarios los credos?
2. ¿Se irá al infierno una persona simplemente por no creer en los credos?
3. ¿Deberían repetirse los credos durante el culto cristiano? De ser así, ¿deberían usarse más o menos a menudo de lo que se usan en este momento?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Timoteo 6:12-16; 2 Timoteo 1:6-14; Judas 1-7.

*Lectura adicional:*
G. L. Bray. *Creeds, Councils and Christ*. Leicester: IVP, 1984. Repr., Fearn: Mentor, 1997.
J. N. D. Kelly. *Early Christian Creeds*. 3a Ed. London: Continuum, 2006.
J. N. D. Kelly. *The Athanasian Creed*. London: Adam and Charles Black, 1964.

# 9. Del pecado original o de nacimiento

*El Pecado original no consiste en la imitación de Adán (como vanamente propalan los Pelagianos), sino que es el vicio y corrupción de la naturaleza de todo hombre que es engendrado naturalmente de la estirpe de Adán. Por esto el hombre dista muchísimo de la justicia original y es por su misma naturaleza inclinado al mal, de suerte que la carne siempre está contra el espíritu. Por lo tanto, toda persona que nace en este mundo merece la ira divina y la condenación. Esta infección de la naturaleza permanece aun también en los que son regenerados; por cuya causa esta inclinación de la carne (llamada en griego phronema sarkos, que unos interpretan la sabiduría, otros la sensualidad, algunos la afección y algunos otros el deseo de la carne) no se sujeta a la ley de Dios. Y aunque no hay condenación alguna para los que creen y son bautizados, el Apóstol confiesa que la concupiscencia y mala inclinación tienen de sí mismas naturaleza de pecado.*

Después de exponer en detalle los fundamentos de la fe cristiana, los artículos pasan a debatir el tema más específico de la salvación, cuyas diversas interpretaciones constituyen el centro de la Reforma. Para los lectores contemporáneos puede resultar desconcertante comenzar este debate por el pecado original, tema que suena tan negativo y desalentador, pero es el punto de partida necesario para nuestra doctrina de la salvación. Un médico no puede curar a su paciente sin diagnosticar primero la enfermedad, y lo mismo se aplica a los asuntos espirituales. Mientras no comprendamos y aceptemos lo que hay de malo en nosotros no podemos ser sanados, y lo que anda mal comienza con el problema del pecado original. Todos los bandos en los debates de la Reforma entendían este hecho, como queda de manifiesto en la evidencia de sus declaraciones de fe. La Confesión de Augsburgo comienza exactamente de la misma manera, poniendo incluso la doctrina del pecado original antes de la divinidad de Cristo (quien vino a pagar el precio por él). La Iglesia Católica Romana también emitió un decreto que delineaba su posición sobre el asunto ya en la quinta sesión del Concilio de Trento (17 de junio de 1546), lo que demuestra que también comprendía su importancia fundamental.

El motivo inmediato para poner este énfasis en el pecado original era lo que todo el mundo a mediados del siglo XVI percibía como un extraño reavivamiento del pelagianismo. Pelagio era un monje británico (es decir, celta, no anglosajón) que enseñaba en Roma a principios del siglo V. Según informes acerca de él que llegaron a manos de Agustín en el Norte de África, él afirmaba que la caída de Adán y Eva en el pecado no fue total. En la naturaleza humana todavía quedaba cierta capacidad de recobrarse, un libre albedrío que, recibiendo la enseñanza adecuada, y en circunstancias favorables, podía contrarrestar el cáncer invasivo del pecado y, con la ayuda de Dios, vencerlo. Desafortunadamente, casi nadie lograba hacerlo, y como Adán y Eva, escogían el camino de la rebeldía en contra de Dios y no la libre sumisión a su voluntad, con el resultado de que, como dijo el apóstol Pablo, "todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios" (Romanos 3:23). Pelagio no comprendió que nosotros no pecamos de la manera en que Adán y Eva lo hicieron (por libre decisión de nuestra voluntad), sino que lo hacemos porque hemos heredado las consecuencias de su transgresión. Hoy en día nadie tiene opción en esto, porque todos nacemos pecadores, nos guste o no. El pecado no es un tipo de cáncer que se va propagando por distintas partes de nuestro cuerpo, y que puede no haber consumido alguna parte, dejando células sanas en algún lugar que uno podría pensar servirían para luchar contra él. El pecado es desobediencia espiritual, y por tal motivo afecta cada parte de nuestro ser. No es posible ser sólo parcialmente desobediente, ya que aun si desobedecemos en una sola cosa (como hicieron Adán y Eva), de todas formas hemos quebrantado la ley de Dios.

La doctrina de Pelagio, o algo similar a ella, era bastante común en la época y nadie entendía por qué Agustín se indignaba tanto por ella. Aun después de ser condenado en Occidente, Pelagio fue recibido en Oriente, donde sus puntos de vista se consideraban ortodoxos en esencia, y su comentario de las epístolas paulinas fue tan valioso que fue reutilizado con los nombres Casiodoro y Jerónimo, y el verdadero autor permaneció sin ser descubierto hasta 1859. Sin embargo, Agustín lanzó una fuerte ofensiva contra Pelagio, insistiendo en que la caída de Adán y Eva era completa y que a ningún ser humano le quedaba inocencia innata. Ser salvo era posible sólo (y totalmente) por la gracia de Dios, razón por la que Jesús le dijo a Nicodemo que tenía que "nacer de nuevo" ( Juan 3:7). Desafortunadamente, Agustín entonces agregó que esta regeneración era posible en el bautismo, y que cualquiera que se bautizara se limpiaba automáticamente del pecado original. Esto hizo que el sacramento se volviera especialmente importante para los niños, que podían ser purificados de su pecado heredado al bautizarse. En un mundo donde la mortalidad infantil era muy alta, este fue un gran consuelo para los padres que perdían un hijo, porque podían consolarse al saber que sus seres queridos estaban en el cielo, ya que no habían cometido ningún pecado después del bautizo. Por supuesto, aquellos que crecían invariablemente volvían a pecar, y entonces, si querían limpiarse, tenían que volver a la gracia de Dios que estaba disponible a través de los sacramentos de la iglesia. Agustín y sus seguidores interpretaron todo esto como obra de la gracia divina, pero los reformadores se dieron cuenta de que, en realidad, era un tipo de semipelagianismo, que reintroducía la idea de ayudar a Dios de manera indirecta en la salvación. El pecador bautizado, después de todo, era un cristiano nacido de nuevo en quien moraba el Espíritu Santo, y por lo tanto poseía los recursos internos necesarios

para defenderse contra las artimañas del diablo. Desde luego, se necesitaba ayuda divina adicional (disponible a través de la iglesia), pero nadie se preguntaba sobre aquello de nacer por segunda vez, puesto que eso ya estaba solucionado.

Los reformadores rechazaron este concepto de la regeneración en el bautismo, aun cuando aceptaron que el bautismo era el símbolo del renacimiento espiritual. El pecado original no podía limpiarse con agua y seguía en el creyente aun después de su regeneración. Lo que se quitaba no era el pecado, sino la condenación que conlleva el pecado. El cristiano es un pecador que puede estar en la presencia de Dios, no porque ya no sea pecador, sino porque sus pecados han sido pagados por el derramamiento de la sangre de Cristo, quien se coloca entre nosotros y la justicia del Padre y usa su sacrificio, que el Padre ha aceptado, para interceder a nuestro favor. Por lo tanto, nacer de nuevo no es limpiarse del pecado mediante el bautismo, sino estar unido a Cristo en su muerte y resurrección. Esta unión nos capacita para luchar contra el "viejo hombre" que todavía es nuestra naturaleza humana fundamental. No nos volvemos a Dios sólo en búsqueda de ayuda para erradicar los efectos de los pecados que cometemos después de ser bautizados, sino que dependemos de él en todo momento para recibir la vida y la fuerza que necesitamos en esta lucha espiritual contra lo que la Biblia denomina "la pasión de la carne", que sigue afectándonos a todos. Somos pecadores hasta el día que muramos y lleguemos a estar con Cristo en el cielo, y no seres transformados y en teoría capaces de lograr la perfección sin pecado, si tan solo nos esforzamos lo suficiente.

En los tiempos de la Reforma, había algunas personas que rechazaban el bautismo de niños porque creían que no podía ser una verdadera profesión de fe. Al igual que otros protestantes, creían en la permanencia del pecado original y no creían que privaban a sus hijos de la salvación al rechazar bautizarlos. El aparente vínculo entre el bautismo y la regeneración era tan marcado en estos anabaptistas –así se les llamaba— que se los consideraba pelagianos, porque se creía que rehusaban bautizar a sus hijos suponiendo que éstos no lo necesitaban. Al no haber cometido pecados reales, eran inocentes a los ojos de Dios y se irían al cielo si morían, estuvieran o no bautizados. De hecho, el bautismo hasta podía ser peligroso para ellos, porque si profesaban una fe que no tenían, apoyados en el hecho de haber recibido el sacramento, ¡en lugar de obtener la salvación que se les había prometido, podrían ser acusados de burlarse de la gracia de Dios y perderla!

En este punto es necesario decir que los anabaptistas fueron mal interpretados. En el artículo original de 1553, Thomas Cranmer los había mencionado por su nombre y los había identificado como pelagianos modernos, pero los encargados de hacer las correcciones en 1563 sacaron esa parte. También quitaron una posterior alusión al bautismo, cambiando la palabra "bautizado" por "regenerado", que corresponde más fielmente al latín *renatis*, justo antes de mencionar el *phronema sarkos* que queda en el creyente luego de su conversión. Desafortunadamente, los correctores no arreglaron el último párrafo de la versión en inglés del artículo, que es una posible fuente de confusión para aquellos que no saben latín. El texto original dice *renatis et credentibus*,

lo cual debería haberse traducido como “regenerados y que creen”, o como diríamos hoy en día,“creyentes nacidos de nuevo”, pero desafortunadamente en vez de eso dice “los que creen y son bautizados”. Esta traducción sugiere que el nuevo nacimiento debe ser considerado como equivalente al bautismo, que es lo que los correctores de los artículos querían evitar, lo cual invierte el orden. No se trata de ’aquellos que primero creen y que luego se bautizan’ (como habrían afirmado los anabaptistas), sino de ’aquellos que han nacido de nuevo y luego creyeron’, que es el orden que realmente se observa en la conversión. El Artículo entonces nos asegura que los creyentes nacidos de nuevo han sido librados de la condenación de Dios, pero también nos recuerda que el cristiano, lejos de vivir la vida del cielo en la tierra, es un soldado inmerso en la guerra espiritual contra la “carne”, término que también requiere cierta explicación.

Para comprender todo esto, debemos comenzar con el concepto de“naturaleza”. La lectura superficial de este artículo sugeriría que la naturaleza humana es esencialmente pecaminosa, y es lo que muchas personas creen. Pero lo que en realidad dice, y lo que la Biblia enseña, es que el pecado corrompió y contaminó la naturaleza humana. Dicho de otro modo, lo que Dios creó como esencialmente bueno se ha convertido en pecaminoso, debido a que se infiltró un poder extraño de maldad. Al ser una fuerza espiritual, el mal no corrompe el cuerpo físico de la manera en que lo hace el cáncer (por ejemplo), sino que lo controla pervirtiendo sus deseos naturales y desviando sus pensamientos de lo que es correcto. Heredamos esta naturaleza corrompida de Adán y Eva, y no hay nada que podamos hacer al respecto. Es algo que afecta a todos los seres humanos y, por lo tanto, estamos condenados ante Dios. Esto puede parecer injusto, pero tenemos que recordar que todo lo que tenemos y somos lo heredamos de nuestros antepasados. No podemos ponernos exigentes, quedándonos con lo bueno y rechazando lo malo. La mayoría de las personas acepta que somos responsables por los pecados de nuestros antepasados (como el de la esclavitud, por ejemplo) y que tenemos que hacer lo que podamos por arreglarlo, y también sabemos que si hacemos mal uso de nuestros recursos naturales hoy, las generaciones que aún no nacen sufrirán las consecuencias. Tendrán que vivir con recursos agotados, ríos contaminados, etc., y de nada les servirá quejarse de que no son personalmente responsables de haber causado el problema. Así sucede con nuestra herencia de pecado. No somos “pecadores” en un sentido activo hasta que tenemos edad suficiente para hacer algo malo, pero somos pecadores de nacimiento porque lo que el apóstol Pablo llama *phronema sarkos* (Romanos 8:6) está vivo y activo dentro de nosotros desde el comienzo de nuestra existencia.

El Artículo 9 usa el término griego aquí porque aunque podríamos decir “la mente puesta en la carne”, como lo hacen muchas traducciones, es imposible traducir esta frase en forma concisa de manera que exprese su pleno significado. El idioma griego es conocido por tener muchas palabras (como *logos*, por ejemplo) que tienen una amplia gama de significados y que tienen que reunirse. En lingüística esto se llama un amplio “campo semántico” o “rango semántico”. Esto hace que el griego (y también el hebreo, por cierto) sea un idioma muy expresivo, pero los intentos de traducir dichas palabras inevitablemente reducen este rango de significado, porque la mayoría de los equivalentes obvios rara vez tienen el mismo rango semántico. Esto puede llevar

a malos entendidos, según nos consta por la costumbre de traducir *logos* por "palabra". Lo mismo ocurre con *phronema sarkos*. El griego es bastante claro, pero ¿cómo vamos a expresar el rango de significado que contiene al traducirlo?

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que la palabra *sarx* ("carne") es tanto un concepto espiritual como físico. Por supuesto puede referirse a lo que normalmente denominamos carne, pero también describe una fuerza espiritual que existe en oposición a Dios. Se denomina"carne" porque esta fuerza espiritual apela a nuestros sentidos corporales y trata de usarlos para alejarnos de la voluntad de Dios para nuestras vidas. Dios no quiere que despreciemos o ignoremos nuestros cuerpos, pero tampoco quiere que nos dominen hasta el extremo de olvidarnos de las cosas que no podemos ver, pero que son eternas. La carne del cuerpo es inerte y, por lo tanto, no tiene *phronema* o mente propia, pero no sucede lo mismo con la fuerza espiritual que tiene ese mismo nombre. Como personas que hemos pecado debido a la desobediencia de Adán, nuestras mentes han sido corrompidas por el poder de Satanás, quien es descrito en las Escrituras como "el príncipe de este mundo". Al igual el término "carne", "mundo" no se refiere al planeta en el que vivimos, sino a la mentalidad que es contraria a Dios y en su lugar se somete al diablo. Debido a que a esta mentalidad le atraen cosas que son visibles y temporales (como la riqueza y el poder) es que se la denomina con tales nombres. El *phronema sarkos* lo invade todo y opera en nosotros, seamos o no tentados específicamente por influencias externas. Por ejemplo, puedo sentirme impulsado a robar si veo que la oportunidad de hacerlo se presenta ante mis ojos, pero ya sea que eso ocurra o no, siempre existirá dentro de mí una codicia innata que se materializará en el robo si existe la oportunidad de hacerlo. Este deseo interno, que el artículo describe usando los sinónimos "concupiscencia" y "mala inclinación", no desaparece cuando nos volvemos a Cristo, pero la presencia de su Espíritu Santo dentro de nosotros nos da la fuerza para luchar contra él. La vida cristiana, por consiguiente, es una constante lucha espiritual que no termina hasta que vamos a estar con Él en el cielo. Es posible incluso que se ponga peor a medida que envejecemos, no porque estemos más lejos de Dios, sino porque su presencia en nosotros nos revela aún mayores profundidades de pecado que tenemos que combatir. Por paradójico que parezca, probablemente sea mejor medir nuestro progreso espiritual por el grado de nuestra conciencia de pecado más que por nuestra disposición para jurar lealtad a Cristo, ya que lo primero es lo que revela cuánto entendemos realmente de lo último.

A este respecto, también cabe señalar que los cristianos pueden caer fácilmente en la trampa de un falso ascetismo, que niega las realidades de esta vida en una inútil búsqueda de cierta"santidad" ultra espiritual, pero esto también es una expresión del *phronema sarkos*. Negarse a uno mismo no es un fin en sí, sino un medio por el cual se puede glorificar a Dios –si eso es lo que Dios quiere que hagamos. La clave para la vida cristiana, como podemos ver a partir del pecado de Adán, no es el negarse a uno mismo, sino la obediencia. Al comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, Adán y Eva no estaban siendo precisamente glotones. No intentaban saciar su hambre, y menos aún querían hartarse de las cosas buenas de este mundo. Lo que estaban haciendo era desobedecer la orden de Dios, y eso es lo que

constituye la esencia del *phronema sarkos*. No puede vencerse con el uso de medios externos o mecánicos, ya sea por los sacramentos o por prácticas ascéticas. Sólo una completa transformación de la voluntad desde la desobediencia a la obediencia puede producir el cambio necesario, y eso sólo puede lograrse cambiando la mentalidad de la carne por la mentalidad del Espíritu de Dios.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Fue Eva responsable del pecado de Adán?
2. ¿Por qué tenemos que sufrir todos por el pecado de Adán?
3. ¿Es el pecado una parte normal de la naturaleza humana o una corrupción de ella?

*Pasajes bíblicos clave:*
Génesis 3:1-19; Romanos 3:9-18, 5:12-21; 1 Corintios 15:21-22.

*Lectura adicional:*
H. Blocher. *Original sin: Illuminating the Riddle.* Nottingham: Apollos, 1997.
K. Lundgaard. *The Enemy Within*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1998.
M. Shuster. *The Fall and Sin; What We Have Become as Sinners.* Grand Rapids: Eerdmans, 2004..

# 10. Del libre albedrío

*La condición del hombre después de la caída de Adán es tal, que, por su natural fuerza y buenas obras, ni puede convertirse ni prepararse a sí mismo a la fe e invocación de Dios. Por tanto no tenemos poder para hacer buenas obras gratas y aceptables a Dios, sin que la Gracia de Dios por Cristo nos preceda para que tengamos buena voluntad y obre en nosotros cuando tenemos esa buena voluntad.*

La primera parte de este artículo se agregó en 1563, pero el resto (desde 'por tanto') estaba en los cuarenta y dos artículos de 1553. El tema del libre albedrío fue abordado por la Confesión de Augsburgo con frases similares pero con lenguaje distinto.

La negación del libre albedrío es algo intrínseco de la Reforma, como lo demostró Martín Lutero cuando escribió su famoso tratado *La voluntad determinada (De servo arbitrio)*, en respuesta a Erasmo, quien pensaba que los seres humanos pueden decidir por sí mismos si obedecen a Dios o no. La noción de que tenemos libre albedrío en este asunto es uno de los prejuicios más profundamente arraigados que encontramos, el cual a menudo va de la mano con otras formas de determinismo (marxismo, psicología freudiana) y fatalismo, lo que resulta aún más extraordinario. La enseñanza cristiana no es partidaria del libre albedrío ni del fatalismo, sino que deriva de un conjunto de principios totalmente diferente.

En primer lugar, creemos en un Dios soberano y providencial que está en control de todo lo que sucede y que gobierna el mundo. Específicamente se nos dice que no hay poder en el cielo ni en la tierra que pueda separarnos de su amor (Romanos 8:38-39), lo que quiere decir que todo lo que nos suceda sirve para nuestro bien, porque nosotros lo amamos y él nos ama. El amor no es un cautiverio, sino un compromiso, es una fuerza liberadora y no algo que limita nuestras vidas.

Cuando Adán y Eva desobedecieron a Dios, rechazaron su amor y su cuidado providencial por ellos, y prefirieron seguir a su manera, sólo para descubrir que estaban atrapados en un mundo gobernado por Satanás. Esto es esclavitud, y todo ser humano está atrapado en ella

porque todos hemos heredado las consecuencias del pecado de nuestros primeros antepasados. Somos “libres” así como lo es un pez en un acuario. Nos podemos mover dentro de ciertos límites, pero no podemos escapar de los confines en los cuales hemos sido puestos. Puede que el pez no se dé cuenta de esto, pero el que observa desde fuera lo ve todo con mucha claridad.

Existe sólo una salida de nuestra prisión, y es el rescate divino. Dios puede sacarnos de nuestras limitaciones, pero nosotros nada podemos hacer en beneficio nuestro. Podemos lograr grandes cosas dentro de las limitaciones que se nos han impuesto. Recordemos que es posible que los presos obtengan títulos universitarios, por ejemplo, y algunos logran cosas sorprendentes. Pero sin importar cuán brillantes y talentosos demuestren ser, de todas formas están presos y no pueden salir a menos que sean liberados. Esta es la condición del hombre caído, separado de la gracia de Dios, y no hay nada que podamos hacer para cambiarla.

De la única manera que podemos causarle una impresión positiva a Dios es siendo liberados para servirlo como debemos, y eso se hace posible mediante su regalo gratuito de la salvación en y por medio de Jesucristo. Es un regalo que no hemos pedido y nada hemos hecho para merecerlo –después de todo, es un regalo y no una recompensa por los servicios prestados. Somos incapaces de quererlo, o siquiera de entender qué es, hasta que lo recibimos, razón por la cual el artículo dice que la gracia de Dios en Cristo nos “precede”, es decir, es primera en orden. Cuando Dios comienza a actuar en nuestras vidas, él libera nuestra voluntad y le da la comprensión correcta de lo que es bueno, así como el deseo de practicarlo. Sólo cuando eso sucede es posible descubrir qué es la verdadera libertad.

Esta verdad tal vez pueda ilustrarse de mejor forma con un hecho paralelo de la vida secular. Alcohólicos Anónimos es una conocida organización que trata de resolver los problemas de alcoholismo de las personas. Sin embargo, ellos tienen bastante claro que no pueden hacer nada para ayudar a alguien, a menos que y solo cuando la persona involucrada llega al punto donde reconoce que tiene un problema y que no puede resolverlo por sus propios medios. Lamentablemente, esto a menudo no sucede sino hasta el que alcohólico ha tocado fondo, pero curiosamente, mientras más hondo cae, más fácil es que se levante otra vez, porque entonces su entrega al tratamiento es total. Es solo cuando el paciente tiene lo que el artículo llama “buena voluntad” que puede cooperar con el programa de recuperación y lograr resultados duraderos.

Por supuesto, esta es una analogía de la vida diaria, y como todas las analogías no es exacta, pero da una idea de cómo trabaja Dios en la vida del pecador, y por qué es necesario afrontar el problema con este “rendición total”. ¿Es libre un alcohólico en recuperación? Hay personas que dirían que no, que se vendió a una nueva tiranía que tal vez le haga bien, pero al costo de quitarle su libre albedrío. A dichas personas parece no importarles si la persona prefiere beber hasta morir, ¡porque esa es su elección! Pero, ¿es cierto eso? Un alcohólico no escoge su enfermedad como tampoco lo hace un pecador. Hacer lo que le resulta natural no es libertad, sino que es ser esclavo de una autodestrucción tan poderosa que sólo el tratamiento más radical

puede cambiarla. El filósofo defensor del libre albedrío puede decir lo que quiera, pero el alcohólico en recuperación, al igual que el pecador redimido, comprende que ha sido liberado de una esclavitud superior a sus fuerzas de resistencia. Ninguno quiere volver a su estado anterior, y ambos se alegran de tener la libertad para construir una nueva vida, la cual han obtenido por primera vez. Lo que parece dependencia irracional para algunos que miran desde fuera, para los involucrados es la experiencia del amor de Dios actuando en sus vidas. Para aquellos que lo han vivido, no importa lo que piensen los que se burlan; ellos han sido liberados para hacer uso de su buena voluntad de la manera en que Dios lo planeó originalmente, y no tienen ningún deseo de volver a un estado inferior.

En lo que se refiere a la salvación, el Nuevo Testamento es muy claro en que no podemos elegir a nuestro gusto. Jesús les dijo a sus discípulos que nadie puede venir a Él a menos que el Padre lo traiga ( Juan 6:44), y les recordó que Él los había escogido a ellos y no al revés ( Juan 15:16). Dios eligió a Saulo de Tarso como el apóstol de los gentiles, aun cuando eso era lo último que él quería, y en su carta a los Romanos habla con cierto detalle sobre el conflicto entre su voluntad y su real comportamiento, los que se oponen y le impiden hacer lo que sería necesario para que alcanzara su propia salvación (Romanos 7:15-19). Sólo Dios puede liberarnos de esto, y lo hace de la manera y en el momento que él quiere (Romanos 9:19-29). La oración del cristiano se sintetiza en la colecta del noveno domingo después de Trinidad en el Libro de Oración Común:

> Concédenos, oh Señor, te suplicamos, el espíritu de pensar y hacer siempre lo justo; para que nosotros, que sin ti no podemos hacer nada bueno, seamos capaces, con tu ayuda, de vivir según tu voluntad; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué le sucedió a la voluntad de Adán cuando pecó? ¿Podría elegir volver atrás?
2. ¿Cuánto podemos elegir realmente en nuestras vidas?
3. ¿Cómo cambia la gracia de Dios la manera en que pensamos y nos comportamos?

*Pasajes bíblicos clave*
Romanos 7:14-25; Gálatas 3:10-23; Efesios 4:17-32.

*Lectura adicional*

W. S. Anglin. *Free Will and the Christian Faith*. Oxford: Clarendon, 1990.

J. Cowburn. *Free Will, Predestination and Determinism*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

R. A. Peterson. *Election and Free Will: God's Gracious Choice and Our Responsibility*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2007.

R. C. Sproul. *Willing to Believe: The Controversy Over Free Will*. Grand Rapids: Baker, 1997.

# 11. De la justificación del hombre

*Somos tenidos por justos delante de Dios solamente por el mérito de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, por la fe y no por nuestras obras o merecimientos. Por lo cual, es doctrina muy saludable y muy llena de consuelo que somos justificados solamente por la fe, como más largamente se expresa en la Homilía de la Justificación.*

La versión original de este artículo se cambió dos veces, pero la mayor parte se conserva en la segunda oración. La primera parte se introdujo en 1563, con algunos elementos agregados del original, pero el resto se recompuso en 1571 para brindarnos el texto que tenemos ahora. Es claro que un tema tan amplio y controversial como la justificación sólo por la fe no puede reducirse a unas pocas líneas, y el artículo reconoce este hecho, por lo que refiere al lector a la homilía de la justificación, es decir la tercera homilía *Sobre la Salvación*, que aparece en el *Primer Libro de Homilías* publicado en 1547. El artículo mismo no es más que un extracto de ella, pero es suficiente para mostrar que la Iglesia de Inglaterra estaba firmemente del lado de la Reforma en el gran debate que para entonces se encendía entre los Protestantes y Roma. Aparte de la homilía recién mencionada, la posición protestante sobre este tema, que Martín Lutero consideraba como la cuestión fundamental de la teología cristiana ("la doctrina por la cual la iglesia se sostiene o se derrumba"), puede encontrarse en la Confesión de Augsburgo (artículo cuatro) y en los Diez Artículos de 1536 (artículo cinco). La contraposición de la iglesia romana se expone con cierto detalle en el decreto de la sexta sesión del Concilio de Trento (13 de enero de 1547). No fue conscientemente antianglicano, ya que la doctrina anglicana expresada en este artículo (y en la homilía correspondiente) aún no se había escrito, pero eso poco importa, porque Thomas Cranmer claramente optó por los puntos de vista que el decreto condenaba.

En ese entonces, el principal asunto en disputa era si una persona era justificada *sólo* por la fe, o si las obras también desempeñaban algún rol. El problema surgió porque en la iglesia medieval no se había hecho una distinción clara entre la justificación y la santificación. La santificación era un proceso de crecimiento, y cuanto más santificado era alguien, tanto más justificado también estaba. Solamente aquellos que estaban completamente santificados podían estar seguros de irse directo al cielo –esos eran los "santos". Todos los demás —la inmensa

mayoría— sólo estaban parcialmente santificados al morir y, por lo tanto, no estaban totalmente justificados tampoco; ellos tendrían que pasar por un periodo adicional de purificación en el "purgatorio" a fin de mejorar su santificación y así ser admitidos en el cielo como creyentes plenamente justificados.

Martín Lutero aclaró todo esto con su famoso comentario de que un cristiano es *simul iustus et peccator* –justificado y pecador al mismo tiempo. Entramos en la presencia de Dios no por algo que hayamos hecho, sino en virtud de lo que Jesucristo ha hecho por nosotros. Estamos tranquilos porque sabemos que lo que él ha hecho es suficiente para salvarnos, en tanto que nosotros nunca podríamos estar seguros de haber hecho lo suficiente para merecer algo que no sea condenación y castigo de Dios. Incluso las mejores personas son pecadoras, y una de las marcas de la verdadera santidad es el reconocimiento de cuán malos somos realmente (vea Efesios 3:8). Si la salvación dependiera de nuestras obras, ¡las personas más santas serían las menos seguras de haberla obtenido! Esa es una posición absurda, por supuesto, pero nos ayuda a ver por qué la justificación sólo por la fe es una doctrina tan importante. Sin ella, nunca sabríamos si somos salvos o no, y nuestra relación con Dios se basaría más en el miedo que en la fe, la esperanza y el amor.

Al hablar de la justificación, tenemos que enfrentar el hecho de que existe una dificultad lingüística que necesitamos aceptar. En inglés, existen dos grupos de palabras para este concepto, uno de los cuales viene del latín (*just, justice, justification* [ justo, justicia, justificación]) y el otro del inglés antiguo (*right, righteous, righteousness* [correcto, recto, rectitud]), pero los usamos de manera un tanto distinta. Las palabras del latín tienden a referirse a algo externo a nosotros, así que pensamos en "justicia" (*justice*) como equidad con la gente en general, en tanto que los equivalentes del inglés antiguo tienden a usarse más en relación a algo interno. Normalmente esperaríamos que un juez recto (*righteous*) sea justo (*just*), pero podemos imaginarnos a uno deshonesto (*unrighteous*) que de todas formas podría administrar justicia, porque su situación personal no necesariamente afectaría su conducta profesional.

Esta diferencia de uso nos crea problemas que no surgen en los idiomas bíblicos, ya que no tienen esa distinción. Por ejemplo, una persona justificada ¿es necesariamente "recta"? Jesús le dijo al ladrón en la cruz que iba a estar en el paraíso ese mismo día, así que es de suponer que el ladrón fue justificado sólo por la fe, pero ¿podría alguien decir que era "recto"? Probablemente no, porque tendemos a pensar en la rectitud en términos de moralidad y comportamiento –una persona recta no habría sido condenada a muerte por robar. Dicho de otro modo, nuestro concepto de rectitud (*righteousness*) todavía conserva mucho de la idea medieval de santificación, lo cual significa que sirve para reintroducir veladamente la creencia en la justificación por obras sin hacerse notar. Debido a esta confusión, no sorprendería escuchar a alguien decir que está justificado a pesar del hecho de que no es "justo" –una contradicción de términos en cualquier otro idioma, pero perfectamente comprensible en inglés.

La justicia no es una cosa o una cualidad que poseamos, sino un estado del que gozamos porque hemos sido aceptados por Dios en Cristo. Por lo tanto, las discusiones sobre si la frase bíblica"la justicia de Dios" (por ej. en Romanos 1:17) se refiere a algo que Dios es en sí mismo, a algo que él ha hecho por nosotros, o a algo que nos ha dado, usualmente confunden la cuestión, porque apuntan a una cualidad inherente a nuestro carácter. Como creyente en Cristo, no me voy volviendo más como Dios, aunque aprenda a actuar de una manera que le agrade. Si eso sucede, no soy yo el responsable, sino Cristo que vive en mí y quien es la única esperanza que tengo de alcanzar la gloria eterna de Dios (Gálatas 2:20-21). Dicho de otro modo, soy justo porque él me ha hecho suyo e hizo posible que yo me presentara en la presencia de Dios, porque él ha pagado el precio por mis pecados. Yo mismo no he cambiado para nada y soy tan pecador como siempre lo fui. Sin embargo, al mismo tiempo, también soy justo, porque he sido justificado por Jesucristo quien me ha unido a él y quien intercede ante el Padre en mi favor. Sé que voy al cielo, porque confío en su aptitud para llevarme allá: esta es la razón por la que soy justificado *por la fe*. No se necesita nada más, y cualquier obra adicional que yo pudiese tener para ofrecer sería una vergüenza, porque su insuficiencia sería penosamente obvia. Esa es la razón por la que soy justificado *sólo por la fe*, y el por qué de la importancia vital de esta doctrina para la vida cristiana. Sin ella, estaríamos en un estado de constante ansiedad, siempre tratando de agradar a Dios, pero nunca de verdad seguros de si lo hemos logrado. Ser justificado sólo por la fe es ser liberado de esa ansiedad y tener la confianza de que tenemos comunión con Dios, aun cuando no la merecemos. Esta es la razón por la que el artículo indica que la justificación por la fe es una "doctrina muy saludable y muy llena de consuelo", porque ya no tenemos que preocuparnos si somos aceptados por Dios o no.

En la actualidad, algunas personas afirman que la justicia de Dios se refiere fundamentalmente a la pertenencia a la comunidad del pacto del pueblo de Dios, algo que en el Antiguo Testamento se lograba mediante la ley y que ahora se efectúa mediante la iglesia como el cuerpo de Cristo. Esta noción es controversial entre eruditos y teólogos, y habría sido incomprensible para los reformadores del siglo XVI. Si pertenecer a la iglesia por la participación de los sacramentos fuese lo único que se necesita, nunca habría habido Reforma, ya que todos en Europa en esa época (excepto por los judíos, por supuesto) cumplían con los requisitos exigidos. El debate sobre la justificación surgió precisamente porque ninguno de los bandos sostenía esta postura comunitaria. Para los católico-romanos, la iglesia era un medio para un fin: la justificación; en tanto que para los protestantes, era prueba de la justificación ya concedida sólo por fe. De cualquier modo, tenía que ver con el individuo más bien que con grupos y, a pesar de las teorías modernas que afirman lo contrario, este enfoque aún parece ser el más fiel al sentido del texto bíblico.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Nos hace mejores personas el creer en Cristo?
2. ¿Puede alguien ser pecador y justo al mismo tiempo o tiene que cambiar primero?
3. ¿Por qué es reconfortante saber que no podemos hacer nada para salvarnos a nosotros mismos?

*Pasajes bíblicos clave:*
Romanos 1:16-19; Romanos 4; Gálatas 2:15-21; Colosenses 1:21-23.

*Lectura adicional:*
J. V. Fesko. *Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine.* Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2007.
Bruce McCormack. *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges.* Edinburgh: Rutherford House, 2006.
J. Piper. *The Future of Justification.* Nottingham: IVP, 2008.

# 12. De las buenas obras

> *Aunque las buenas obras que son fruto de la fe, y se siguen a la justificación, no pueden expiar nuestros pecados, ni soportar la severidad del juicio Divino; son, no obstante, gratas y aceptables a Dios en Cristo, y nacen necesariamente de una verdadera y viva fe; de manera que por ellas puede conocerse la fe viva tan evidentemente como se juzga al árbol por su fruto.*

Había tanta confusión en el pensamiento medieval sobre la cuestión de la salvación por obras, que a los primeros protestantes se los acusó de licenciosos, porque afirmaban que somos salvos sin hacer nada bueno. Incluso se dijo que afirmaban que en realidad era mejor que no viviéramos una vida apegada a la moral, a fin de evitar dar la impresión de que quizá estuviésemos tratando de ganarnos la salvación. Esta caricatura de la enseñanza protestante fue repudiada con vehemencia por la Confesión de Augsburgo (artículo veinte), pero lo sorprendente es que sigue siendo común incluso ahora, a pesar del hecho de que la evidencia pareciera apuntar en la dirección contraria. Pocas personas acusarían a los protestantes de ser moralmente relajados en la práctica. Cuando se les reprocha algo, suele ser lo opuesto, es decir, pecar de excesivo "puritanismo" en tales asuntos. La ética protestante del trabajo puede haber sido producto de la imaginación del economista Max Weber, pero resulta difícil poner en duda que tiene algo de cierto. Los países protestantes del norte de Europa (y Estados Unidos) son evidentemente más desarrollados que los países católicos de más al sur, y es difícil creer que la religión no desempeñe un papel en esto, al menos en parte. ¿Por qué los protestantes son tan trabajadores, y hacen tantas buenas obras, si se supone que no tienen que hacer ninguna?

Parte de la confusión en este punto viene de una comprensión errada de lo que es una "buena obra". En la teología medieval, las buenas obras eran cosas hechas para ser aceptado (hacer mérito) a los ojos de Dios. Algunas de estas cosas eran positivas moralmente, y por lo tanto "buenas" en el sentido normal de la palabra, pero otras simplemente eran obligaciones impuestas a los pecadores arrepentidos. Por ejemplo, hacer una peregrinación era una buena obra, al igual que rezar el rosario, ayunar o cualquier otra cosa que un sacerdote esperaba que un pecador hiciera como prueba de que estaba realmente arrepentido de sus pecados. Los

reformadores se dieron cuenta de lo hipócrita e inútil de este tipo de actos, y rechazaron prácticas que no tenían ningún sentido más que tratar de congraciarse con Dios. Tal vez se extralimitaron en algunos casos, por ejemplo, al abolir prácticamente el ayuno, aun cuando es una práctica recomendada en el Nuevo Testamento, pero el motivo que tuvieron para hacerlo es comprensible, dadas las circunstancias.

Si, no obstante, entendemos las "buenas obras" como acciones de acuerdo a la moral o actividades diseñadas para fortalecer los propósitos de Dios para su pueblo, entonces los reformadores optaron por un enfoque completamente distinto. Nadie podía mentir, engañar, robar y decir que era un buen cristiano, porque la vida cristiana es la que se vive en el poder del Espíritu de Dios, quien no tolera dicho comportamiento. En este sentido, había sólo dos cosas que les preocupaban. La primera era el peligro de que la gente pudiera confiar en esas buenas obras como prueba de su fe y, por consiguiente, las tomara como algún tipo de derecho para ser bendecido por Dios. Aun la mejor de las obras humanas es insuficiente ante la gloria de Dios, y la Biblia nos indica que sin importar cuánto hagamos, al final del día aún somos siervos inútiles que necesitan de la gracia divina (Lucas 17:10). El otro peligro era exactamente lo opuesto: que la gente fracasara en sus esfuerzos y quedara tan desalentada que perdiera el gozo de la salvación, e incluso imaginara que había perdido la salvación misma. Los reformadores dirigieron entonces sus esfuerzos pastorales a contrarrestar estos dos problemas a fin de que las personas comprendieran y honraran el verdadero lugar de las buenas obras en la vida cristiana.

El comportamiento cristiano brota de forma natural de la experiencia cristiana, tal como el buen fruto crece naturalmente de un árbol bien podado. Si eso no sucede, entonces hay que poner en duda la autenticidad de la experiencia cristiana. Las personas que profesan la fe cristiana pero continúan llevando vidas inmorales mienten, y es deber de la iglesia corregirlos, si fuera el caso. Por otro lado, las buenas obras que se esperan de un cristiano no están especificadas con tanto detalle que sea posible distinguirlas inmediatamente en todas las circunstancias. Los Diez Mandamientos establecen principios generales que deben observarse, pero los detalles pueden variar de una persona a otra y de un lugar a otro. Jesús lo demostró en su propia vida. Era importante adorar a Dios de la manera correcta, pero no se pretendía que la observación del día de reposo se convirtiera en una traba para las acciones genuinas de caridad, y Jesús se ganó la mala fama de quebrantar el día de reposo por esa razón. La motivación última para hacer el bien, y por lo tanto el criterio último para decidir qué es una buena obra, surge de la ley del amor escrita por el Espíritu Santo en el corazón del creyente, y no de algún código externo de conducta.

Por supuesto, en situaciones normales, lo interno y lo externo coincidirán en gran medida, pero hay casos excepcionales, y es entonces cuando se revela la verdadera motivación. Si un creyente no hace lo correcto y lo justifica apelando a algún criterio legalista, no está cumpliendo la ley de Cristo, aun si la ley civil está de su parte. Por ejemplo, si me niego a cruzar la calle para ayudar a alguien que ha caído y no se puede parar, y lo justifico diciendo que la luz estaba en

rojo y no podía cruzar, he faltado a mi deber. Por supuesto, las cosas pueden ser mucho más complicadas que en este ejemplo, y siempre hay casos difíciles en los que cuesta decidir, pero el principio es claro. El amor debe estar primero que el legalismo, incluso si conduce al sufrimiento. Eso es lo que hizo Jesús, y es lo que también espera de sus seguidores.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué son las "buenas obras"?
2. ¿Qué tipo de vida debería llevar un cristiano?
3. ¿Nos recompensa Dios por hacer el bien?

*Pasajes bíblicos clave*
Romanos 12:1-21; Efesios 2:8-10; Santiago 2:17-26.

*Lectura adicional:*
S. N. Gundry. *Five Views on Sanctification*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
P. E. Hughes. *Faith and Works. Cranmer and Hooker on Justification*. Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow, 1982.
T. Oden, editor. *The Good Works Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

# 13. De las obras antes de la justificación

> *Las obras hechas antes de la gracia de Cristo y de la inspiración de su Espíritu no son agradables a Dios porque no nacen de la fe en Jesucristo. Tampoco hacen a los hombres dignos de recibir la gracia ni (en lenguaje escolástico) merecen "de congruo" la gracia. Antes bien, no dudamos que tengan naturaleza de pecado, porque no son hechas como Dios ha querido y mandado que se hagan.*

Este artículo les parece extraño a muchas personas hoy en día. Por un lado, podemos ver la lógica de decir que si las buenas obras no nos ganan la salvación, no hay razón para suponer que podemos hacerlas a fin de alcanzar el favor de Dios, ya que nada conseguimos al hacerlo. Pero al mismo tiempo, nos resulta difícil pensar que las buenas obras puedan ser en cierto modo pecaminosas. Pensamos que sin duda a los no creyentes que actúan como cristianos se les debe dar crédito por hacer lo correcto.

Por cierto, ese fue el razonamiento que adoptaron los teólogos de la Edad Media, quienes desarrollaron la teología que se enseñó en las escuelas entre los siglos XIII al XVI. Sostenían que las buenas obras hechas por los no creyentes se aproximaban lo suficiente a las que hacían los cristianos, y que recibían una bendición de Dios (aunque no la salvación) debido a esa similitud, o "congruencia", como la llamaban. Eso tiene sentido si creemos que somos salvos por nuestras obras, pero va contra la lógica del Evangelio. Jesús les dijo a los judíos que él había venido no para salvar a los justos, sino para llevar a los pecadores al arrepentimiento (Mateo 9:13). Eso no fue porque él pensara que había personas justas a su alrededor que no lo necesitaban, sino porque rechazaba la idea de que alguien pudiera ser justo por sus propios méritos. El joven que se acercó y le preguntó qué necesitaba hacer para heredar la vida eterna le dijo a Jesús que él había guardado todos los mandamientos desde la niñez, pero Jesús le señaló que hasta eso era insuficiente; si quería llegar al cielo, tenía que abandonar todo y seguirlo (Marcos 10:17-22).

Aquí está la clave. La vida cristiana no es una sucesión de buenas obras que en esencia no se diferencia de ninguna otra forma de moralidad. Es una vida de obediencia a Dios. Las buenas obras hechas fuera de ese contexto pueden ser perfectamente aceptables a los ojos del mundo,

pero la persona que las hace actúa así porque ha decidido comportarse de esa manera, no porque Dios se lo haya ordenado. Pueden ser bien intencionadas y benéficas para quien las recibe, pero no son el resultado de una relación salvadora con Dios y, por esa razón, no tienen valor a sus ojos. Por ejemplo, si alguien hubiera rescatado a Jesús de Herodes y Pilato, y lo hubiera escondido para que no fuera crucificado, habría estado haciendo una "buena obra". En un momento dado, hasta Pedro sugirió que si alguien trataba de ponerle las manos a Jesús, él lo rescataría exactamente de esa manera. Pero lejos de agradecerle sus amables intenciones, Jesús se volvió contra él con las palabras "Quítate de delante de mí, Satanás", agregando para colmo que Pedro estaba pensando humanamente y no desde el punto de vista divino (Mateo 16:21-23).

Hoy en día hay muchas personas que creen que, mientras lleven una buena vida y no le hagan daño a nadie, no tendrán problemas cuando sean juzgados, si eso ocurre. Puede que esas personas no estén esforzándose mucho por obtener su salvación, sino que han llegado a la conclusión de que si Dios existe, es alguien amable que verá sus buenas intenciones, y de acuerdo a eso los recompensará. De lo que no se dan cuenta es que todo su enfoque está profundamente enraizado en el egoísmo y el orgullo. Son ellos los que han decidido lo que es bueno (y lo bastante bueno) a los ojos de Dios; nunca ha pasado por sus mentes la idea de que tal vez deban escuchar al Señor y ser instruidos por él acerca de lo bueno. En el mejor de los casos, su moralidad es un egoísmo tolerante, y debemos sospechar que sus valores cambiarían si también cambiaran las circunstancias. Hacer "la buena obra del día" es, en realidad, una manera de justificar el pecado, porque una vez hecha la buena obra, se puede dar por cumplida esa obligación (autoimpuesta) y podemos continuar con lo que sea que queramos hacer. El sacrificio y el arrepentimiento ni se nombran, porque se ahogaron en la autocomplacencia. Las buenas obras no son ni meritorias ni pecaminosas en sí mismas, pero en un no creyente, son "partícipes de la naturaleza del pecado", porque en última instancia se originan en el orgullo que es el primero y el mayor de los pecados. Sin embargo, el cristiano que hace buenas obras debido a su fe se vuelve a Dios en arrepentimiento, porque se da cuenta de que, aun después de haber hecho todo lo que podía, sigue siendo un siervo inútil. El no creyente, por otro lado, hace lo que cree que puede lograr sin presión o sacrificio innecesarios, y luego se da palmadas en la espalda por haberlo hecho tan bien. Esta es la diferencia entre las buenas obras de un creyente y las de un no creyente. Las buenas obras de un creyente tienen valor, porque se originan en el momento correcto, es decir, después de la conversión. Las buenas obras de un no creyente, por otro lado, no tienen ningún valor, porque se originan en el momento incorrecto, es decir, antes de la conversión. Cuando miramos el asunto desde ese ángulo, podemos ver que, lejos de haber alguna similitud o "congruencia" entre las dos situaciones, son totalmente diferentes y opuestas en todo sentido esencial.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Puede un no cristiano ser una buena persona?
2. ¿Por qué las buenas obras que hacen los no cristianos se consideran pecaminosas?
3. ¿Importa más nuestra motivación para hacer el bien que el bien que realmente hacemos?

*Pasajes bíblicos clave:*
Salmos 51; Romanos 6:1-23; Efesios 2:1-3, 11-12.

*Lectura adicional:*
J. Shore. *I'm OK, You're Not: The Message We're Sending Unbelievers and Why We Should Stop.* Colorado Springs, NavPress, 2007.
C. R. Vaughan. *The Gifts of the Holy Spirit to Unbelievers and Believers.* Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975.

# 14. De las obras de supererogación

*Aquellas obras voluntarias no comprendidas en los Mandamientos Divinos —llamadas obras de supererogación— no pueden enseñarse sin arrogancia e impiedad, porque por ellas los hombres declaran que no solamente rinden a Dios todo cuanto están obligados a hacer, sino que por amor suyo hacen más de lo que por el deber riguroso les es requerido; siendo que Cristo claramente dice: "Cuando hubiereis hecho todas las cosas que os están mandadas, decid: 'Siervos inútiles somos'".*

La alusión a las palabras de Jesús en Lucas 17:10 demuestra que en este artículo estamos tratando con los nocivos efectos de la teología medieval del mérito. Cuando las personas han hecho algo malo y luego tratan de remediarlo, no es inusual que le agreguen un poco más, a fin de demostrar que, cuando dicen que están arrepentidos, realmente lo están. Por ejemplo, si se me olvida el cumpleaños de mi mamá, puedo decidir comprarle las flores que de todas maneras le habría comprado *y además* agregarle una caja de chocolates, con la esperanza de que diga: "no debiste molestarte, querido" y se olvide de mi descuido original. Hacer un esfuerzo extra (ver Mateo 5:41) no es algo malo en sí mismo, pero no deberíamos pensar que con ello ponemos a la otra persona (o a Dios) en una posición que la obliga a perdonarnos debido a nuestros esfuerzos adicionales.

En la teología del mérito de la Edad Media, a menudo se pensaba que tales obras de supererogación, es decir, acciones por sobre lo que era necesario por obligación, se podían usar como un saldo a favor para pagar cualquier otra falta, incluso aquellas cometidas por otras personas. Por ejemplo, haciendo un poco más de lo estrictamente necesario, tal vez me sería posible reducir el tiempo de uno de mis seres queridos en el purgatorio, transfiriéndole mis méritos excedentes. Por supuesto, todo esto tiene lógica en el contexto de la salvación por obras, pero una vez que empezamos a creer en la justificación sólo por la fe, dicho comportamiento pierde sentido. No es más que un intento por comprar el favor de Dios, lo cual no sólo es imposible, sino que es blasfemo. Lo que Dios hace por nosotros lo hace por la bondad de su corazón, y no porque lo hayamos presionado o nos hayamos congraciado con él haciendo más de lo que originalmente se nos había pedido. Esta manera de pensar puede ser común en las

relaciones humanas, pero es una blasfemia a los ojos de Dios, porque le resta valor a la infinita misericordia y a la gracia inmerecida de nuestra salvación en Cristo.

Los cristianos jamás tienen razón alguna para sentirse orgullosos de lo que hacen o satisfechos de que han hecho suficiente para mantener feliz a Dios. Al mismo tiempo, no hay motivo para temer que hayamos fracasado en nuestro deber y que, por lo tanto, sea posible que Dios nos castigue o nos rechace. En este punto, más que en cualquier otro acaso, podemos ver claramente cuán distinta es nuestra relación con Dios basada en la fe de cualquier idea de salvación por obras. Dios nos ama y nos salva a pesar de nosotros mismos, esa es la verdad central del Evangelio, y es el cimiento de nuestra seguridad de salvación.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Es posible hacer más de lo que Dios pide de nosotros?
2. ¿Es correcto tener objetivos en la vida cristiana y tratar de vivir de acuerdo a ellos?
3. ¿Por qué Jesús nos llama 'siervos inútiles' aun cuando hemos hecho todo lo que podemos?

*Pasajes bíblicos clave:*
Lucas 17:7-10; Gálatas 2:17-21; Efesios 3:7-13; Filipenses 1:19-26.

*Lectura adicional:*
A. M. Flescher. *Heroes, Saints and Ordinary Morality*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003.
David Heyd. *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. Cambridge: CUP, 1982.

# 15. De Cristo, el Único sin pecado

> *Cristo en la realidad de nuestra naturaleza fue hecho semejante a nosotros en todas las cosas, excepto en el pecado, del cual fue claramente exento, tanto en su carne como en su espíritu. Vino para ser el Cordero sin mancha que quitase los pecados del mundo mediante el sacrificio de sí mismo hecho una sola vez. Como dice San Juan, no hubo en él pecado. Pero nosotros, todos los demás hombres, aunque bautizados y nacidos de nuevo en Cristo, todavía lo ofendemos en muchas cosas; y, si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.*

Este artículo no parece ser muy controversial pero esconde varios asuntos que han suscitado debate en distintas épocas de la historia de la iglesia. El primero tiene que ver con la naturaleza específica de la humanidad de Cristo. Asumiendo que él es una persona con dos naturalezas, ¿cómo funciona eso en la práctica? ¿Su naturaleza divina opera en su humanidad de modo tal que anula sus limitaciones y defectos inherentes? En otras palabras, ¿es Cristo sin pecado porque su naturaleza divina transfiere su santidad a su humanidad? Si ese es el caso, ¿deberíamos también decir que el Jesús humano era omnisciente, por ejemplo, porque la omnisciencia de su divinidad se habría transferido a su mente humana? O, ¿es posible que la naturaleza divina transfiriera algunos de sus atributos a la humanidad de Jesús, pero no todos?

La respuesta a estas preguntas y otras similares es que las dos naturalezas de Cristo son distintas y siguen estando completamente separadas la una de la otra, porque es la persona la que las une y no alguna fusión de las naturalezas. Por lo tanto, Cristo es sin pecado *como ser humano* y no porque también era divino.

¿Pero cómo puede ser esto si no existen más seres humanos que no hayan pecado? Si su humanidad era verdadera y la obtuvo de su madre, ¿no habría heredado también lo pecaminoso de ella? Una posible respuesta para esta pregunta es decir que María también era sin pecado, ya sea porque había sido purificada al momento de concebir a Jesús en su vientre (un punto de vista común en la Edad Media), o porque ella misma nació sin pecado (la doctrina de la “Inmaculada

Concepción" promulgada por la Iglesia Católica Romana en 1854). De más está decir que este punto de vista no tiene respaldo bíblico que lo sustente y ha sido rechazado por todos los protestantes, incluidos los anglicanos. María fue una pecadora con necesidad de un Salvador tal como todos los demás, y la condición sin pecado de su hijo no tiene nada que ver con ella.

La respuesta a esta pregunta solo puede ser que el pecado no es inherente a la naturaleza humana. Adán y Eva no fueron creados de esa manera y cuando cayeron de la gracia su naturaleza humana no cambió. Es cierto que murieron como resultado de su pecado, pero esto es porque se les quitó la protección que se les había dado en el Jardín del Edén. Siempre habían sido seres mortales, a diferencia de los ángeles que, cuando pecaron, no murieron sino que se convirtieron en demonios y en ese sentido siguen vivos. Jesús no tuvo pecado porque, como ser humano, fue perfectamente obediente a la voluntad de su Padre. Podríamos pensar que, porque también era Hijo de Dios, la obediencia a la voluntad de su Padre le resultaba"natural", pero la Biblia nos dice que de todas maneras tuvo que aprender a cumplirla durante su vida humana, a través del sufrimiento y muerte que fue llamado a soportar (Hebreos 5:8). Incluso en el jardín del Getsemaní, la noche antes de su crucifixión, esta fue la lucha que enfrentó: "No sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieras" (Marcos 14:36). Jesús no habría sido un ser humano normal si hubiera tenido deseos de morir, y por lo tanto era necesario que sometiera su natural deseo humano de vivir a la voluntad de su Padre para que muriera por los pecados del mundo. Para él no fue fácil hacerlo, y la Biblia nos indica que sudaba sangre en el transcurso de su lucha para someterse a la voluntad de su Padre. Pero se sometió, y por lo tanto permaneció sin pecado aun cuando Dios "le hizo pecado por nosotros" en la cruz (2 Corintios 5:21).

Por paradójico que pueda parecer, el no tener pecado era un prerrequisito para que "se hiciera pecado". En el antiguo Israel, sólo se podía sacrificar un cordero sin mancha, porque si había algún defecto en él, su muerte estaría justificada. La muerte del cordero no tenía nada que ver con que tuviera defectos, sino que era un sacrificio propiciatorio por los pecados del pueblo. Así también ocurrió con Jesús. No se sacrificó a sí mismo porque hubiera algo malo en Él que mereciera la muerte, sino que fue totalmente por causa nuestra. (Hebreos 4:14-5:10).

Por consiguiente, fue porque Jesús no tenía pecado en él que pudo y en efecto quitó nuestro pecado (1 Juan 3:5). Pero, ¿qué significa exactamente "quitar nuestro pecado"? ¿Podemos afirmar que hemos sido lavados del pecado de tal manera que nos hemos vuelto perfectos? En este punto la respuesta debe ser "no", y el artículo cita textualmente 1 Juan 1:8 para reforzar este punto. Nuestros pecados son quitados, no en el sentido de que nos volvamos sin pecado así como Jesús, sino en el sentido de que ya no son una barrera que nos obstruye el acceso a Dios. Continuamos siendo pecadores y, por lo tanto, seguimos pecando. Aun si podemos aprender a no cometer algún pecado en particular de manera deliberada, todos nuestros actos tienen algo de pecaminoso debido a nuestro pecado inherente. Podemos identificarlo y luchar contra él, pero no podemos librarnos de él mientras el "viejo Adán" continúe moldeando y controlando nuestra naturaleza humana.

La permanencia del pecado en aquellos que han sido salvados es un factor importante para determinar la manera en que los creyentes hoy en día tienen que entender la vida terrenal de Jesús. Hay muchos que piensan que están llamados a imitar a Cristo, no como carpinteros y predicadores itinerantes, pero al menos haciendo los milagros que él hizo y realizando declaraciones proféticas que puedan mostrar la misma autoridad divina que tuvieron las que Él hizo.“¿Qué haría Jesús?” parece una pregunta inocente, pero es imposible responderla literalmente y no refleja las enseñanzas del Nuevo Testamento. Como cristianos, no estamos llamados a hacer lo que Jesús hizo (o lo que podríamos pensar que haría si estuviera en nuestro lugar), sino a hacer lo que nos dice que hagamos –obedecer sus mandamientos, no copiar sus acciones (¡a menos, por supuesto, que eso sea lo que nos dice que hagamos!). Debemos resistir la tentación de convertir a Jesús en el primer cristiano, o como algunas traducciones de Hebreos 12:2 lo presentan, el “pionero” de nuestra fe. El cristiano es un pecador salvado por gracia, no así Jesús. Él vivió su vida en un contexto distinto y tuvo un propósito distinto de cualquiera que pudiera tener nuestra vida. Él no es un hombre que descubrió una nueva relación con Dios y que ahora la comparte con nosotros, sino que es nuestro Salvador y Señor, y debemos respetar esa diferencia fundamental. No podemos hacer lo que Él hizo, porque nosotros aún somos pecadores, y debemos continuar dependiendo de Él para recibir la gracia que necesitamos para vivir la vida que Él quiere que vivamos.

Asegurar que somos capaces de copiar las acciones del Jesús histórico (o de adivinar qué habría hecho si estuviera vivo hoy en día y hacer lo mismo) es afirmar que estamos en un estado de perfección sin pecado, lo que es una mentira. Desde luego ha habido personas que han afirmado tal cosa, y hay toda una tradición de la denominada “segunda bendición” que pretende ser un perfeccionamiento de aquellos que han sido salvados por gracia, pero que todavía no han dejado de pecar. Lo cierto es que no existe tal bendición ni dicho estado de perfección. Hasta el fin de nuestros días seguimos siendo lo que éramos cuando nos convertimos por primera vez: pecadores necesitados de la gracia. La única forma en la que podemos crecer para ser más como Jesús es estar cada vez más conscientes de lo poco que nos parecemos a Él en realidad y, por lo tanto, someternos de manera más completa a su gobierno en nuestras vidas.“Con Cristo he sido crucificado”, señala el apóstol Pablo, “y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí; y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gálatas 2:20).

Además, así como Jesús no erradicó la condición pecaminosa de aquellos que creen en Él, tampoco su muerte“por los pecados de todo el mundo” se aplica a aquellos que no han sido llamados y escogidos para salvación. Por supuesto, en principio su muerte es *suficiente* para quitar sus pecados, ya que nadie puede pecar más allá de la capacidad de Cristo de perdonar, pero no *pretendía* ser para ellos, del mismo modo que la muerte del cordero en el antiguo Israel no pretendía pagar por los pecados de los que no eran israelitas. La obra expiatoria de Cristo debe entenderse en su contexto, es decir, en lo que concierne a la elección y la predestinación

según el pacto. Si se saca de ahí y se aplica a todos sin distinción, el resultado es una doctrina de salvación universal (universalismo), ya que es imposible creer que los seres humanos estén en capacidad de frustrar o anular la gracia de Dios. Si Él murió por nosotros, entonces hemos sido salvos querámoslo o no, como descubrió Saulo de Tarso en el camino a Damasco (Hechos 9:1-8). La elección es de Dios, no nuestra, y el verdadero discípulo siempre debe reconocer este hecho ( Juan 15:16).

## *Preguntas para discusión:*

1. Si Jesús no tenía pecado, ¿por qué las personas en Nazaret no pensaron que había algo raro en él?
2. ¿Fue Jesús perfecto en su naturaleza humana o fue sólo porque también era Dios?
3. Cuando Jesús "se hizo pecado por nosotros" en la cruz, ¿se convirtió en pecador también?

*Pasajes bíblicos clave:*
Romanos 5:12-21, 7:7-25; 2 Corintios 5:21; Gálatas 3:10-14; Hebreos 4:14-5:10; 1 Juan 1:5-10.

*Lectura adicional:*
B. B. Warfield. *Studies in Perfectionism*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1958.

# 16. Del pecado después del bautismo

*No es pecado contra el Espíritu Santo e irremisible todo pecado mortal voluntariamente cometido después del Bautismo. Por lo cual, a los caídos en pecado después del Bautismo no debe negarse la gracia del arrepentimiento. Después de haber recibido el Espíritu Santo, nos podemos apartar de la gracia recibida y caer en pecado y, por la gracia de Dios, levantarnos de nuevo y enmendar nuestras vidas. Por lo tanto, debe condenarse a los que dicen que ya no pueden pecar mientras vivan, o los que niegan que puedan ser perdonados los que verdaderamente se arrepientan.*

El contexto y trasfondo de este artículo nos remonta a una controversia en la iglesia primitiva que se asociaba con el nombre de Donato Magno, presbítero de la iglesia en África del Norte. En el año 303 d. C., el emperador Diocleciano comenzó una masiva persecución en contra de los cristianos, quienes se estaban multiplicando peligrosamente rápido en el Imperio Romano. Para salvarse, muchos cristianos renegaron de su fe y volvieron al paganismo, al menos en apariencia, pero cuando disminuyó el peligro muchos de ellos cambiaron de parecer. Después de que el cristianismo fue legalizado el 313 d. C., intentaban ser readmitidos en la iglesia, la cual no supo qué hacer con ellos. Por una parte, parecían ser pecadores arrepentidos, pero por otra, muchas personas habían perdido a familiares y amigos que habían preferido morir en lugar de renunciar a Cristo, y esas personas naturalmente sentían que los más débiles no debían ser perdonados tan fácilmente.

La postura oficial fue readmitir a aquellos que se arrepentían, siempre y cuando dieran pruebas aceptables de que eran sinceros, pero aunque esta fue la solución humana (y probablemente la única solución práctica dadas las circunstancias), no fue lo bastante buena para algunas personas en África del Norte, donde la disciplina de la iglesia de cualquier modo siempre había sido más rigurosa que en otros lugares. Estas personas, que eran lideradas entre otros por Donato Magno, creían que una persona bautizada quedaba libre del pecado original y, por lo tanto, se hacía perfecta. Si pecaba nuevamente, perdía su salvación porque no había segundas oportunidades. Este punto de vista podía ser respaldado bíblicamente con Hebreos 6:4-5, el cual parece aludir al pecado después del bautismo, y Jesús mismo había hablado acerca de la

blasfemia contra el Espíritu Santo que no podía ser perdonada (Mateo 12:31). Los donatistas interpretaban esto como un pecado cometido después del bautismo, lo que a su vez se consideraba como la obra de regeneración del Espíritu Santo en la vida del creyente. La verdadera razón del comentario de Jesús, que era la oposición de los fariseos a los milagros que él realizaba, no se tomaba en cuenta en esta discusión.

Las cuestiones aquí implicadas a menudo están cargadas de emotividad, lo que hace especialmente difícil distinguir cuáles son los principios y tratar de aplicarlos correctamente en la práctica. Es fácil poner en duda la sinceridad de aquellos que se arrepienten, especialmente si aquello de lo que se arrepienten ha causado un daño considerable. ¿Alguien le habría creído a Adolf Hitler, por ejemplo, si al final de la guerra hubiera dicho que lo sentía en lugar de matarse? En teoría, la respuesta debiera ser afirmativa, pero es difícil imaginar a alguien que lo acepte en la práctica. Ese es un ejemplo extremo, desde luego, pero ilustra el punto de que, aunque en principio creamos que el perdón es posible incluso para el peor de los pecadores, y estemos de acuerdo en que no nos corresponde decidir quién tiene derecho o no a recibirlo, nos cuesta llevar esa convicción a la práctica cuando los pecados en cuestión traspasan la norma que encontraríamos comúnmente.

También es cierto que existen personas que hacen una profesión de fe y se unen a la iglesia durante un tiempo, pero después se alejan. ¿Son aquellas personas verdaderos creyentes que han vuelto a su antigua vida por un tiempo pero que al final volverán al redil, o son personas que en realidad nunca conocieron la verdad, y cuando algo sucedió que les hizo tomar conciencia de eso, se apartaron para no volver más? ¿Es posible que un creyente pierda su salvación eterna? Y de ser así, ¿qué seguridad podemos tener de la salvación? No sé qué me depara el futuro, pero ¿puedo realmente decir que aun seré Hijo de Dios sin importar lo que me suceda? Vemos este tipo de hechos todo el tiempo, pero a menudo nos resulta imposible juzgar qué sucede realmente en cada caso en particular. A menudo va más allá de nuestra capacidad de discernir si alguien que reincide es un creyente que está temporalmente ciego, o es un incrédulo que finalmente ha abierto los ojos y se ha alejado del redil. Lo único que podemos decir con seguridad es que los verdaderos creyentes no pueden alejarse eternamente, porque no hay nada en el cielo o en la tierra que pueda separarnos del amor de Dios (Romanos 8:38-39). Es una promesa a la que nos aferramos cuando aquellos que amamos se alejan, pero en ciertos casos no sabremos la verdad hasta que los libros sean abiertos en el juicio final. Tal vez en este punto más que en ningún otro nuestra fe es probada al límite y no tenemos otra opción que creer y confiar en las promesas de Dios.

Recibir nuevamente en la iglesia a los pecadores arrepentidos también puede ser mucho más difícil en la práctica que en la teoría. En algunos casos, la ley civil resuelve el asunto por nosotros. Por ejemplo, si a un agresor sexual se le prohíbe trabajar con niños pequeños por el resto de su vida, la iglesia no puede ignorar el hecho, y ni siquiera surge la interrogante de si debería permitírsele ser profesor en la Escuela Dominical. Pero, desde luego, en la mayoría de los

casos las cosas no están tan claras. El problema del pastor que se ha divorciado y se ha vuelto a casar es muy común. ¿Debería permitírsele a esa persona continuar con su ministerio? No existe una respuesta simple para esa pregunta, ya que depende mucho de las circunstancias, pero las iglesias tienen que tener algún tipo de política que no siente un mal precedente para el futuro. Probablemente sea más sabio errar por exceso de precaución y arriesgarse a excluir a algunas personas que se han arrepentido genuinamente, que correr el riesgo de abrir las puertas a aquellos que no son sinceros y pueden resultar ser reincidentes. Pero no todos estarán de acuerdo con esta posición, y es casi inevitable que haya diferencias de juicio que ocasionen diferencias en la práctica. También aquí, a fin de cuentas, sólo podemos andar por fe, confiar en la instrucción del Señor, y estar dispuestos a cambiar nuestros puntos de vista (y nuestras políticas) a medida que aprendemos de nuestros errores.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Por qué los cristianos siguen pecando si cuentan con el Espíritu Santo que mora en sus corazones?
2. ¿Es posible dejar de cometer ciertos tipos de pecado?
3. ¿Cómo podemos saber si alguien verdaderamente se ha arrepentido de algún pecado?

*Pasajes bíblicos clave:*
Lucas 15:11-32; 2 Corintios 2:5-11; 1 Juan 2:1-17.

*Lectura adicional:*
A. Bash. *Forgiveness and Christian Ethics*. Cambridge: CUP, 2007.
M. Henderson. *No Enemy to Conquer; Forgiveness in an Unforgiving World*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2009.
J. A. Null. *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*. Oxford: OUP, 2006.

# 17. De la predestinación y la elección

*La predestinación a la vida es el eterno propósito de Dios, por el cual —antes que fuesen echados los cimientos del mundo— Él, por su invariable consejo a nosotros oculto, decretó librar de maldición y condenación a los que eligió en Cristo de entre todos los hombres, y conducirlos por Cristo a la Salvación eterna, como a vasos hechos para honor. Por lo cual, los agraciados con ese excelente beneficio de Dios son llamados según el propósito divino por su Espíritu que obra a su debido tiempo; obedecen por gracia la vocación; son justificados gratuitamente; son hechos Hijos de Dios por adopción; son hechos conforme a la imagen de su Unigénito Hijo Jesucristo; viven religiosamente en buenas obras, y finalmente llegan por la Divina misericordia a la eterna felicidad.*

*Por un lado, la consideración piadosa de la predestinación y de nuestra elección en Cristo está llena de un dulce, suave e inefable consuelo para las personas piadosas y quienes sienten en sí mismas la operación del Espíritu de Cristo, que va mortificando las obras de la carne y sus miembros terrenales y levantando su mente a las cosas elevadas y celestiales, no sólo porque establece de gran manera y confirma su fe en la salvación eterna que han de gozar por medio de Cristo, sino porque enciende también su amor ferviente hacia Dios: pero, por otro lado, para las personas curiosas y carnales que carecen del Espíritu de Cristo, el tener continuamente delante de sus ojos la sentencia de la predestinación divina es un precipicio muy peligroso, por el cual el diablo los arrastra a la desesperación o la miseria de una vida muy impura que no es menos peligrosa que la desesperación.*

*Además, debemos recibir las promesas divinas del modo que nos son generalmente propuestas en la Escritura Santa y en nuestro actuar seguir aquella Divina Voluntad que tenemos declarada en la palabra de Dios.*

El tema de la predestinación es uno de los más sensibles (y menos comprendidos) en la teología cristiana, y en algunos círculos la sola mención de la palabra es suficiente para provocar rechazo.

Junto con la elección (que fundamentalmente es la misma cosa, vista desde una perspectiva un poco distinta), la predestinación ha sido objeto de crítica para un amplio espectro de personas, quienes la ven, o como una forma de determinismo que despoja a los individuos de la responsabilidad por sus actos, o bien como un obstáculo para el evangelismo. Ellos se preguntan, ¿qué objeto tiene predicar el Evangelio, si el número de los salvos ya está determinado en la mente de Dios y es inalterable? A veces esta doctrina se ha visto como algo que justifica la sensación de superioridad étnica o racial, cuando se piensa que una nación (los judíos, los británicos, los africanos, los estadounidenses) es el pueblo elegido de Dios, y se desprecia a las demás por considerarlas, según las palabras de Rudyard Kipling, como "razas inferiores que no conocen la ley". No cabe duda de que esta doctrina ha sido mal entendida y usada erróneamente, pero el hecho de que se haya abusado de algo no significa que ese algo deba ser desechado, y la tarea del teólogo es comprender y comunicar a otros por qué la predestinación importa y por qué debe permanecer entre los puntos centrales de nuestra profesión de fe cristiana.

Tanto la elección como la predestinación son conceptos bíblicos, pero no se desarrollaron mucho en la teología cristiana sino hasta la época de San Agustín (354-430 d. C.). Para él, formaban parte de la doctrina de la gracia de Dios, y fue durante su lucha contra los pelagianos que los desarrolló con mayor detalle. Ninguna otra enseñanza cristiana es tan "agustina" en estilo como ésta, y su curso en la historia a partir de entonces tiene mucha relación con el mayor o menor grado con que las generaciones posteriores han valorado y se han apropiado del legado de San Agustín.

En teoría, la iglesia de occidente siempre fue "agustina", pero durante la Edad Media no siempre estuvo muy comprometida con su enseñanza en la práctica, y las doctrinas de la elección y la predestinación a menudo fueron respetadas mayormente por los disidentes que por los obedientes. La Reforma cambió todo eso. Martín Lutero era un monje agustino, lo que significa que sabía más de la teología del gran obispo de Hipona que la mayoría de las personas en su época. Él además se convirtió en profesor de las Sagradas Escrituras en una época en que la Biblia estaba adquiriendo nueva importancia en la iglesia y en la vida intelectual en general. No es posible leer la Biblia sin ser impactado por la doctrina de la elección, ya que ella fue la verdadera base de la existencia de Israel. Los descendientes de Abraham no tenían mucha importancia en términos humanos. Eran pocos en número en comparación con las naciones vecinas y fueron esclavos en Egipto por varios siglos. Incluso después de escapar de eso, les tomó varios cientos de años más establecerse como un estado independiente viable, lo cual no duró mucho. La nación se dividió en dos, se debilitó por la constante y destructiva guerra de ambas partes, y con el tiempo sucumbió ante imperios extranjeros. Un siglo de independencia poco antes del nacimiento de Jesús resultó no ser más que un paréntesis, seguido de dos milenios de exilio y persecución que terminaron en genocidio. Sin embargo, lo sorprendente es que, mientras los faraones, los babilonios, los asirios, los persas, los reyes griegos, los romanos, los españoles de la dinastía de Habsburgo y los nazis de Alemania han desaparecido todos, los judíos siguen con nosotros. Más aun, para ser una pequeña nación, han sido extraordinariamente

productivos y exitosos, e incluso hoy en día es posible encontrarse con personas que están convencidas de que existe un "complot judío" para dominar el mundo.

Es indiscutible que los judíos han sobrevivido a pesar de todo, pero ¿cuál es el secreto? La Biblia es clara acerca de esto: todavía están con nosotros porque son el pueblo escogido de Dios y él no permitirá que desaparezcan, a pesar de las severas pruebas recibidas de sus diversos enemigos en diferentes épocas de su historia. Aun después de la venida de Cristo, el pueblo judío ocupa un lugar especial en el plan de Dios, el cual será revelado cuando se conviertan al final de los tiempos (Romanos 11:25-29). Puede ser cierto que su identidad como nación a veces puede ser etnocéntrica al punto de ser racista, como indicó Jesús al hablar favorablemente de los samaritanos y gentiles que por su fe dejaron a los israelitas en vergüenza (Mateo 8:10). Incluso en la actualidad, el judaísmo es la única de las principales religiones donde la herencia es más importante que la creencia o la conversión. Esto queda claro con el moderno estado de Israel, que es oficialmente judío, sin ser un país lleno de gente que rinda culto cada día de reposo en la sinagoga ni mucho menos. Sin embargo, por mucho que puedan haberse desviado del ideal, los judíos saben que hay algo especial en ellos, les guste o no, y que en última instancia esta particularidad está estrechamente ligada al pacto que Dios hizo con Abraham. No está del todo claro qué quiso decir Pablo exactamente cuando señaló que al final "todo Israel será salvo", pero la idea central del texto de seguro indica que la ceguera que hoy impide que la nación judía se vuelva a Cristo será quitada y el remanente fiel del Israel histórico será injertado en el árbol de la vida una vez más.

El llamamiento de Dios a Israel se ha extendido a la iglesia cristiana gracias a la persona y a la obra de Jesús. Dios no ha faltado a sus promesas ni ha abandonado permanentemente a su pueblo del Antiguo Testamento, sino que ha abierto las fronteras de la nación elegida para permitir que los no judíos, o gentiles, como se les denomina, compartan las bendiciones de su elección. Somos como ramas que se le han injertado al árbol judío, descendientes de Abraham por fe más bien que por ascendencia física. La llegada de esta nueva dispensación ha tenido algunos efectos curiosos, pero importantes. Uno de ellos es que el enfoque ha pasado de la comunidad al individuo. El apóstol Pablo indica este hecho en Romanos 2-4, donde hace la sorprendente afirmación de que no todos los judíos son verdaderos descendientes de Abraham. No basta con tener su sangre corriendo por nuestras venas, o ser circuncidado y estar bajo la ley de Moisés. El verdadero israelita también debe creer las promesas de Dios y aceptar que han sido cumplidas en Cristo. Los gentiles que llegan a la misma convicción no son integrados a la nación física de Israel mediante la circuncisión y la ley, sino que se unen a los creyentes judíos en el cuerpo de Cristo, que es la iglesia.

Al igual que Israel, la iglesia visible es un cuerpo entremezclado de creyentes e incrédulos; pero, a diferencia de Israel, la iglesia reconoce este hecho y por lo tanto considera la elección y la predestinación primordialmente en términos individuales. El cristiano no es elegido y predestinado por pertenecer a la iglesia (mucho menos por haber nacido en un país

aparentemente “cristiano”), sino porque Dios lo ha elegido y ha puesto su sello en él. El bautismo es una manifestación de esto, pero no debe confundirse con la realidad de la elección. A lo más, el bautismo testifica del llamado de Dios al arrepentimiento y la fe, pero no puede producir estas cosas en el corazón de quien lo recibe simplemente por estar bautizado. En un sentido muy real, la elección es la doctrina que más se opone al “sacramentalismo”, porque señala que Dios elige a la persona de una forma que le es exclusiva y que es inescrutable, y que la persona no es trasladada al reino de los cielos por medios controlados y administrados por otros seres humanos.

Los no creyentes no tienen idea de ninguna de estas cosas, y no pueden entenderlas ni aceptarlas. Así como están, privados de la presencia interna del Espíritu Santo, sus mentes permanecen en la oscuridad, y están propensos a sacar todo tipo de conclusiones equivocadas cuando se les predica la doctrina. Sin lugar a dudas, la más dañina de estas conclusiones equivocadas es la convicción de que ya están condenados y que no pueden hacer nada al respecto. El problema con esto es que es una verdad a medias. *Están* condenados debido a su incredulidad, pero no es verdad que no pueden hacer nada al respecto. Si han oído el Evangelio (y no estarían perturbados por esta idea si no fuera así), siempre pueden arrepentirse y salvarse. El hecho de que no lo hagan es su responsabilidad y es lo que confirma su condenación eterna, no el hecho de que Dios no esté dispuesto o no pueda rescatarlos. Son como las personas a las que se les ha dicho que tienen una enfermedad terminal y deciden despilfarrar todo lo que tienen en una última ronda de placer antes de fallecer. La idea de que algo mejor pudiera estar esperándolos sencillamente no pasa por sus mentes, y terminan cooperando con su propia destrucción, en lugar de hacer lo posible por contrarrestarlo.

Los predicadores cristianos tienen que ser sensibles a este problema y no motivar especulaciones innecesarias, lo cual sólo causará daño. Sabemos que aquellos que no son elegidos para salvación eterna están condenados, y la Biblia es tan clara en este punto que tenemos plena facultad de hablar de reprobación, o “doble predestinación”, como a veces se le denomina (2 Corintios 4:3; 1 Pedro 2:8; 2 Pedro 2:12; Judas 4; Apocalipsis 17:8). Pero el artículo nos recuerda que debemos tener cuidado con la forma en que la aplicamos a casos en particular. Por ejemplo, ¿qué se supone que digamos sobre el destino de aquellos que sabemos que nunca han oído el Evangelio? Tales personas no han puesto su fe en Cristo, al menos no de la manera que nosotros la entendemos, pero si eso significa que están todos condenados a pasar la eternidad en el infierno no es algo que podamos decir con certeza. El apóstol Pablo les dijo a los atenienses que Dios pasó por alto los tiempos de ignorancia (Hechos 17:30), pero no queda claro qué significa eso. Por lo que dice en Romanos 1:18-2:16, sabemos que los paganos se han alejado de Dios y, aunque no se les juzgará por una ley de la que nunca han oído, no es posible que escapen de la condenación, porque la ley escrita en sus corazones les dice que han actuado mal en algún momento. Nuestro deber como cristianos no es especular sobre tales cosas sino predicar el Evangelio para que aquellos que lo oigan tengan la oportunidad de arrepentirse y creer. Asimismo, en el caso de la predestinación, nuestra tarea es presentarle a la gente los maravillosos beneficios que conlleva recibir a Cristo como Señor y Salvador, y no concentrarnos

en analizar el terrible destino de aquellos que no lo conocen. Los beneficios de la vida cristiana están garantizados porque están establecidos desde antes de la fundación del mundo y debemos predicarlos sin temor, pero debemos hacerlo de tal manera que invite a las personas a recibirlos. Sin importar lo que hagamos, debemos evitar darle a la gente la impresión de que no hay esperanza para ellos porque ya han sido rechazados. Cualquiera que piense así está propenso a volver a una vida de disipación causada por una sensación de desesperanza, lo cual es exactamente lo contrario a las buenas nuevas del cristianismo. La doctrina de la predestinación es un consuelo para los creyentes, quienes pueden estar seguros de que son salvos. Sin importar lo que vaya mal en nuestras vidas, o las cargas que tengamos que llevar, el propósito de Dios no puede frustrarse porque Él está en control. Por otra parte, la predestinación no debe usarse como una manera de condenar a otros de manera implícita o explícita. Nuestra tarea es sembrar la semilla del Evangelio donde podamos y no elegir o rechazar de antemano el terreno donde cae (Mateo 13:3-8).

En la época de la Reforma, había relativamente poco desacuerdo entre las iglesias sobre los principios de esta doctrina, aunque el énfasis que se le daba variaba enormemente. En 1551, Martín Bucer realizó una serie de charlas en Cambridge en las que analizó en detalle la carta a los Efesios, uno de los textos clásicos de la enseñanza de la predestinación. En el curso de esas charlas, reconoció que había riesgos en predicar la doctrina de la elección, pero insistió en que éstos no deben desalentarnos. En vez de eso, debemos predicarla abierta y claramente, no para condenar a los reprobados, sino para animar al pueblo de Dios en su llamamiento. Es posible que el arzobispo Cranmer, que escribió este artículo apenas un año después o poco más, estuviera siguiendo el consejo de Bucer al hacerlo. Lo cierto es que concuerda muy bien con lo que Bucer tenía en mente, y hasta el día de hoy sigue siendo una declaración clásica y de las más equilibradas acerca de esta doctrina.

En primer lugar, la elección y la predestinación son parte del plan eterno de Dios para nuestra redención. Nuestra salvación no fue una idea de último minuto, una especie de plan B que se le ocurrió sólo después de que había fallado la obra inicial de la creación. Dios supo todo el tiempo que sus criaturas se iban a alejar de Él, pero determinó desde el mismísimo comienzo que rescataría y restauraría a algunos en y por medio de la obra de su Hijo Jesucristo.

En la práctica este plan eterno lo lleva a cabo el Espíritu Santo, a quien Cranmer describe como alguien “que obra a su debido tiempo”. Eso significa que el momento y los medios utilizados para revelarle a los elegidos la voluntad de Dios varían de persona a persona; no hay dos conversiones exactamente iguales. Algunas, como la de Saulo de Tarso, son repentinas y drásticas. Otras, como la de C. S. Lewis, son lentas y dolorosas, lo que deja al convertido sorprendido por la alegría que surge al creer. Algunas son una mezcla de las dos, como la de Martín Lutero, cuyo viaje espiritual fue gradual y drástico; mientras que otras son casi imperceptibles, como la de Calvino, que parece haberse ido a dormir como un católico nominal y haber despertado como un protestante convencido en algún momento entre 1533 o 1534, pero

no sabemos mucho más que eso. No importa *cómo* actúa el Espíritu, lo que cuenta es que *lo hace*. Lo que viene después es una serie de pasos conocidos como el "orden de la salvación" (*ordo salutis*) que Cranmer describe de la siguiente manera:

1. Los elegidos escuchan el llamado de Dios y lo obedecen por la gracia que se les concede (Romanos 8:28).
2. Los elegidos son luego justificados por el don gratuito de Dios (Romanos 3:24)
3. Los elegidos a continuación son hechos hijos de Dios por la adopción (Romanos 8:15).
4. Los elegidos luego son transformados a la imagen de Jesucristo (Efesios 1:4).
5. Los elegidos viven una vida de buenas obras dedicada al servicio de Dios (Efesios 2:10).
6. Los elegidos finalmente obtienen el gozo eterno por la misericordia de Dios (Romanos 8:38-39).

Estos son los principios, pero no se ilustran o explican en detalle. Por ejemplo, se nos dice que los elegidos oyen el llamado de Dios y lo obedecen, pero no qué forma adquiere ese llamado en realidad. La razón de esto es que es diferente en distintos casos. Usualmente supone la convicción de pecado, seguida del arrepentimiento, pero no siempre. La conversión de Saulo de Tarso no se puede interpretar así realmente. Jesús le preguntó por qué estaba luchando con Dios y Saulo cayó como si estuviera muerto, pero no se nos dice que confesó sus pecados o que se arrepintió de ellos en ese momento. Por supuesto que lo hizo después —de hecho, su vida entera puede verse como una especie de permanente arrepentimiento por haber perseguido a la iglesia —, pero en ese momento lo único que hizo fue escuchar la voz de Dios y obedecer. Las consecuencias vinieron después.

La justificación es el paso siguiente a nuestro encuentro con Dios. Es el resultado de nuestra conversión y no la causa, algo que muchas personas no logran entender. Dios primero nos llama y luego nos justifica, señalándonos el derramamiento de la sangre de su Hijo. Es fácil que las personas se conmuevan con los sufrimientos de Jesús, pero eso no es lo mismo que ser justificado por su sacrificio expiatorio. Es sólo a medida que lo conocemos que comenzamos a entender lo que él ha hecho por nosotros, y no podemos sacar provecho de eso sino cuando somos puestos en la correcta relación con él. Debido a su naturaleza, la justificación tiene que ser una experiencia individual, aun cuando se simboliza por los sacramentos de la iglesia. El bautismo es a la justificación más bien lo que el anillo de bodas es al matrimonio. Las dos cosas van juntas y la una refleja y reafirma a la otra, pero del mismo modo que usar un anillo no puede por sí mismo crear una relación, tampoco ser bautizado con agua e incorporado a la iglesia produce automáticamente la justificación.

Después de la justificación, lo que sigue es la adopción, y debemos estar conscientes de la importancia de este punto. Es porque he sido adoptado por Dios como hijo que me he convertido en heredero de la salvación y tengo derecho a recibir todos los beneficios y privilegios que conlleva esa posición. No soy hijo de Dios por nacimiento (como lo es su Hijo), y por lo tanto no

puedo exigir esos beneficios como un derecho, sino que Dios me tendió la mano por amor y me los ha concedido a pesar del hecho de que no tengo derecho a recibirlos por nada que yo haya hecho. La adopción es literalmente la elección en la práctica: es lo que sucede cuando esa doctrina penetra mi experiencia.

Ser transformados a la imagen de Cristo es adquirir su forma de pensar y su voluntad. Esto queda claro en 1 Corintios 2:14-16. A Pablo le resultó obvio que los corintios todavía eran las mismas personas pecadoras que habían sido antes de su conversión y que no habían asimilado completamente las consecuencias de ese suceso en su comportamiento posterior. En las cartas que él les escribió, el mensaje se puede resumir de la siguiente manera: "a ustedes se les ha dado una nueva posición, por lo tanto, vivan a la altura". A menudo vemos algo parecido cuando una persona cambia de posición y eso la obliga a cambiar su perspectiva de la vida. Un ejemplo clásico es cuando un estudiante se convierte en profesor. A menudo le toma algún tiempo acomodarse a su nuevo papel, especialmente si es sólo algunos años mayor que los estudiantes a los que les enseña, pero debe acomodarse, porque eso se espera de él en esa posición. De igual manera, cuando un miembro de una congregación se convierte en pastor, no puede seguir pensando y actuando exactamente de la misma manera que antes, aun cuando no se sienta distinto interiormente. Los cristianos de Corinto seguían siendo ciudadanos de esa ciudad y participaban activamente en los asuntos de la misma, pero debido a su nueva fe ahora tenían una relación distinta con esas cosas, y Pablo esperaba que la diferencia se manifestara en la forma en que vivían. Tenían la mente de Cristo y tenían que actuar de acuerdo a ello.

La vida cristiana es una vida de buenas obras dedicadas a Dios, y la recompensa final es el gozo eterno en el cielo. No siempre resulta fácil avanzar de un estado a otro, y algunos cristianos están llamados a padecer penurias y sufrimientos terribles en su camino a la gloria. Como Jesús les dijo a los discípulos después de su resurrección, no nos corresponde elegir ( Juan 21:20-23). Nuestra tarea es obedecer y seguir el camino que Él nos ha preparado (Efesios 2:10).

Los beneficios de nuestra elección son enormes, y una vez más Cranmer los establece como principios básicos:

1. El Espíritu Santo refrena las obras de nuestra carne (Romanos 8:13).
2. El Espíritu Santo dirige nuestras mentes a cosas más elevadas (Romanos 8:5).
3. El Espíritu Santo refuerza y confirma nuestra fe en la salvación eterna (Romanos 8:16).
4. El Espíritu Santo aviva nuestro amor por Dios (Romanos 8:11).

Cada una de estas cosas se presenta en una serie de pasos que llevan a un conocimiento y experiencia más profundos del Señor. Primero, vemos cómo Él se pone a trabajar en nuestra antigua vida, nos hace entender por qué está mal y nos muestra cómo debemos acomodarla para agradarle. Luego, él reemplaza nuestros deseos de cosas terrenales por un deseo más profundo por las celestiales. Mucho de lo que hacemos depende de la manera en que pensamos, y por esa razón este segundo quizá sea el más importante de todos. No sólo se nos rescata de nuestro

pasado; se nos conduce a algo diferente y mejor para el futuro. En la tercera etapa se hace evidente este algo, cuando nuestra esperanza de salvación eterna es fortalecida. A medida que sentimos que Dios trabaja en nosotros, nos vamos convenciendo de que realmente se preocupa por nosotros, y comenzamos a confiar más en Él para lo que sea que nos espere. Comenzamos a ver un propósito en todas las cosas, y a medida que nos acercamos a ese punto, los reveses y las desilusiones en el camino dejan de inquietarnos. Sabemos que sin importar cuan largo y difícil pueda ser el camino, el final está próximo, y ese final es una vida de eterno gozo y paz. También es una vida en la que nuestro amor por Dios será completo y lo abarcará todo. El cielo no es un lugar de retiro donde podremos relajarnos y ponernos al día con los amigos, sino la completa absorción en y por el amor de Dios en Cristo. Es la fiesta de las bodas del Cordero, la que durará por siempre cuando Cristo se reúna con su novia, la iglesia de los redimidos para él. De eso se trata la elección, y es para ese fin que hemos sido predestinados. El Espíritu y la novia dicen:"Ven". Y el que escuche diga:"Amén, ven, Señor Jesús" (Apocalipsis 22:17, 20).

## *Preguntas para discusión:*

1. Si Dios sabe de antemano quienes serán salvos, ¿realmente existe necesidad de evangelizar?
2. ¿Podemos saber si otra persona ha sido escogida por Dios?
3. ¿Podemos dar alguna razón del por qué Dios escoge a algunos y no a otros?

*Pasajes bíblicos clave*
Isaías 43:1-7; Mateo 13:3-8; Romanos 9:1-29: Efesios 1:1-10; 2 Pedro 1:3-11.

*Lectura adicional:*
P. K. Jewett. *Election and Predestination*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
R. A. Peterson. *Election and Free Will: God's Gracious Choice and Our Responsibility*. Phillipsburg: Presbyterian and reformed, 2007.
T. R. Schriener y B. Ware, editores. *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge and Grace*. Grand Rapids: Baker, 2000.
C. S. Storms. *Chosen for Life: The Case for Divine Election*. Wheaton, Ill.: Crossway, 2007.
D. D. Wallace. *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology 1525-1695*. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press, 1982.

# 18. Del obtener la salvación eterna solamente por el Nombre de Cristo

> *Deben asimismo ser anatematizados aquellos que presumen decir que todo hombre será salvo por la ley o secta que profesa, con tal que sea diligente en conformar su vida con aquella ley y con la luz de la naturaleza. Porque la Escritura Santa nos propone sólo el nombre de Jesucristo por medio del cual únicamente han de salvarse los hombres.*

Este artículo es inusual, no tanto por lo que dice (aunque es el único en el que se le dice anatema a alguien), sino por el hecho de que es uno de los pocos artículos que, sin lugar a dudas, se ha vuelto más importante para nosotros hoy en día de lo que fue en el siglo XVI. En ese entonces, no existía ninguna iglesia cristiana que insinuara que una persona podría acercarse a Dios mediante otra forma que no fuera el Señor Jesucristo ( Juan 14:6), y aquellos que seguían otras religiones eran condenados universalmente por estar en el error. La afirmación de exclusividad del cristianismo se remonta a las primeras predicaciones del Evangelio, como nos recuerda este artículo al citar Hechos 4:12. La idea de que no importa lo que uno crea mientras sea sincero era completamente ajena a los cristianos de cualquier tendencia y habría sido rechazada por los católicos aun con mayor vehemencia (si eso fuera posible) que por los protestantes. Pero como suele suceder en tiempos de polémica, había algunas personas que intentaban restablecer la paz relativizando los temas en cuestión. Ellos se preguntaban, para qué luchar por principios religiosos si de todas maneras todos iban en la misma dirección. Las sutilezas de la doctrina de seguro son menos importantes que un espíritu de amor, gozo, paz y comunión. Si judíos y musulmanes son buenas personas, ¿qué pueden tener de malo? ¿Cómo podemos afirmar que somos mejores que ellos o que nosotros seremos salvos pero ellos no?

A continuación explicaré por qué esta forma de razonar es más frecuente hoy en día de lo que fue en el siglo XVI. En ese entonces, las personas tenían pocos vecinos (si es que tenían) que no fueran cristianos, especialmente en Inglaterra, donde ni siquiera había judíos (quienes habían sido expulsados en 1290 y no fueron admitidos nuevamente sino hasta 1656). Pero lo que en

gran medida era algo hipotético entonces, ahora se ha vuelto común y es un tema social importante. Ninguna figura pública en ningún país occidental se atrevería a insinuar hoy en día que el cristianismo es mejor que otras religiones, porque eso parecería racismo y discriminación. Aun cuando los extremistas musulmanes tienen atemorizados a los países en los que viven y condenan a muerte a cualquiera que no esté de acuerdo con su religión, los supuestos representantes "cristianos" rara vez dicen algo en contra de ellos. Es cierto que ocasionalmente algún valiente periodista señalará que la vida en Arabia Saudita, India o en el sudeste de Asia es mucho menos que utópica, e insinuará que las enseñanzas y prácticas religiosas del lugar son gran parte del problema. Pero casi siempre, el predominio de esta religiosidad poco grata se muestra como parte del subdesarrollo social y económico. Se asume que con el paso del tiempo esos lugares van a transformarse en democracias seculares liberales a la manera occidental y no habrá ninguna diferencia entre su manera de pensar y la nuestra. Hasta se dice que el Islam sencillamente va en su siglo XV, lo cual supuestamente significa que, en analogía con el cristianismo, debería haber una reforma dentro de los próximos cien años más o menos que aleje la oscuridad medieval de hoy en día.

En países históricamente cristianos, no existe peligro de que las iglesias de hoy lancen algún tipo de campaña en contra de los no cristianos que ponga nervioso al Estado por la inestabilidad civil. Con la posible excepción de la Iglesia Ortodoxa rusa, que conserva algunos elementos muy chovinistas, ninguna iglesia cristiana hoy en día está interesada en practicar la opresión religiosa. Por otro lado, es nuestro deber como cristianos predicar el Evangelio a toda criatura, y no podemos hacerlo sin ofender a otros, ya sea que profesen otra religión o no. No tiene nada que ver con nosotros o con nuestros métodos; es parte del Evangelio mismo. Causó ofensa en tiempos de Jesús, cuando Él era prácticamente el único que predicaba el Evangelio y no representaba una amenaza muy seria para nadie, así que, ¿cuánto mayor será la amenaza que representa hoy en día para la gente?

Una complicación adicional en este punto es que, aunque debemos decirles a los seguidores de otras religiones que están adorando a dioses falsos (o en el caso de los judíos, que están adorando al Dios verdadero de la manera equivocada), rara vez son las personas de esas religiones las que más se molestan por ello. Después de todo, ellos piensan lo mismo de nosotros y a menudo no ven ninguna razón por la que nosotros no debiéramos ser tan sinceros como ellos en nuestras afirmaciones. No; la oposición más categórica a menudo viene de personas con trasfondo cristiano nominal –los humanistas laicos de nuestra sociedad y aquellos en la iglesia que están de acuerdo con ellos. En este punto tenemos que ser francos y señalar que algunos de los peores enemigos del Evangelio son miembros de la Iglesia de Inglaterra, y a menudo pastores, que no sólo predican un mensaje alejado de las enseñanzas únicas de Cristo, sino que además no pierden oportunidad para criticar y condenar a aquellos que insisten en proclamar la verdad. Estas son las personas que con mayor probabilidad afirman que todas las religiones y filosofías en el fondo son lo mismo y que deberíamos buscar el diálogo y el entendimiento con personas de otros credos en lugar de convertirlos al nuestro.

El problema con esta idea aparentemente interesante es que es imposible compartir nuestra fe sin compartir aquello que afirma. Jesús dijo que él es el camino, la verdad y la vida, y que nadie viene al Padre si no es por él ( Juan 14:6). ¿Acaso vamos a decir que estaba equivocado? Si lo hacemos, dejamos de ser cristianos y ya no podemos decir que hablamos a nombre de la iglesia con cierta integridad. Pero si sostenemos la enseñanza de Cristo, ¿qué diálogo es posible con aquellos que no pueden aceptar que Jesús es el único camino? Por supuesto, no tenemos que ser antipáticos con ellos o perseguirlos, pero sí tenemos que tratar de persuadirlos de que tenemos razón y que ellos están equivocados. Los cristianos no son moralmente superiores a nadie –después de todo, somos pecadores salvados por gracia—, pero sí conocemos la verdad y la verdad nos ha hecho libres. No señalar esto, y aceptar que otras creencias son equivalentes a la nuestra, es negar la verdad y dejar en esclavitud a aquellos que no la han aceptado. Si los amamos como Cristo los ama y creemos que Cristo murió por ellos, no podemos proceder de esa forma. No podemos sentarnos y asumir que el mundo está lleno de"cristianos anónimos" que se salvarán porque son fieles a sus creencias erróneas. Por el contrario, debemos compartir con ellos el secreto de la vida eterna por medio de la fe en el único Salvador y Señor de la humanidad, y esperar que aquellos que han sido elegidos para salvación respondan al mensaje, como Dios ha prometido que lo harán. Las personas que no entienden esto y que se oponen a la predicación del mensaje del Evangelio en realidad tratan de impedir que la palabra de vida eterna llegue a aquellos a quienes va dirigida. Puede que tengan buenas intenciones, pero tal como nos recuerda este artículo, están malditos a los ojos de Dios porque su aparente tolerancia está equivocada. Los cristianos no podemos quedarnos en silencio mientras millones perecen por no oír y recibir la Palabra de Dios, y es nuestro deber llevarles el Evangelio a aquellos a quienes se nos envía a hacer el llamado, con la esperanza de que Dios ya los haya escogido para que reciban salvación.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Pueden salvarse las personas que nunca han oído de Cristo?
2. ¿Pueden los cristianos aprender algo de otras religiones?
3. ¿Está bien que los cristianos participen alguna vez en cultos con otros credos?

*Pasajes bíblicos clave:*
Juan 14:1-13; Hechos 17:16-34; 1 Timoteo 2:1-7; Romanos 2:12-16.

*Lectura adicional:*

David W. Baker, editor. *Biblical Faith and Other Religions: An Evangelical Assessment*. Grand Rapids: Kregel, 2004.
C. W. Morgan y R. A. Peterson. *Faith Comes by Hearing: A Response to Inclusivism*. Nottingham: IVP, 2008.
T. C. Muck. *Christianity Encountering World Religions: The Practice of Mission in the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Baker, 2009.

# 19. De la Iglesia

*La Iglesia visible de Cristo es una congregación de hombres fieles en la cual es predicada la pura Palabra de Dios y los sacramentos son debidamente administrados conforme a la institución de Cristo en todas aquellas cosas que para ellos necesariamente se requieren.*

*Así como las Iglesias de Jerusalén, de Alejandría y de Antioquía erraron, así también ha errado la Iglesia de Roma, no sólo en cuanto a la práctica, ritos y ceremonias; sino también en materias de fe.*

La doctrina de la iglesia es uno de los más importantes temas de discordia que ha surgido en la época de la Reforma, porque afecta no sólo a la institución visible que tiene ese nombre y a la autoridad que se atribuye, sino también al grupo invisible de elegidos y su relación con la iglesia visible.

Antes de la Reforma, rara vez alguien hacía preguntas concernientes a la naturaleza de la iglesia. Existía la idea general de que sólo había un cuerpo de Cristo en el mundo y que abarcaba a toda tribu y nación donde se había predicado el Evangelio. Se creía que, con el paso del tiempo, algunas iglesias habían perdido contacto con el cuerpo principal de la iglesia y como resultado se habían separado de ella. Ese era el caso de la iglesia celta en las Islas Británicas, la que con el tiempo se reconcilió con el resto del mundo cristiano, aunque no sin cierta dificultad. Algunas iglesias habían caído en el error, pero en aquellos casos la iglesia oficial había nombrado otros obispos para que tomaran el lugar de los cismáticos y herejes. Eso había sucedido en las iglesias al este del Mediterráneo, donde la mayoría de los cristianos se habían vuelto monofisitas después del Concilio de Calcedonia. Cuando rompieron relaciones con Roma y Constantinopla, esta última iglesia (que era la más cercana de las dos) envió otros obispos para mantener la presencia de la ortodoxia en el este, por pequeño o insignificante que pudiera haber sido ese acto. Más adelante, cuando la iglesia de occidente (de Roma) y las iglesias de oriente que eran leales a Constantinopla se separaron, la iglesia de Roma siguió el mismo procedimiento,

lo que trajo como consecuencia que hasta el día de hoy existan los llamados patriarcas y obispos "latinos" de lugares como Constantinopla, Antioquía y Alejandría.

Sería un error aparentar que estas divisiones no fueron tan profundas ni tuvieron mayores consecuencias. El cisma entre Oriente y Occidente en particular todavía es causa de odiosidades, y no hay posibilidad alguna de reconciliación entre ellos mientras la iglesia de Roma insista en nombrar sus propios obispos en diócesis tradicionalmente orientales. El problema es que, con el transcurso del tiempo, ha crecido una comunidad de adeptos leales a Roma en muchos países de oriente, incluido Grecia, y quieren mantener sus tradiciones, las cuales en algunos casos tienen muchos siglos de antigüedad. No hay una solución fácil a este problema, pero sería justo decir que en el siglo XVI, para la mayoría de los cristianos de occidente, se trataba de algo localizado y parroquial. Para ellos sólo existía una iglesia, cuya cabeza en la tierra era el obispo de Roma.

Ésta fue la idea que los protestantes objetaron y la que los obligó a desarrollar una doctrina de la iglesia que pudiera contrarrestar las pretensiones del papado. Uno de los argumentos más convincentes presentados por los polemistas en la Iglesia Católica Romana, tanto entonces como ahora, es que la iglesia romana ha existido desde tiempos del Nuevo Testamento, mientras que las iglesias protestantes son creaciones relativamente nuevas. Dicho de otro modo, ¿cómo es posible que los protestantes le den tanto valor a la Carta de Pablo a los Romanos cuando al mismo tiempo rechazan la autoridad de la cabeza de la iglesia para la cual se escribió esa carta?

La primera respuesta dada a este planteamiento fue afirmar que Roma había perdido el rumbo, al igual que las antiguas iglesias de oriente antes que ella. En el artículo no se dice cómo, pero el Artículo 23 desarrolla un poco más el tema y es posible complementarlo con lo que se señala en otros lugares en los Artículos. El meollo del asunto era que la iglesia de Roma (y las otras iglesias antiguas) se habían desviado no sólo en cuanto a la práctica y a las ceremonias, sino también en cuestiones doctrinales. Obviamente, la iglesia romana no pudo (y todavía no puede) aceptar esto, aunque cabe recordar que la doctrina de la infalibilidad del Papa no surgió en toda su extensión sino hasta 1870. Sin embargo, ya en el siglo XVI Roma sostenía que su iglesia era "indefectible", es decir, que se había mantenido alejada del error a lo largo de su historia, y los defensores del Papa usaron este argumento para demostrar su superioridad no sólo sobre los protestantes, sino también sobre las iglesias de oriente que no habían tenido tanta suerte.

La principal razón por la que los reformadores rechazaron el planteamiento romano fue que la iglesia no basaba sus enseñanzas solamente en las Escrituras. Los principios establecidos en el Artículo 6 no fueron aceptados por el papado, el cual creía (y todavía cree) que tiene autoridad para imponer creencias sobre la iglesia, provengan o no de las Escrituras. En este punto existe una diferencia fundamental de enfoque acerca de la fuente de la doctrina cristiana que no puede solucionarse con el simple diálogo. O bien las enseñanzas de las Escrituras son suficientes para la salvación, o no lo son; no es posible un término medio o solución neutral. Los anglicanos dicen

que son suficientes, y Roma dice que no, lo cual, desde el punto de vista anglicano, significa que la iglesia romana ha caído en el error en una materia de fe.

En lo que respecta a la pregunta afirmativa sobre qué es lo que constituye una iglesia, el artículo aparenta ser claro. La iglesia es un cuerpo de personas fieles donde se predica la Palabra de Dios sin alteraciones y los sacramentos se administran apropiadamente. Eso suena sencillo, pero no es tan simple como parece.

En primer lugar, el término "hombres fieles" hace alusión a personas que son doctrinalmente ortodoxas, no sólo a personas que son miembros leales de la iglesia institucional. No nos referimos aquí a un club lleno de miembros comprometidos, sino a una comunión de aquellos que comparten las mismas creencias fundamentales. Los anglicanos saben muy bien que la iglesia incluye a un número indeterminado de personas que no cumplen con este criterio, y Thomas Cranmer también lo sabía. Él tuvo que tratar con muchos en la iglesia de entonces que no conocían o eran indiferentes a las doctrinas que él estaba tratando de establecer en estos artículos. No le debe haber sorprendido demasiado cuando apenas un año después la Iglesia de Inglaterra se sometió dócilmente a Roma una vez más. ¡Nunca ha sido tan fácil encontrar hombres fieles!

La palabra "congregación" también es difícil. Nos hace pensar en una iglesia local, pero aunque algunas personas apoyan esta interpretación, no queda claro si Cranmer la quiso usar en ese sentido. La mención simultánea de los grandes patriarcados del mundo antiguo indica que más bien pensaba en términos de iglesias nacionales o regionales, que eran"congregaciones" en un sentido más amplio, y hasta es posible que estuviera hablando de la iglesia universal como una sola "congregación" formada por creyentes de todo el mundo. De seguro sería distorsionar un poco las cosas suponer que este artículo justificaría que alguien se alejara de una iglesia local si el pastor o las personas en ella no son fieles a la doctrina, aunque eso es lo que a menudo sucede en la práctica hoy en día.

La predicación de la "pura Palabra de Dios" y la correcta administración de los sacramentos es otra dificultad que tenemos que enfrentar. Para Cranmer, este tema era al menos en parte un problema relacionado con la ordenación. Como descubrimos en el Artículo 24, nadie que no fuera legítimamente llamado y designado tenía alguna esperanza de predicar la Palabra o administrar los sacramentos, y una parroquia que permitiera que miembros no ordenados, por talentosos que pudieran ser, prediquen y administren los sacramentos no estaría actuando como una verdadera iglesia. (Tal vez en este punto debiera mencionarse que aquellos que abogan por una "administración laica" de la Cena del Señor están propugnando que personas laicas debieran recibir un permiso para presidir en la Santa Cena, lo que en realidad es un tipo de ordenación con otro nombre). Desde luego, estar debidamente ordenado no era el único criterio. El ministerio de la Palabra y los sacramentos también tenía que ser fiel al significado y propósito de ellos. No era posible que un hombre predicara la pura Palabra de Dios si no tenía idea de lo que era, y eso

exigía una adecuada educación teológica. Asimismo, los sacramentos tenían que ser administrados dentro del contexto de la vida y la disciplina de la iglesia. El bautismo indiscriminado y la administración privada de la Cena del Señor eran abusos que tenían que ser tratados, porque en el caso del primero no había intención de descubrir la sinceridad de aquellos que buscaban el bautismo (que en el siglo XVI casi siempre era para los hijos); y en lo segundo, no había comunión en el cuerpo de Cristo. En resumen, los criterios fijados aquí para distinguir a la iglesia verdadera de Cristo debían aplicarse dando a los futuros ministros una sólida base teológica y evitando prácticas que oscurecieran la naturaleza del Evangelio, particularmente en la administración de los sacramentos.

Los formularios de la iglesia (los Artículos, el Libro de Oración y el Ordinal) fueron creados para fomentar estos objetivos y, cuando las cosas se ven desde esa perspectiva, puede decirse que la Iglesia de Inglaterra y las otras iglesias anglicanas que la siguen se ajustan a la definición de iglesia que aquí se plantea. En teoría al menos, a nadie se le obliga a creer o a hacer algo que vaya contra las enseñanzas que están en estos formularios, aunque habría que ser muy osado para sugerir que hoy en día no hay nada en la iglesia que vaya en contra de ellos. El punto es que, mientras aquellos documentos sean opcionales, pueden ser considerados como aberraciones o ser ignorados por los "hombres fieles" que conforman la verdadera iglesia de Cristo.

Uno de los problemas que enfrentan los anglicanos hoy en día es si la actual opción de ignorar o evitar las creencias y prácticas de los demás en la Comunión seguirá siendo posible por mucho más tiempo. Un buen ejemplo de estas dificultades lo presenta la ordenación de mujeres, cosa que según los conservadores no puede respaldarse con las Escrituras y va en contra del tenor general de su enseñanza acerca del ministerio de las mujeres, aún cuando el tema exacto no se trate directamente en el Nuevo Testamento. Técnicamente, la iglesia reconoce que existen "dos realidades" en torno al tema, lo cual es una forma educada de decir que existe un desacuerdo que no va a desaparecer y que debe solucionarse permitiendo que ambas posturas vivan según sus propias convicciones. Sin embargo, en la realidad, ahora es casi imposible que alguien que rechaza la ordenación de mujeres sea consagrado como obispo diocesano, y los que están a favor de la ordenación de mujeres son enérgicos al afirmar que aquellos que están en contra deberían ser obligados a renunciar o a dejar la iglesia. A menudo rechazan cualquier transigencia en relación al tema, porque para ellos el asunto es cuestión de justicia y, por lo tanto, se ha convertido en un asunto fundamental de la fe. Para los que están en contra, por otro lado, no se está predicando la pura Palabra de Dios cuando se permite que las mujeres sean ordenadas, y por supuesto las mujeres tampoco pueden administrar adecuadamente los sacramentos, al menos no en circunstancias normales. En este punto, la iglesia se enfrenta a un problema que a los ojos de muchos compromete su fidelidad a la enseñanza de la Biblia, pero que amenaza con imponerse como algo obligatorio. Si eso sucede, afirman los conservadores, la Iglesia de Inglaterra y las otras iglesias anglicanas también habrán errado de la misma manera que las iglesias de oriente y Roma, y ya no podrán afirmar que son iglesias verdaderas.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Puede una congregación local de creyentes ser una iglesia por sí sola?
2. ¿Qué tan importante es la doctrina correcta para la vida de la iglesia?
3. ¿Cuánto acuerdo debiera darse entre congregaciones diferentes para poder tener comunión entre ellas?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 5; Gálatas 2:1-14; Efesios 2:19-22; 1 Pedro 2:9-10; 2 Pedro 2:1-9; Judas 1-25; Apocalipsis 2-3.

*Lectura adicional:*
P. Avis. *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*. Londres: T. and T. Clark, 2007.
T. Bradshaw. The *Olive Branch: An Evangelical Anglican Doctrine of the Church*. Carlisle: Paternoster, 1992.
E. P. Clowney. *The Church*. Leicester: IVP, 1995.
K. A. Locke. *The Church in Anglican Theology: An Historical, Theological and Ecumenical Exploration*. Farnham: Ashgate, 2009.
D. Watson. *I Believe in the Church*. Londres: Hodder and Stoughton, 1978.
H. F. Woodhouse. *The Doctrine of the Church in Anglican Theology, 1547-1603*. Londres: SPCK, 1954.

# 20. De la autoridad de la Iglesia

> *La Iglesia tiene poder para decretar ritos o ceremonias y autoridad en las controversias de fe. Sin embargo, no es lícito a la Iglesia ordenar cosa alguna contraria a la Palabra de Dios escrita, ni puede exponer un pasaje de la escritura de modo que contradiga a otro. Por lo cual, aunque la Iglesia sea testigo y custodio de los Libros Santos, sin embargo, así como no es lícito decretar nada contra ellos, igualmente no debe presentar cosa alguna que no se halle en ellos para que sea creída como necesaria para la salvación.*

Este artículo desarrolla con mayor amplitud el significado del anterior, y ambos deben leerse juntos. Por una parte, queda claro que la iglesia puede y debe establecer ritos y ceremonias para el desarrollo de sus cultos públicos. Hay una corriente del protestantismo que insiste en que el Nuevo Testamento es la única guía para esto, y que en un servicio no debería hacerse nada que no cuente con la autorización o precedente específico en el Nuevo Testamento. Desafortunadamente para las personas que piensan de esta manera, el Nuevo Testamento no es un manual para la adoración cristiana y es imposible reconstruir con exactitud lo que hacía una congregación antigua. No sabemos con qué frecuencia se reunían los primeros cristianos para adorar, o a qué hora del día se juntaban, ni cuánto duraba la reunión, ni en qué consistía. Sabemos que cantaban salmos, himnos y cánticos espirituales, pero a excepción de los salmos, no podemos decir mucho de todo esto y no tenemos idea de qué lugar ocupaban dentro del orden general de adoración. También sabemos que partían juntos el pan en memoria de la muerte de Cristo, pero no sabemos qué otras ceremonias acompañaban este acto o quien las dirigía. El testimonio de 1 Corintios 12 y 14 parece indicar que había espacio para que la congregación tomara la iniciativa en lo que ahora llamaríamos un período de “oración abierta”, pero no sabemos mucho más que eso. La *Didaché*, un escrito cristiano muy antiguo que puede ser de tiempos apostólicos, indica que se esperaba que la gente memorizara el Padre Nuestro y que lo usara regularmente en su adoración personal, pero no se sabe si la iglesia seguía algún tipo de liturgia participativa.

Dada esta situación, las iglesias de hoy en día no tienen más remedio que "agregarle" al Nuevo Testamento si es que realmente van a funcionar, ya que incluso pasar los avisos ¡es una práctica no reconocida bíblicamente! También es necesario hacer declaraciones doctrinales de vez en cuando, a fin de aclarar puntos que no se han entendido bien o que no han sido enfatizados lo suficiente. Históricamente la iglesia ha sido lenta y cautelosa en esta área, y sin duda ese debe ser el enfoque correcto. Pero a veces es necesario decir las cosas para aclarar ciertas prácticas. Un muy buen ejemplo en la actualidad es la necesidad de insistir en que se supone que el matrimonio es una relación heterosexual, monógama y para toda la vida entre dos adultos responsables. Thomas Cranmer habría quedado estupefacto si le hubiesen dicho que esta definición era necesaria, porque él y todos sus contemporáneos estaban de acuerdo en esta materia. Incluso hasta hace una generación, se hubiera considerado una pérdida de tiempo o algo parecido que alguna persona propusiera que se necesitaba una definición del matrimonio. ¡Pero esto ya no es así! Obviamente la iglesia no ha descubierto recién su doctrina sobre el matrimonio –la doctrina ha permanecido sin cambios desde la época del Nuevo Testamento—, pero se ha visto forzada a expresarla en medio de la oposición a sus principios básicos. Algunas denominaciones pequeñas y muy conservadoras pueden confiar en el consenso general de su membrecía en tales asuntos, pero las iglesias anglicanas tienen que hacer una declaración formal, lo cual puede ser considerado como algo autoritativo, aun cuando no se sitúe al mismo nivel que los Credos o los Artículos de la Religión.

Dicho esto, existen límites claros de lo que la iglesia tiene o no derecho a hacer. En particular, no tiene autoridad para:

1. Aprobar u ordenar algo que vaya en contra de las enseñanzas de la Biblia.
2. Interpretar una parte de las Escrituras de una forma que contradiga otras partes.
3. Estipular algo que sobrepase los límites de las Escrituras o hacerlo necesario para la salvación eterna.

La ordenación de mujeres, a la cual nos referimos en nuestro análisis del Artículo 19, es un buen ejemplo para probar estos criterios. ¿Va en contra de la enseñanza de la Biblia? El Nuevo Testamento no tenía un concepto de ordenación en el sentido actual, pero está claro que se nombraba a personas como supervisores en las distintas iglesias y que siempre eran hombres. Además, sabemos que esto no era casualidad o una adaptación a las normal sociales existentes. En 1 Timoteo 2:10-15, el apóstol deja claro que las mujeres no deben enseñar o tener autoridad sobre los hombres, porque fue Eva la que fue engañada primero (y la que condujo a su marido a desobedecer, aunque esto sólo está implícito en el texto). Los que están a favor de la ordenación de mujeres a menudo citan Gálatas 3:28 ("No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús") y lo usan para anular la otra prohibición, pero pasan por alto el hecho de que en Gálatas Pablo estaba hablando sobre la salvación, no sobre el ministerio en la iglesia, y que interpretar el texto de esa manera es hacer que una parte del Nuevo Testamento contradiga a la otra.

A quienes opinan que éste es sólo un ejemplo de machismo de parte de algunos autores posteriores a Pablo y que, por lo tanto, no debe tomarse en cuenta, se les debe objetar que llegar a esa conclusión es negar la autoridad canónica del texto, la cual ha sido reconocida universalmente desde tiempos antiguos. Además, resulta bastante evidente que lo que Pablo señala aquí es correcto según los hechos que se relatan en Génesis; y que, lejos de ser un ejemplo de machismo, cuando surge el tema en otras partes del Nuevo Testamento (Romanos 5:12), la culpa por el pecado recae en Adán, no en Eva. La lectura sistemática del texto bíblico, por lo tanto, debe excluir cualquier idea de que el autor albergaba algún prejuicio contra las mujeres que no es digno de un cristiano, menos aún de un apóstol. Hacer de la aceptación del ordenamiento de mujeres un criterio necesario para cualquiera que desee ministrar públicamente en una iglesia es ir más allá de los límites de la Escritura y elevar al nivel de esencial algo que, en sí mismo, no tiene nada que ver con el propósito para el cual se instituyó el ministerio, que es proclamar y continuar el Evangelio de salvación eterna en Cristo. De uno u otro modo, este tipo de procedimientos transgrede los tres principios establecidos en este artículo, y aquellos que hacen estas cosas se han excedido en la autoridad que la Palabra de Dios les ha dado.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué tanto nos dice la Biblia sobre cómo debería organizarse una iglesia?
2. ¿Qué principios debieran usarse para determinar la mejor forma de adoración en una iglesia en particular?
3. ¿Cómo debería abordar la iglesia los temas que no se mencionan en la Biblia (como el calentamiento global, la clonación, el conflicto nuclear, etc.)?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 15:1-9; 1 Corintios 12, 14; 2 Timoteo 3:1-17; Apocalipsis 22.

*Lectura adicional:*
G. Arthur. Law*, Liberty and Church: Authority and Justice in the Major Churches in England*. Aldershot: Ashgate, 2006.
N. Doe. *An Anglican Covenant: Theological and Legal Considerations for a Global Debate*. Norwich: Canterbury Press, 2008.
N. Doe. *Canon Law in the Anglican Communion: A Worldwide Perspective*. Oxford: OUP, 1998.

# 21. De la autoridad de los Concilios Generales

*No pueden congregarse Concilios Generales sin el mandamiento y autoridad de los Príncipes; y cuando están congregados, (como son una junta de hombres en la que no todos son gobernados por el Espíritu y Palabra de Dios), ellos pueden errar —y algunas veces han errado— aún en las cosas pertenecientes a Dios. Por lo cual, las cosas ordenadas por ellos como necesarias para la salvación no tienen fuerza ni autoridad, a no ser que pueda evidenciarse que fueron sacadas de las Santas Escrituras.*

Por"concilios generales" de la iglesia nos referimos a los denominados"concilios ecuménicos" que se reunieron después de la legalización del cristianismo, a principios del siglo IV. En ese entonces, la mayoría de los cristianos vivía dentro del Imperio Romano, y por lo tanto, era natural que pensaran en términos de un concilio "imperial" de la iglesia, que era lo que originalmente denotaba "ecuménico". Cuando Augusto César decretó su famoso censo, registrado por Lucas (2:1), el decreto salió "a todo el mundo (*oecumene*)" lo que por supuesto sólo quería decir a todo el imperio. Después de la legalización del Cristianismo en el siglo IV, se consideró necesario el respaldo del Emperador para realizar un Concilio General, porque los obispos a él convocados necesitarían un salvoconducto para viajar, y además porque los decretos del concilio tendrían que ser ratificados (y probablemente implementados) por el Estado. Esto no le daba al Emperador el derecho de decirle a la iglesia qué hacer, pero le puso ciertos límites a sus acciones. Por ejemplo, un concilio de la iglesia tal vez podía imponer la pena de muerte a los herejes, pero no podía llevarlo a cabo, a menos que el gobernante secular estuviera dispuesto a hacerlo, ya que ningún estado podía permitir que una organización fuera de su control dictara las leyes. Durante el período medieval, hubo prolongadas batallas entre el papado y los gobernantes seculares de la época en relación a este punto, y Thomas Cranmer escribió durante las secuelas de una disputa entre el Papa Pablo III (1534-1549) y el emperador Carlos V sobre la conveniencia de convocar a un concilio para tratar la crisis protestante. Con el tiempo, llegaron a un acuerdo: el Papa convocó al Concilio, pero se reunieron en territorio del Imperio (en Trento),

donde la reunión podría ser supervisada por el Emperador, y una vez concluido hubo algunos países, en particular Francia, que se negaron a ratificar sus decisiones.

Con respecto a que la iglesia no puede legislar en contra de las leyes del Estado, el principio sigue vigente hoy en día. Incluso en los países donde existe una clara separación entre la iglesia y el Estado, la iglesia no puede ir en contra de las leyes del Estado o erigirse como una sociedad rival con leyes propias. Por ejemplo, en países donde el matrimonio civil es obligatorio, la iglesia no puede casar a personas que no cumplan los requisitos que el Estado exige. En esos lugares, el casamiento por la iglesia, en esencia, no es más que la bendición de un matrimonio que ya se ha realizado, y no tiene valor legal. Eso no se aplica en Inglaterra o en la mayoría de los países donde existe el derecho consuetudinario[1], pero surge el mismo problema en el caso del divorcio civil. La iglesia no establece normas para el divorcio eclesiástico, pero acepta como válidos el divorcio civil y los segundos matrimonios realizados en una ceremonia civil, al menos para fines civiles y ocasionalmente para fines eclesiásticos también. En la práctica, esto significa que la iglesia puede (y a veces lo hace) decretar que los divorciados que se han vuelto a casar en una ceremonia civil no puedan ser ordenados mientras la pareja anterior esté con vida, pero no los excomulga aduciendo que "viven en pecado".

Una vez dicho esto, también cabe decir que el papel de los gobernantes seculares en relación con la iglesia ha cambiado drásticamente desde el siglo XVI y ya no es lo que fue. Incluso en países donde la abrumadora mayoría de los ciudadanos pertenece a la iglesia estatal, el Estado mismo es esencialmente laico y no está facultado para ejercer el tipo de poder que se concedía a los reyes cristianos en siglos pasados. En la actualidad, ningún gobernante laico se atrevería a convocar a un Concilio General de la iglesia, y no se sabe con certeza si una reunión de este tipo sería posible. Convocar a todos los grupos cristianos sería una tarea monumental en el mejor de los casos, y una reunión representativa de todas las iglesias del mundo sería demasiado masiva para manejarla de manera apropiada. La iglesia Católica Romana no asistiría (al menos no de forma oficial), a menos que el Papa presidiera la reunión, y si así fuera, muchas de las demás iglesias, ortodoxas y también protestantes, no se presentarían. Por supuesto, nadie puede predecir el futuro, pero tal como están las cosas en este momento, un concilio general de la iglesia al modo pretendido en este artículo, casi con toda seguridad ya no es posible.

En la historia de la secularización que ha ocurrido en Europa desde la época de la Reforma, Inglaterra hasta cierto punto es una anomalía, porque hasta el día de hoy existen vestigios de la forma medieval de hacer las cosas. A menudo se cree que fue la Reforma la que creó los estrechos vínculos entre la iglesia y el Estado en Inglaterra, lo que se tradujo a veces en el control estatal de la iglesia con el que estamos familiarizados hoy en día, pero eso no es así. En el período desde 1377 a 1529, por ejemplo, el Arzobispo de Canterbury convocó a ochenta y seis Concilios Provinciales, de los cuales sólo seis no fueron convocados mediante mandato real. Cinco de éstos se realizaron entre 1378 y 1434, después de los cuales solo hubo uno (en 1510). La provincia de York en el norte era más libre en cierta forma, pues de los 79 concilios que se

sabe fueron convocados en el mismo periodo, no menos de diez fueron convocados sin un mandato real, y cinco de ellos se llevaron a cabo después de 1434, el último de ellos en 1515. La Reforma simplemente regularizó esta situación, y desde 1545, los Concilios Provinciales de Inglaterra, conocidos como sínodos, se reunieron en conjunto con el Parlamento. Se puso fin por ley a esta práctica en 1966, en preparación para el establecimiento del actual Sínodo General, que se reunió por primera vez en 1970 y que ahora es elegido por un período de cinco años, aunque todavía con permiso del Parlamento que debe aprobar lo que han legislado antes de que pueda convertirse en ley.

Por supuesto, en la actualidad son relativamente pocos los miembros del Parlamento que participan activamente en la iglesia, muchos abiertamente no son anglicanos, e incluso no cristianos, y la aprobación del Parlamento de la legislación de la iglesia usualmente es una formalidad, a menos que involucre algún derecho o protección legal. Eso puede suceder, como lo demuestran las dificultades existentes con las regulaciones para los coadjutores el año 2000. Los miembros del comité eclesiástico no estaban convencidos de que se estuvieran protegiendo de manera adecuada los derechos de los coadjutores, y siguieron rechazando la medida hasta que fue enmendada para satisfacer sus intereses. Algunos líderes de la iglesia se molestaron por esto y consideraron que el Estado estaba interfiriendo injustificadamente en la iglesia, pero podrían haber reflexionado que si el motivo para rechazar la medida se basaba en la ley de protección de los derechos civiles, podría haberse impugnado en la corte y haber sido rechazada. El Parlamento tal vez evitó esta situación con su cautela, por lo cual podemos estar agradecidos.

El artículo también sostiene que los concilios generales pueden haber errado ocasionalmente, aunque no da ningún ejemplo específico. Lo que sí señala es que sus decisiones deben poder respaldarse con las Sagradas Escrituras, que es el único criterio para determinar la doctrina cristiana. En la práctica, la comunión anglicana acepta las decisiones de los seis primeros concilios ecuménicos, al menos en lo que se refiere a asuntos de doctrina cristiana (Nicea I el 325 d. C., Constantinopla I el 381 d. C., Éfeso I el 431 d. C., Calcedonia el 451 d. C., Constantinopla II el 553 d. C. y Constantinopla III entre 680-681 d. C.). Tiene mayor conflicto con el séptimo concilio ecuménico (Nicea II en 787), porque en ese concilio se autorizó la veneración de imágenes, lo cual ha sido rechazado por la iglesia anglicana. Los denominados concilios "ecuménicos" posteriores en realidad solo fueron concilios de la iglesia de Occidente, y los anglicanos siempre se han sentido en la libertad de seleccionar entre sus decisiones, aceptando algunas y rechazando otras. Por ejemplo, la imposición del celibato del clero por el Concilio de Letrán I (1123) se rechazó, pero no la definición de la doble procedencia del Espíritu Santo en Florencia III (1439). El criterio siempre ha sido la conformidad con la enseñanza de la Escritura, la cual (al menos indirectamente) se asume que no puede estar equivocada, como sí podría estarlo un concilio de la iglesia. Se pueden debatir los efectos prácticos de este punto con respecto a la aceptación o rechazo de pronunciamientos conciliares particulares, pero el principio sigue siendo válido y la iglesia generalmente lo ha aplicado con un grado razonable de éxito.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Quién debería convocar a un "Concilio General" hoy en día y quiénes deberían asistir?
2. ¿Qué límites existen para la autoridad de los Concilios de la iglesia?
3. ¿Qué deberíamos hacer si no estamos de acuerdo con una decisión tomada por un Concilio de la iglesia?

*Pasajes bíblicos clave:*
Esdras 4-6; Hechos 5:27-41; 15:1-35.

*Lectura adicional:*
P. Avis. *Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition*. London: T. and T. Clark, 2006.
E. W. Kemp. *Counsel and Consent: Aspects of the Government of the Church as Exemplified in the History of the English Provincial Synods*. London: SPCK, 1961.
N. Tanner, editor. *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed and Ward, 1990.

# 22. Del purgatorio

*La doctrina romana concerniente al purgatorio, indulgencias, veneraciones y adoración, así de imágenes como de reliquias, y la invocación de los santos, es una cosa tan fútil como vanamente inventada, que no se funda sobre ningún testimonio de las Escrituras, sino más bien repugna a la Palabra de Dios.*

El título de este artículo puede inducir a error, porque aunque menciona el purgatorio, en realidad tiene más que ver con una serie de creencias y prácticas que la iglesia medieval había adoptado y que los reformadores rechazaron. En líneas generales, pueden dividirse en dos categorías. La primera, que incluye el purgatorio y las indulgencias, tiene que ver con el concepto del mérito que había llegado a definir la manera de salvarse en la teología medieval. De acuerdo a ese modo de pensar, Jesús había pagado el precio por todos los pecados en el mundo: pasados, presentes y futuros, y cuando ascendió al cielo, se llevó ese pago consigo. Debido a esto, y basado en el mérito que se le atribuye al sacrificio de Cristo, existe una provisión de gracia divina que nos espera a la derecha del Padre, a la cual podemos recurrir a través de los ritos y ceremonias de la iglesia, y principalmente al participar en los sacramentos. Para cada pecado que cometemos, se necesita cierta cantidad de gracia a modo de pago, y es mediante la confesión con un sacerdote, al realizar la penitencia que él nos asigna, y al recibir la absolución que tenemos acceso a ella.

Considerando la naturaleza del pecado, es extremadamente improbable que lleguemos a confesar alguna vez cada una de nuestras transgresiones, y es aún menos posible que alguna vez podamos realizar suficientes actos de penitencia para compensarlas. En consecuencia, lo más probable es que muramos y no podamos irnos al cielo, debido a nuestra deuda pendiente de pecados. En este punto es donde entra el purgatorio. A diferencia del infierno, no es un lugar de condenación sino un lugar de rehabilitación. Las almas que llegan allí finalmente serán salvas, cuando hayan hecho toda la penitencia necesaria para saldar la deuda con Dios. Esto puede tardar millones de años, pero al final el pecador llegará a la gloria. Además, el proceso puede acelerarse mediante la intercesión de amigos y parientes comprometidos que todavía estén en la tierra. Haciendo sacrificios especiales, ya sea mediante penitencias o por alguna acción extraordinaria (como hacer un peregrinaje), podemos reducir el tiempo que otros han sido

sentenciados a pasar en el purgatorio, así como nuestra propia sentencia. Esta reducción, a la que el artículo en inglés se refiere como *pardon* (perdón), es lo que comúnmente se conoce como "indulgencia", y a medida que pasó el tiempo, la iglesia incluso permitió que se vendieran a cualquiera que pudiera pagarlas. Fue este abuso el que dio pie a la Reforma y lo que llevó a Martín Lutero a cuestionar todo el sistema del mérito.

En la actualidad, los eruditos, incluidos los de la Iglesia Católica Romana, han establecido que la doctrina del purgatorio fue, sin lugar a dudas, una invención medieval. No existía antes del siglo XII y no se conoce en las iglesias de Oriente. Incluso Roma tiende a quitarle importancia hoy en día, aunque por supuesto sigue siendo la enseñanza oficial de la iglesia. Todas las iglesias protestantes la han rechazado, y en el caso de la Iglesia de Inglaterra, fue rechazada ya en los Diez Artículos de 1536. Tres años después, Enrique VIII trató de dar marcha atrás al progreso de la Reforma e insistió en conservar (o restablecer) doctrinas como la transustanciación y el celibato clerical que estaban bajo cuestionamiento, pero nunca trató de restablecer la creencia en el purgatorio, lo que demuestra cuán insostenible era, aun en el siglo XVI.

La segunda categoría que se rechaza en este artículo se relaciona con la veneración de los santos y sus reliquias. Esto también está vinculado a la teología del mérito, pero sólo se relaciona parcialmente con la noción del purgatorio. En el Nuevo Testamento a todos los cristianos se los llama santos porque han sido escogidos por Cristo y santificados por el derramamiento de su sangre (Efesios 1:1; Judas 1). No se cuestiona su superioridad moral frente a los demás. De hecho, se puede aducir que Pablo escribió sus cartas a los santos en distintos lugares ¡precisamente porque *no* estaban viviendo de acuerdo a lo que él esperaba de ellos! Aún así, seguían siendo santos, y fue por esa razón que Pablo se vio en la obligación de reprenderlos.

En la época medieval, sin embargo, la idea de santidad cambió. Una vez desarrollada la teología del mérito, se llegó a interpretar que un santo era alguien que había actuado tan bien en la tierra que se iba directo al cielo cuando moría. Una vez ahí, estos santos tenían acceso a ser escuchados por Dios y, por lo tanto, podían interceder a nuestro favor ante él. La primera en esta lista es la Virgen María, que es algo así como una santa excepcional que tiene mayor acceso a Dios que los otros, y de quien incluso se dice (en algunos relatos) ¡comparte la obra de mediación con su Hijo! Una mirada a la historia y a la geografía pronto demuestra que los santos de este tipo solían ser mucho más comunes que ahora, y que las tierras del cristianismo antiguo están de sobra representadas en la lista de aquellos que han sido canonizados oficialmente. Prácticamente todos los obispos y mártires conocidos de la iglesia primitiva se incluían entre ellos, al igual que un gran número de personajes de principios de la Edad Media, quienes de otro modo serían desconocidos. Las mujeres anglosajonas eran las preferidas, como claramente lo atestiguan los nombres Etheldreda, Sexburga, Werburga, Ebba, Hilda y Frideswide. ¿Eran estas personas de alguna forma mejores que los cristianos destacados de hoy en día? Probablemente no, pero después de sus muertes, creció en torno a ellos un culto de veneración, y sus reliquias

(huesos, dientes, cabello, etc.) se conservaron en llamativos relicarios abiertos al público, a quienes se incentivaba a ir allí a pedirles a los santos en cuestión que oraran por ellos.

Está claro que se podía abusar de este sistema (y de hecho se hacía). San Denis, por ejemplo, nunca existió, a pesar de la enorme catedral cerca de París dedicada a él. No fue otro que el dios pagano Baco (Dionosio en griego) que fue bautizado y reciclado para el uso cristiano. Sucede lo mismo con muchas iglesias antiguas en Europa, donde la cripta a menudo revela la existencia de un relicario pagano sobre el cual después se construyó la iglesia. Un conocido ejemplo de esto es el Partenón en Atenas, originalmente el templo de la diosa Atenea que después se convirtió en una iglesia dedicada (naturalmente) a la Virgen María.

Dada esta situación, parecería obvio que la iglesia oficial tomara acciones rápidamente para condenar este tipo de cosas y eliminara tales añadidos paganos de su adoración. Sin embargo no lo hizo, e incluso en la actualidad, tanto la Iglesia Católica Romana como la Iglesia Ortodoxa de Oriente le otorgan especial importancia a la veneración de los santos y sus reliquias, un hecho que escandaliza a los cristianos protestantes. La principal razón de esto parece ser el poder de la devoción popular que mantiene los relicarios existentes e incluso crea otros nuevos. Lourdes y Fátima, por ejemplo, que ahora son lugares de peregrinaje famosos y populares, son invenciones modernas que no existían en la época de la Reforma.

En este punto los anglicanos han transado con la tradición y han permitido que se conserve la designación de “santo” en el calendario eclesiástico para las personas que se mencionan en el Nuevo Testamento. También se permite en nombres de lugares y dedicaciones de iglesias, aunque a menudo esto último se pierde, especialmente en villas donde la parroquia se conoce principalmente por el nombre de la villa en vez de por el nombre del santo al que se le dedicó originalmente. Los anglicanos también tienen presente la conmemoración de los grandes cristianos del pasado, aunque esto usualmente es sólo un evento sencillo y la mayoría de las personas apenas lo advierten. Por otro lado, los anglicanos no crean nuevos santos, no erigen relicarios en memoria de los grandes cristianos y no promueven nada que pudiera llamarse veneración en el sentido medieval de la palabra. Le hacemos nuestras peticiones directamente a Dios, oramos al Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo. Los que han partido a la gloria están descansando en los lugares celestiales; no les oramos a ellos. Menos aún oramos por aquellos que han muerto, aunque existen algunas personas en el mundo anglicano que quieren volver a esta práctica. ¿Pero para qué? Los muertos le pertenecen a Dios, y lo que sea que haya sido de ellos, ya están fuera de nuestro alcance. Ya sea que estén en el cielo o en el infierno, su destino eterno está decidido y, para bien o para mal, no hay nada por lo que tengamos que orar. Si la intención de orar por los muertos es consolar a los deudos, existen otras (y mejores) maneras de hacerlo. No necesitamos hacer surgir nuevamente una forma de devoción ajena a la Biblia y a Dios que este artículo y toda la tradición anglicana han rechazado clara y justificadamente.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué relación tienen los cristianos en la tierra con los creyentes que han muerto?
2. Cuando morimos, ¿nos vamos directo al cielo o existe un estado intermedio antes del juicio final?
3. ¿Qué hace que una persona sea un “santo”?

*Pasajes bíblicos clave:*
Lucas 23:32-43; 1 Corintios 15:12-58; Filipenses 1:19-26; 1 Tesalonicenses 4:13-18.

*Lectura adicional:*
R. K. Fenn. *The Persistence of Purgatory*. Cambridge: CUP, 1995.
J. Le Goff. *The Birth of Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. Reimp., Aldershot: Scolar Press, 1990.
N. T. Wright. *For All the Saints? Remembering the Christian Departed*. Londres: SPCK, 2003.

# 23. Del ministrar en las iglesias

*No es lícito a hombre alguno tomar sobre sí el oficio de la predicación pública, o de la administración de los sacramentos de la Iglesia, sin ser antes legítimamente llamado y enviado a ejecutarlo. Debemos juzgar por legítimamente llamados y enviados los que fueron escogidos y llamados a esta obra por los hombres que tienen autoridad pública concedida por la Iglesia para llamar y enviar ministros a la viña del Señor.*

El asunto de a quién se le debe permitir ministrar en la iglesia se remonta a los tiempos de Jesús, quien eligió doce discípulos y los designó para ser los líderes de la iglesia. Aun entonces, Judas traicionó a Jesús y tuvo que ser reemplazado mediante el echar suertes, lo que a nosotros nos resulta una práctica bastante extraña. La razón para hacer esto parece haber sido que había dos candidatos igualmente buenos, pero sólo un lugar disponible, así que decidirlo lanzando una moneda (como lo haríamos nosotros hoy en día) debe haber parecido la manera más justa de elegir. También puede haberse debido a lo que afirma Proverbios 16:33, aunque esto no se menciona en el relato acerca de esta situación (Hechos 1:23-26). Tiempo después el Cristo resucitado intervino para llamar al apóstol Pablo, cosa que Pablo no dudó en poner de relieve cuando se vio obligado a estar en desacuerdo con Pedro y la iglesia en Jerusalén (Gálatas 1:1-17). Sin embargo, todos, incluido Pablo, reconocían que ese fue un caso excepcional y que no se repitió. Él y sus compañeros apóstoles escogieron y designaron a hombres como Timoteo y Tito, a quienes, a su vez, se les encomendó nombrar ancianos en las iglesias a las que fueron enviados a visitar y organizar.

No hay certeza de que este enfoque jerárquico fuera universal en la iglesia primitiva. No existen indicios de que los apóstoles hayan designado a los ancianos que dirigían las iglesias de Corinto, Éfeso, y otras, quienes al parecer fueron elegidos por la congregación. Tampoco existen indicios de que uno de estos ancianos haya gozado de una posición especial que lo colocara por sobre el resto en lo que, de hecho, era un tipo distinto de ministerio. Las palabras “obispo” y “anciano” podían usarse indistintamente en los primeros siglos y el episcopado monárquico, tal como nosotros lo conocemos, no se hizo universal sino hasta el siglo III. Aun entonces, los obispos siguieron siendo elegidos por sus congregaciones durante varios siglos — Roma no era

la excepción—, donde las elecciones papales a menudo desembocaban en disturbios cuando los partidarios de candidatos opositores se enfrentaban en las calles. Con el tiempo, fue necesario restringir la elección a un grupo de autoridades de alto rango en la iglesia designado para tales efectos, a quienes ahora conocemos como cardenales. En otros lugares, se implementaron restricciones similares, por lo que en la actualidad es raro que un líder de una iglesia sea elegido por elección directa. En la Iglesia de Inglaterra, y en términos generales en la Comunión Anglicana como conjunto, se ha desarrollado un complejo sistema que está lejos de ser perfecto pero que por cierto hace posible que cualquier individuo se imponga en la iglesia sin el consentimiento de otros.

Los obispos anglicanos todavía son elegidos, aunque los procedimientos varían de un lugar a otro. Usualmente el Sínodo Diocesano elige un candidato y luego la elección debe ser ratificada por otros obispos de la provincia, aunque, como ya se señaló, existen muchas variaciones. En la Iglesia de Inglaterra, los obispos son designados por el Estado, y la elección (por el grupo de sacerdotes) es una formalidad. Hasta hace poco, el Primer Ministro concedía las diócesis a quien él quisiera, pero en los últimos tiempos se ha realizado un procedimiento en el que tanto la iglesia como la diócesis están representadas. En la práctica, dada la heterogénea naturaleza de la iglesia, esto significa que la mayoría de los candidatos a obispos son personas moderadas y flexibles que posiblemente no causarán controversia en ningún distrito importante en sus diócesis. En cierto modo, esto es algo bueno, pero tiene el efecto de dificultar el nombramiento de hombres de capacidad sobresaliente y firme convicción que podrían ejercer un verdadero liderazgo en la iglesia.

Los ministros son designados mediante distintos métodos. En algún punto en el proceso, el obispo estará involucrado, y en algunas partes dentro de la Comunión Anglicana, la decisión es de él desde el principio. Pero en muchos lugares las iglesias se han ganado o han mantenido el derecho a actuar con independencia del obispo, a quien le queda poco que hacer excepto aprobar al candidato elegido por quienquiera que actúe en representación de ellas. En Inglaterra, antes era común que el benefactor de una iglesia (que podía ser casi cualquier persona) designara al titular sin considerar los deseos de la congregación, y una mirada a las placas en las iglesias que registran los nombres de los anteriores ministros a veces muestra que el puesto se mantenía en la familia del benefactor por generaciones. Las reformas en la actualidad prácticamente han eliminado esta práctica y le han dado a las congregaciones mayor participación en el nombramiento de sus ministros, aunque el benefactor y el obispo todavía tienen que ver y éste último (en particular) puede ejercer mucha influencia. Las iglesias a menudo tienen que soportar a alguien que no habrían elegido, pero a quien se les ha pedido que acepten, tal vez porque el obispo tiene que encontrar un lugar para el candidato al servicio y sus opciones pueden ser limitadas.

Desde luego, sólo los ministros debidamente ordenados pueden ser candidatos para ser designados a una iglesia, y es en este punto donde se ejerce el mayor control. En teoría, un

obispo puede ordenar a quien quiera, pero rara vez sucede eso y usualmente es sólo en casos excepcionales (como por ejemplo, cuando se recibe a una persona mayor desde otra denominación). En la práctica, existe un procedimiento de selección que varía de un lugar a otro, pero que casi siempre implica una evaluación realizada por más de una persona. La madurez, la estabilidad emocional y la solvencia económica influyen al determinar si alguien es adecuado, aunque cabe decir que otros factores igualmente importantes tienden a ser ignorados. Por ejemplo, hasta hace poco casi no se sabía de casos donde la esposa de un candidato casado fuera entrevistada; se consideraba que su opinión era un asunto privado entre la pareja. Se podrían haber evitado varios divorcios desastrosos de ministros si la iglesia hubiese considerado el punto de vista de la esposa desde el comienzo, y esto ha obligado a hacer una reevaluación de esta política, pero todavía es insuficiente. Se espera que un ministro soltero le pida el consentimiento al obispo antes de contraer matrimonio, pero es difícil imaginar que se le niegue el permiso, aun cuando la futura esposa sea divorciada o no cristiana. Lo más importante de todo esto es que en muchos lugares no se prueba de forma seria la ortodoxia en la doctrina, con el resultado de que los ministros son un grupo extremadamente heterogéneo, con un espectro de creencias (y escepticismo) que apenas se puede concebir en la mayoría de las demás iglesias. Lamentablemente, hay que decir que los anglicanos no han logrado llevar adecuadamente a la práctica lo que se buscaba con este artículo, y como resultado la iglesia se ha visto afectada.

Desde hace tiempo se ha reconocido que la preparación del ministro es esencial para la ordenación, y los reformadores hicieron un gran esfuerzo para asegurar que en el futuro aquellos que sirvieran en el ministerio en la iglesia tuvieran un grado universitario en teología. En la práctica, esto se demoró algún tiempo, pero a fines del siglo XVII era la norma. Para la época del avivamiento evangélico, por ejemplo, había hombres que deseaban ser ordenados, pero no tenían el grado universitario requerido y, por lo tanto, fueron rechazados, o al menos se les impuso grandes trabas. Un ejemplo de ello fue John Newton, el autor del himno *Sublime gracia*, quien a pesar de sus evidentes dones y del llamado de Dios fue obligado a esperar varios años antes de que lo ordenaran y le permitieran convertirse en el titular de una iglesia.

La secularización de las universidades, la expansión de la iglesia, el creciente número de candidatos listos para el ministerio y la comprensión de que el ministerio implica más que los logros intelectuales, todos estos factores combinados cambiaron el modelo de preparación durante el curso de los siglos XIX y XX. Se crearon seminarios teológicos, principalmente por intereses privados, para proveer una base pastoral y posteriormente teológica que las facultades universitarias no podían dar. Más recientemente se han organizado cursos de medio tiempo para suplir las necesidades de aquellos que por una u otra razón no pueden dedicarse a una preparación a tiempo completo con internado. Cabe mencionar que el costo ha sido el principal factor para limitar las opciones disponibles para los candidatos al ministerio, y ahora sólo una minoría (al menos en Inglaterra) recibe la preparación suficiente antes de ser ordenado.

En la actualidad el movimiento ecuménico ha sido de gran ayuda para derribar las barreras que una vez existieron entre los ministros de distintas iglesias, aunque las dificultades teóricas usualmente persisten. A los anglicanos les gusta insistir en la necesidad de la ordenación episcopal, lo cual les ha dificultado reconocer la validez de la ordenación de ministros presbiterianos o metodistas, aun cuando en el pasado no era poco común que la Iglesia de Inglaterra aceptara a otros ministros de iglesias protestantes sin tener que volver a ordenarlos. La cuestión de la "validez" de la ordenación es de doble filo: lo que los anglicanos le niegan a otros protestantes, ¡es lo mismo que la iglesia católica romana y la Ortodoxa de oriente les niega a ellos! En una iglesia episcopal, es lógico sostener que un ministro debería ser ordenado y autorizado por un obispo, ya que para eso están los obispos, pero cuando se separa el episcopado de la vida de la iglesia y se eleva como un principio fundamental por sí solo, los problemas surgirán tarde o temprano. Un pastor presbiteriano, por ejemplo, de seguro está "legítimamente ordenado" dentro de su iglesia, y a menudo se ha sometido a un proceso de evaluación mucho más riguroso que sus hermanos anglicanos. Negarle el reconocimiento a dicha persona es absurdo, y va en contra del espíritu de este artículo, el cual no especifica que "legítimamente" debe interpretarse como "episcopal" y ni siquiera menciona a los obispos. Los obispos tienen cierta posición, pero ellos también son siervos de la iglesia, enviados a ocuparse de lo que, después de todo, es la viña del Señor, no de ellos (Mateo 20:1-16). En esa viña todos los obreros son básicamente iguales, y se debe aceptar (como generalmente hacen los eruditos) que las reivindicaciones a favor del"episcopado histórico" no son tan antiguas ni tan convincentes como a veces se pretende.

Probablemente este artículo no pretendía tratar las diversas formas de ministerio laico que tenemos hoy en día, simplemente porque no existían en el siglo XVI, pero no hay nada en la redacción que las excluya y se aplican los mismos principios. Tal vez la mejor manera de mirar este asunto es volver a la Edad Media, donde existían diversos ministerios reconocidos pero que no eran consideradas como "santas órdenes". La distinción consistía entonces en que aquellos que pertenecían a las "santas órdenes" (obispos, sacerdotes y diáconos) no podían casarse, mientras que los demás sí (subdiáconos, lectores, porteros, acólitos, empleados de la parroquia). En la actualidad eso no tiene importancia, pero hay muchas oportunidades para los ministros que no tienen una preparación teológica formal o cuyo ámbito es más restringido ("pastor ordenado local", por ejemplo). Esas personas pueden ser "laicos" en el sentido técnico del término, porque no están "ordenados", pero su posición y responsabilidad como ministros es básicamente la misma de aquellos que son ordenados. Lo importante es que debieran ser responsables ante la iglesia por lo que hacen, y que la iglesia debiera preocuparse de que solo a las personas adecuadas se les confíen tareas ministeriales en la congregación.

## *Preguntas para discusión*:

1. ¿Qué tipo de preparación debería tener un ministro?
2. ¿Cómo deberían elegirse los ministros?
3. ¿Cómo deberían expresarse las diferencias entre hombres y mujeres en el ministerio de la iglesia?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 28:16-20; Hechos 1:21-26; Romanos 12:3-8; 2 Corintios 10; 1 Timoteo 2:8-3:13; Tito 1:5-16; 1 Pedro 5:1-4.

*Lectura adicional:*
R. T. Beckwith. *Elders in Every City: The Origin and Role of the Ordained Ministry*. Carlisle: Paternoster Press, 2003.
W. R. F. Browning. *A Handbook of the Ministry: A Guide to Ordination in the Anglican Communion*. Londres: Mowbray, 1985.
M. Torry y J. Heskins. *Ordained Local Ministry: A New Shape for Ministry in the Church of England*. Londres: Canterbury Press, 2006.

# 24. Del hablar en la iglesia en lengua que entiende el pueblo

*Celebrar el culto divino en la Iglesia o administrar los sacramentos en lengua que el pueblo no entiende, es una cosa claramente repugnante a la Palabra de Dios y a la costumbre de la Iglesia primitiva.*

¿En qué idioma he de expresar
Mi gratitud, amigo amado,
Por tu agónico pesar,
Tu piedad inagotable?

Estos conocidos versos del himno de la pasión *O sacred head once wounded* no pretendían retratar el lenguaje utilizado en la adoración pública, pero sí nos recuerdan lo sensible y complejo que puede ser este tema. ¿Existe algún idioma humano que sea más adecuado o apropiado que los demás para alabar a Dios? El apóstol Pablo le decía a la iglesia en Corinto que no importaba que él hablase en lenguas humanas o angelicales si le faltaba amor, pero no prohibió el hablar en lenguas, e incluso lo incentivó dentro de ciertos límites (1 Corintios 12-14). ¿Qué podemos decir al respecto?

En este punto, más que en cualquier otro tal vez, es esencial una perspectiva histórica. Jesús y sus discípulos hablaban arameo como su lengua cotidiana, pero adoraban a Dios en hebreo, un idioma semítico emparentado pero distinto. Esto no causaba problemas y ni siquiera se menciona en el Nuevo Testamento, ¡donde a menudo se llama "hebreo" al arameo! Es como si hoy llamáramos "alemán" al holandés, o "español" al portugués. La razón para que pudiera darse este tipo de confusión salta a la vista, porque los idiomas son similares y están estrechamente relacionados, pero son más que meras variantes de una lengua común, como sucede con el inglés británico y el estadounidense. Nos guste o no, los cristianos tenemos la máxima autoridad para

*no* adorar en nuestra lengua materna, aunque desde luego comprender el idioma utilizado es asunto aparte.

La iglesia primitiva usaba el griego para la mayoría de sus propósitos y el Nuevo Testamento está escrito en ese idioma, aunque la investigación moderna ha demostrado que no era exactamente la lengua vernácula del momento. El griego bíblico, siguiendo el modelo de la traducción de la Septuaginta de la Biblia hebrea, está lleno de semitismos, expresiones idiomáticas que no son naturales para los grecoparlantes pero pueden entenderse fácilmente una vez que se asume el sustrato hebreo o arameo. La primera generación de cristianos sabía cuando estaba escuchando la Biblia porque ésta tiene un tono especial, que para ellos sin duda le daba un toque "religioso". Con el correr del tiempo, también se usaron otras lenguas en la adoración. El latín apareció por primera vez a finales del siglo II, y más tarde le siguió el copto en Egipto y el siríaco en el Medio Oriente. Estos desarrollos representaron la creciente asimilación del cristianismo en el mundo mediterráneo, si bien el griego conservó su importancia como lengua franca por largo tiempo.

Es justo decir que en Oriente la traducción se llevó a cabo como una cuestión de principio cuando el cristianismo se extendió a pueblos que no hablaban griego, pero al parecer también tuvo algo que ver con el hecho de si los pueblos en cuestión poseían o no una sociedad civil organizada propia. Es así que encontramos que no se tardó en producir versiones de la Biblia en armenio, georgiano y ge'ez (el antiguo idioma de Etiopía), pero idiomas como el licaónico o el frigio, ambos hablados en Asia Menor, se perdieron porque ellos no tenían estado o una cultura literaria histórica que los sustentara. El legado de tales empresas puede verse hoy en las antiguas iglesias de Oriente, que continúan utilizando estos idiomas litúrgicos en su adoración, aun cuando en su mayoría ya no se hablan. Incluso cuando un idioma aún existe, como el griego o el armenio, es tan distinto a la antigua variante eclesiástica que esta última se vuelve una lengua extranjera para la mayoría de los adoradores, aunque desde luego la antigua familiaridad y una similitud básica subyacente ayudan a reducir el impacto de la extrañeza que de lo contrario tendrían las formas arcaicas.

Al menos en un comienzo, en Occidente se siguió la misma práctica. La iglesia de África del Norte usaba el latín, que era la lengua oficial del estado, aun cuando muchos de sus miembros hablaban el bereber. Lo mismo ocurrió en España, Galia y Britania, independiente de lo que pudiesen haber hablado las tribus locales. No hubo una Biblia vasca, por ejemplo, ni nada producido en un idioma celta mientras el Imperio Romano permaneció en pie. La caída de Roma en el siglo V desencadenó un largo proceso de cambio lingüístico. Por una parte, en la mayoría de los lugares los idiomas locales se perdieron gradualmente, pero el latín que los había reemplazado se fue alterando paulatinamente. Nadie puede decir con certeza cuándo dejó de ser un idioma hablado porque el proceso de cambio fue gradual y no documentado, pero la fecha que a menudo se elige para señalar su muerte es el 812, el año en que Carlomagno mandó a los

predicadores que usaran la *lingua rustica*, o habla de la tierra, en sus sermones, y no el rimbombante latín de la liturgia oficial y de la Biblia.

Cuando los evangelistas cristianos llegaron a los pueblos no romanos del norte de Europa, era evidente que éstos no hablaban ninguna forma del latín, y se hizo cierto esfuerzo para traducir material a las lenguas locales. Existe una Biblia gótica del siglo IV, y partes de la Escritura estaban disponibles en irlandés antiguo y en inglés antiguo, aunque estas versiones tuvieron un apoyo o éxito limitado. Una de las dificultades es que no existía un lenguaje estándar al cual se pudiera traducir con facilidad. Los anglosajones se podían comunicar con sus pares tribales germanos por toda la actual Alemania y Escandinavia, pero tenían que adaptarse a las variantes locales en el habla a medida que viajaban. Si se hubiese publicado una Biblia en un dialecto inglés, por ejemplo, a una persona de Suecia o de Suiza quizá le habría parecido casi tan extraño como el latín. Por otra parte, los misioneros griegos a los eslavos, entre quienes los más célebres fueron los hermanos Cirilo y Metodio, efectivamente tradujeron la Escritura al dialecto eslavo de su natal Macedonia, y fue aceptado en todo el mundo eslavo, donde todavía se usa como el idioma litúrgico de la Iglesia Ortodoxa rusa. Pero es bastante evidente que no se trata del ruso, si bien los rusos pueden aprenderlo sin mayor dificultad si se empeñan en hacerlo.

En Occidente, el latín se mantuvo como una lengua viva dentro de las estructuras de la iglesia, lo cual permitía a sacerdotes y monjes viajar de Islandia a Sicilia y de Portugal a Finlandia sin necesidad de traductor. Martín Lutero se leyó por toda Europa porque escribió en latín, y lo mismo ocurrió con los demás reformadores. Los Artículos de la Religión se compusieron en ese mismo idioma, con una traducción al inglés (no oficial) adjunta, y no fue sino hasta 1733 que el inglés se convirtió en el idioma oficial de la Iglesia de Inglaterra. Aún en ese entonces, las clases de teología en Oxford y Cambridge se daban en latín hasta comienzos del siglo XIX, lo mismo que en otros países de Europa. Para quienes necesitaban un idioma de comunicación internacional, el latín les prestó un útil servicio, y por tal motivo se mantuvo como la lengua cotidiana de la Iglesia Católica Romana hasta la década de 1960. Incluso Thomas Cranmer no se oponía al uso del latín en el culto, con tal de que el pueblo entendiera. Eso era lo importante, no el uso de la lengua materna, y hasta el día de hoy está estipulado el uso del latín en circunstancias especiales (como en las antiguas universidades, por ejemplo). Es probable que haya sido con el fin de dejar en claro este punto que la redacción del artículo original (*lingua populo ignota*, "lengua desconocida para el pueblo") se cambió en 1563 por *lingua populo non intellecta* ("lengua que el pueblo no entiende"). El latín no habría sido una "lengua desconocida" para los ingleses del siglo XVI, quienes la habrían reconocido al oírla, pero la mayoría de ellos no la entendía, que es precisamente la cuestión que el artículo trataba de decir.

En la Inglaterra del siglo XVI, la única forma de comunicarse con el grueso de la población era a través del inglés, que para entonces se había vuelto una lengua literaria razonablemente normalizada. Pero aún así, la tarea de traducir la Biblia y otros textos religiosos en absoluto era una tarea sencilla. El inglés carecía de vocabulario teológico porque jamás se había usado en ese

contexto, y los reformadores se dispusieron a inventarlo. Algunos de los términos acuñados fueron brillantes y han pasado la prueba del tiempo, como es el caso de *atonement* para "expiación", y *gospel* para "evangelio". Otros fueron medianamente exitosos, como *passover* (pascua), que sobrevivió como la traducción de *pesach* o *pascha* en el Antiguo Testamento, pero no para *pascha* en el Nuevo Testamento, con el resultado de que ahora se usa un término pagano (*easter*) para la mayor celebración cristiana de todas, y el vínculo con la pascua del Antiguo Testamento se ha roto. En algunos casos, las traducciones simplemente causaron confusión. Un buen ejemplo de ello es la palabra *priest* (sacerdote), que probablemente sea una fusión del latín *praepositus* (prior) y *presbyter*, la palabra de origen griego para "anciano". La palabra latina *sacerdos* (*hiereus* en griego) no tenía equivalente en inglés, así que el término *priest* se utilizó para denotar una persona que ofrecía sacrificio. En la Biblia se aplica a los sacerdotes del Antiguo Testamento, a los sacerdotes paganos, a Jesús nuestro gran sumo sacerdote, y a los creyentes en general, quienes constituyen un"real sacerdocio", pero *jamás* se usa para un ministro cristiano. Sin embargo, debido a que la palabra aparece en el Libro de Oración en el sentido de presbítero, los anglicanos la siguen utilizando, pues pueden justificar su uso por motivos etimológicos. Tienen razón, desde luego, pero en cierta forma es más bien como tratar de insistir en que la palabra *silly* (estúpido) significa "bendito", porque eso es lo que solía significar (comparar con el alemán *selig*), ¿y por qué íbamos a cambiar tan solo porque todos los demás creen que significa otra cosa?

Que el inglés del Libro de Oración y de la Versión Autorizada de la Biblia fuese realmente el idioma del pueblo es algo que está en discusión, porque los traductores intentaban crear un registro religioso para el idioma inglés que antes no tenía. El pueblo tenía que entender lo que estaba haciendo cuando adoraba a Dios, pero también tenía que acercarse a él en un espíritu reverente, y para ello la cuestión del estilo y la elección de las palabras era tan importante como cualquier otra. Considérese, por ejemplo, Marcos 14:68, donde dice que después de que Pedro negó a Jesús, "cantó un gallo". Sin embargo, una vez un alumno mío tradujo esta frase del latín (*et tunc gallus cantavit*) como "y el pollo cantó". ¿Está incorrecto? En cierto sentido, no, pero hizo reír a todos en la clase, ¡y no es eso lo que pretende el texto! Tal vez podamos comprender el problema que enfrentaban los reformadores si consideramos el vocabulario sexual moderno, donde aún se prefiere la terminología latina en el habla formal a las palabras inglesas nativas. No es que estas últimas no existan, o que no se entiendan. El problema es que se las percibe como vulgares e inapropiadas, lo cual es un juicio social y no lingüístico. Era esta sensación la que los reformadores afrontaban cuando de lenguaje religioso se trataba, y es lo que volvía tan delicada su tarea de traducción.

Además, estaba el problema de que en una traducción siempre hay algo que se pierde o se altera. Los versos del himno citado al comienzo de esta sección son conmovedores y bellos, pero no aparecen en el latín original, el cual se atribuye o bien a Bernardo de Clairvaux (f. 1147), o a Arnulf de Louvain (f. alrededor de 1248). Tampoco se encuentran en la famosa traducción de Paul Gerhardt, *O Haupt voll Blut und Wunden*, que ha sido la inspiración inmediata de la mayoría

de las traducciones inglesas. Pero se escuchaba bien para James Alexander, quien los puso en su versión de 1830 y ahora se ha vuelto una estrofa clásica en inglés, sin más justificación que su imaginación poética. ¿Qué pasaría si algo así ocurre con la Escritura? Así ocurre, efectivamente, de vez en cuando, y erradicar el error puede resultar muy difícil. Un ejemplo clásico de esto se encuentra en el saludo de los ángeles a los pastores en los alrededores de Belén. Lo que ellos dijeron fue: "Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad", pero la mayoría de los angloparlantes cree que dijeron: "Paz en la tierra, buena voluntad para con los hombres", un error de traducción que ha adquirido un estatus casi canónico debido a su conexión con la Navidad, la "época de buena voluntad".

En la actualidad, el asunto del idioma nos afecta en tres formas distintas. En primer lugar, está el tema de qué tan moderna debiera sonar nuestra adoración. El inglés anglosajón o el chauceriano están demasiado alejados de nosotros como para que lo entendamos con facilidad, pero el inglés Tudor es más problemático. Suena raro y el significado de algunas palabras ha cambiado, pero en general podemos captar el sentido en la mayoría de los casos. ¿Requiere realmente de una actualización? De ser así, ¿en qué medida? Por extraño que parezca, este tema ahora tiende a separar a quienes van a la iglesia de aquellos que no van. Las personas que asisten a la iglesia están familiarizadas con distintas versiones modernas de la Biblia y la liturgia, en tanto que los que no asisten por lo general solo conocen las formas tradicionales. Por lo tanto, ¿cuál debemos utilizar a fin de comunicar el mensaje a los que están fuera de la iglesia?

La segunda forma en que nos afecta atañe al resurgimiento carismático. El hablar en lenguas ha sido revivido en el siglo pasado, después de haber estado (medianamente) dormido durante varios cientos de años. Probablemente parte de este movimiento no sea auténtico, pero, independiente de eso, puede considerarse como una reacción a la pérdida del lenguaje tradicionalmente "religioso" en el culto público. Muchas personas sienten que deben dirigirse a Dios de manera especial, y las lenguas son una posible alternativa para este tipo de devoción. El apóstol Pablo no prohibió el hablar en lenguas, pero insistió en la interpretación y le dijo a la iglesia de Corinto que prefería que lo entendieran a que lo vieran como alguien espiritualmente dotado (1 Corintios 14:1-11).

La tercera forma en que nos afecta concierne al deseo de traducir la Biblia a cada uno de los idiomas que actualmente se hablan en el mundo. Se trata de un noble objetivo y aún está lejos de su pleno cumplimiento. La lengua materna habla a las personas de un modo más profundo de lo que podría una lengua adquirida, por lo que el esfuerzo pareciera estar justificado. Con todo, como ya hemos visto, no es algo que la iglesia primitiva hiciera, y hoy en día casi cualquier persona en el mundo puede encontrar una Biblia escrita en un idioma que puede entender. ¿Merece realmente la pena ocupar enormes cantidades de tiempo y dinero en busca de los que aún faltan? Sin ánimo alguno de censurar los sinceros esfuerzos de aquellos que lo hacen, debemos considerar lo que ha sido la tendencia en este tipo de cosas. En tiempos de la Reforma, la Biblia fue traducida al inglés, pero muy pronto también se tradujo al galés y al irlandés, (como

también al gaélico escocés en Escocia) porque estos idiomas eran ampliamente hablados por gente que no sabía inglés. El córnico se descartó, tal vez porque ya estaba desapareciendo, lo mismo que el manés. Pero a mediados del siglo XVIII los obispos de Sodor y la Isla de Man hicieron un enorme esfuerzo por traducir la Biblia al manés, lo que finalmente se logró en 1772. Sin embargo, cincuenta años después ya no se necesitaba, porque aquellos que la podrían haber usado, o ya habían muerto o preferían usar el inglés. Es bastante probable que lo mismo ocurra con los lenguajes minoritarios de hoy, en tanto que la educación se extiende y la gente elige usar un idioma masivo en lugar de su dialecto local. Puede que los lingüistas objeten este hecho, pero la gente común que quiere un empleo piensa otra cosa, y el número de idiomas en el mundo se reduce rápidamente. Por triste que parezca, la verdad es que muchas de las Biblias que hoy se están traduciendo serán monumentos a un pasado perdido dentro de cien años, y no el cimiento de una floreciente cultura literaria y religiosa. A fin de cuentas, lo que realmente cuenta es lo que la gente entiende, no lo que ellos pudieran considerar una "lengua materna" cayendo en el desuso y el olvido.

## *Preguntas para discusión:*

1. El uso de un lenguaje de "tono religioso", ¿es una ayuda o un obstáculo en la adoración pública?
2. ¿Debieran modernizarse los himnos si eso implica reescribirlos?
3. ¿Debiera cada grupo lingüístico del mundo tener su propia iglesia?'

*Pasajes bíblicos clave:*
Hechos 2:1-12, 8:26-39; 1 Corintios

*Lectura adicional:*
S. Brook. *The Languaje of the Book of Common Prayer*. Londres: Andre Deutsch, 1965.
H. H. Hitchcock. *Politics of Prayer: Feminist Language and the Worship of God*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.
D. Jasper y R. C. D. Jasper. *Language and the Worship of the Church*. Basingstoke: Macmillan, 1990.
Targoff, R. Common Prayer: *The Language of Public Devotion in Early Modern England*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

# 25. De los sacramentos

*Los sacramentos instituidos por Cristo no solamente son señales de la profesión de los Cristianos, sino más bien testimonios ciertos y signos eficaces de la Gracia y buena voluntad de Dios hacia nosotros, por las cuales obra Él invisiblemente en nosotros, y aviva no sólo nuestra fe, sino que también la fortalece y confirma.*

*Dos son los sacramentos ordenados por nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio, a saber: el Bautismo y la Cena del Señor.*

*Aquellos otros cinco comúnmente llamados sacramentos, a saber: confirmación, penitencia, orden, matrimonio y extremaunción, no deben reputarse sacramentos del Evangelio, habiendo en parte emanado de una imitación pervertida de los Apóstoles, y siendo en parte estados de vida aprobados en las Escrituras; pero que no tienen la esencia de sacramentos, como la tienen el Bautismo y la Cena del Señor, porque carecen de signo alguno visible o ceremonia ordenada de Dios.*

*Los sacramentos no fueron instituidos por Cristo para ser mirados o llevados en procesión, sino para que los usásemos debidamente. Solamente producen el efecto saludable en aquellos que los reciban dignamente; pero los que indignamente los reciben adquieren para sí mismos condenación, como dice san Pablo.*

Originalmente, Thomas Cranmer ideó este artículo como cuatro distintos, pero cuando aparecieron en 1553 ya habían sido fundidos en uno solo. En 1563, los revisores conservaron solo el último párrafo, poniéndolo en primer lugar, y añadieron el segundo y el tercero. El segundo es esencialmente el mismo que el primer párrafo del artículo original, aunque la redacción es levemente distinta. Finalmente en 1571, se restauraron partes de los párrafos segundo y tercero originales en lo que ahora es el último párrafo del artículo. El resultado final es un texto que en contenido se remonta en gran medida a Cranmer pero cuya forma ha sido alterada.

¿Qué es exactamente un sacramento? El concepto no aparece en la Biblia, si bien los ritos que ahora caben bajo ese término ciertamente se encuentran en ella. El Bautismo y la Cena del Señor (para no extenderse más) son ceremonias del Nuevo Testamento, pero ninguno se denomina "sacramento", y no hay una conexión explícita entre ellos ni en la Biblia ni en la iglesia primitiva. Hoy en día, por otra parte, la noción de "sacramento" es tan potente que lo que se aplica a uno de ellos puede ser transferido casi automáticamente al otro. Ejemplo de esto es la reciente extensión de la práctica de la comunión de infantes, justificada con el argumento de que es consecuencia natural del bautismo de infantes. Basta con decir que este vínculo no ha sido obvio en el pasado, como lo demuestra la práctica de la confirmación. Puede que haya buenas razones para dar la comunión a infantes lo mismo que a adultos, pero eso debiera justificarse con algo más que una apelación al término inclusivo "sacramento", cuya procedencia bíblica es más bien dudosa. Después de todo, siguiendo esa lógica también sería posible extender la sanción de recepción indigna del bautismo y afirmar que aquellos que han sido bautizados solo nominalmente se han ganado la condenación eterna en lugar de la salvación, ¡pero hasta ahora al parecer nadie ha llegado a esa conclusión!

El primero en usar el término "sacramento" en el sentido cristiano fue Tertuliano, en algún momento alrededor del año 200 d. C., con referencia al bautismo. En latín, *sacramentum* significa un juramento, y Tertuliano pensó en el bautismo como el equivalente del juramento de lealtad de un soldado romano al emperador. Su razonamiento era que, puesto que un cristiano está llamado a ser un soldado de Cristo, el bautismo puede entenderse como un juramento de lealtad a él. Esta forma de pensar era desconocida en las iglesias orientales, las cuales no tuvieron un término equivalente sino hasta el siglo IV, cuando Cirilo de Jerusalén usó la palabra *mysterion* para definir el rito del bautismo. Este término aparece en el Nuevo Testamento, pero ahí tiene un significado distinto, pues refiere al mensaje del Evangelio en lugar de a una ceremonia de la iglesia. En los siglos posteriores, los términos *sacramentum* y *mysterion* fueron fundidos en un solo concepto teológico, pero tienen orígenes muy distintos y nos recuerdan que la doctrina que estamos analizando en realidad no es muy antigua.

Se acostumbra definir un sacramento como "el signo exterior y visible de una gracia interior y espiritual", una frase que se utiliza en el Catecismo elaborado en 1559 y se incluye en el Libro de Oración Común, y esto ha ocasionado la controversia acerca de la relación exacta entre ambos sacramentos. Los católicos de todas las tendencias generalmente insisten en que la administración del signo exterior es una garantía de que la gracia interior está presente en el receptor, en tanto que los protestantes generalmente discrepan con esta postura, e insisten en que un sacramento solo es efectivo si el receptor tiene fe. En esta controversia, como deja en claro el artículo 25, los anglicanos toman una postura moderadamente protestante, y todo lo que dicen los artículos y el Libro de Oración debe entenderse en ese contexto.

La doctrina anglicana solo es moderadamente protestante porque, como el artículo deja en claro, los sacramentos no deben considerarse como meras "señales" de la fe. Esta es la postura

que tradicionalmente se atribuye a Ulrico Zwinglio, y los anabaptistas la llevaron a su conclusión lógica; ellos creían que ningún sacramento debiera administrarse a nadie que no hubiese hecho primero una profesión de fe. Para ellos, al igual que para muchos hoy en día, el bautismo y la Cena del Señor son cosas que los cristianos hacen para demostrar su fe, pero no desempeñan ningún rol activo en el fortalecimiento y la confirmación de esa fe. Es en este punto que los anglicanos, en común tanto con las iglesias luteranas como las reformadas tradicionales, toman una postura diferente. Sin negar el punto de vista anabaptista, los anglicanos añaden lo siguiente:

1. Los sacramentos son testimonios ciertos y seguros.
2. Los sacramentos son medios efectivos de la gracia de Dios.

El primer punto subraya la objetividad de la fe que profesamos como creyentes. Cada individuo tiene su propia comprensión y experiencia de esa fe, y ésta puede aumentar o debilitarse con el paso del tiempo. La mayoría de las personas pasa por periodos de aridez en la vida, en los que su fe significa poco o nada para ellas, y a todos nos asaltan las dudas en algún momento. Puede que cuestionemos nuestra fe o nos preguntemos si realmente la tenemos, y estemos sujetos a rachas de ansiedad o depresión. Puede que incluso abandonemos la iglesia por algún tiempo, al sentir que no tiene nada que ofrecernos y no se interesa por nuestros problemas. Es para subsanar esas situaciones que se nos han dado los sacramentos. Ellos están ahí para recordarnos que nuestra fe no está arraigada en cómo nos sintamos en determinado momento, no en lo que entendemos acerca de Dios y la forma en que él actúa, sino en lo que él nos ha revelado acerca de sí mismo y acerca de lo que ha hecho por nosotros, ya sea que lo creamos o no. Cada cual a su modo, el bautismo y la Cena del Señor nos hablan del sacrificio y la muerte de Jesucristo, quien hizo expiación por nuestros pecados y nos trajo su poder purificador y una vida nueva. Ese hecho está arraigado en sucesos históricos y no cambia, a pesar de que mucha gente lo rechace o se aleje de él. Incluso si yo no lo quiero o no lo comprendo, está ahí esperándome y nunca se alejará ni perderá su poder salvador.

Esto naturalmente nos lleva a la segunda afirmación, que los sacramentos son medios efectivos de gracia. A muchos les cuesta entender esto, porque pareciera sugerir que los sacramentos poseen una especie de poder mágico que puede darnos fe con su mera administración, más bien como una medicina puede darnos salud simplemente con tomarla. Ese punto de vista no es inusual, especialmente en los círculos católicos tradicionales, y los protestantes, conscientes del extendido nominalismo que resulta de una administración indiscriminada de los sacramentos, obviamente lo rechazan. La respuesta a esta cuestión debe ser que los sacramentos son un alimento espiritual para los que son espirituales. No tiene sentido tratar de alimentar un cadáver, porque un cadáver no puede recibir el alimento que se le ofrece. De igual modo, nada se consigue con administrar los sacramentos a personas espiritualmente muertas, porque ellas tampoco pueden recibirlos. El alimento preserva y sostiene la vida pero no la crea. En términos espirituales, solo el Espíritu Santo puede hacerlo. El apóstol Pablo lo deja muy en claro en Efesios 2:1-10, un pasaje de la Escritura que describe en detalle el paso desde la

muerte espiritual a la vida. Es después de ocurrida esa transición que los sacramentos encuentran su sitio.

En primer lugar, los sacramentos nos "reaniman". Eso suena muy parecido a dar vida a los muertos, pero no es exactamente lo mismo. De lo que se está hablando aquí es el equivalente espiritual de la revivificación, cuando la vida está presente en el cuerpo pero es necesario activarla. Si ponemos esta noción en el contexto de la elección, significa que hay personas en el mundo que han sido escogidas por Dios para salvación y por lo tanto ya tienen el potencial de vida eterna dormido en ellos. Los sacramentos son una forma de alcanzar a tales personas y reactivar aquella vida adormecida. En segundo lugar, los sacramentos nos fortalecen al llevarnos de vuelta a los primeros principios y al recordarnos que debemos alimentarnos constantemente del cuerpo y la sangre de Cristo, los cuales fueron ofrecidos en la cruz en pago por nuestros pecados y ahora el Hijo los presenta ante el Padre en el cielo para nuestra justificación. Cada vez que reafirmamos esto nos sometemos una vez más al poder de su gracia salvadora y de esa forma somos fortalecidos, pues nos negamos a nosotros mismos y confiamos más plenamente en él. Finalmente, los sacramentos confirman nuestra fe al recordarnos que se trata de una experiencia total. El bautismo habla de morir y resucitar a una vida nueva; no puede haber un regreso a las cosas viejas, que ya están muertas y sepultadas con Cristo. La Cena del Señor nos recuerda que no solo estamos unidos en comunión con él y con todos los que creen en él, sino que su sacrificio y su muerte penetran hasta lo más íntimo de nuestro ser, alcanzando los rincones ocultos que no podemos ver pero que sabemos que son fundamentales para nuestra sobrevivencia. Aquellos que son espirituales crecen en su fe al alimentarse de estos elementos en sus espíritus, y de esa forma los sacramentos desempeñan un rol vital en el proceso de hacernos cristianos saludables y maduros.

La idea de que existen siete sacramentos fue una invención de Pedro Lombardo, quien la popularizó en su obra *Sentencias*, y jamás ha tenido aceptación alguna en las iglesias de Oriente. Incluso en Occidente la noción jamás fue canonizada por algún concilio eclesiástico, aunque el hábito de pensar que eran siete se extendió tanto que el concilio de Trento se refirió a ellos en esos términos sin definir formalmente su número. Desde el punto de vista medieval, lo más importante en relación a los sacramentos es su objetividad. A ojos de los teólogos escolásticos, cuyas posturas fueron canonizadas por el concilio de Trento, la fe de un creyente puede ir y venir y es difícil de analizar, pero si una persona ha recibido un sacramento ha recibido la gracia de Dios, ya sea que haya abundante o ninguna evidencia de la operación de esa gracia. Por lo tanto, los sacramentos eran a su modo una garantía de salvación, aunque se tenían que recibir durante toda la vida, y si la iglesia lo decidía podía negar el acceso a ellos.

Otra importante imagen que configuró la doctrina de los sacramentos fue la idea de que el pecado es una especie de enfermedad espiritual y los sacramentos son la medicina requerida para combatirla. Esta postura era especialmente predominante en las explicaciones de la Cena del Señor, donde se consideraba el pan y el vino como las "drogas de la inmortalidad". Hoy en día

eso suena extraño, pero la gente del Medioevo creía que si recibía los sacramentos con la suficiente frecuencia, sería sanada de su debilidad espiritual y estaría preparada para el reino de los cielos.

A partir de lo anterior se hace evidente que la eficacia de los sacramentos dependía de una particular concepción de la relación entre espíritu y materia. El agua, el pan y el vino no podían de suyo causar algún efecto en la condición espiritual del individuo. De alguna manera el poder de Dios tenía que entrar en estos elementos para que eso ocurriera, y fue esa creencia lo que condujo a la doctrina de la transubstanciación. La concepción medieval acabada de esta doctrina no se proclamó oficialmente sino hasta el cuarto Concilio de Letrán en 1215, pero rastros de ella se pueden encontrar tan tempranamente como en Tertuliano, quien creía que el Espíritu Santo entraba en el agua del bautismo y la usaba como medio para actuar a través de los poros del cuerpo humano para llegar al alma que necesitaba limpieza espiritual. Las generaciones posteriores se alejaron de una idea tan burda, pero el principio se mantuvo intacto. Los sacramentos tenían efecto por lo que eran, no por quién los administraba o lo que el receptor pensara acerca de ellos. En este respecto, la analogía de la medicina es apropiada y nos ayuda a apreciar lo que estaba en juego en los debates de la Reforma.

En la elaboración del artículo, los revisores de 1563 pusieron la conclusión de Cranmer al principio, probablemente porque ellos estaban atentos a los debates y las conclusiones del concilio de Trento, el cual había dedicado las sesiones 7 a la 14 a esta materia (3 de marzo de 1547 al 25 de noviembre de 1551), y la retomaron nuevamente en las sesiones 21 a la 24 (16 de julio de 1562 al 11 de noviembre de 1563). Las últimas dos de estas sesiones, dedicadas respectivamente a las santas órdenes y al matrimonio, se realizaron después de producida la revisión de 1563 de los artículos, pero desde luego ya se conocían para cuando se hizo la revisión final en 1571, y no afectaron la sustancia de la enseñanza de este artículo.

En su forma actual, el artículo 25 parte por rechazar la idea de que los sacramentos son puramente simbólicos. Hoy en día, usualmente se considera que ésta fue la enseñanza de Ulrico Zwinglio (1484-1531), aunque al parecer tal suposición es demasiado simplista. No obstante, por cierto había muchas personas en la llamada “reforma radical”, representada por diferentes tipos de anabaptistas, que sostenían esa postura. En respuesta a ello, y siguiendo en gran medida la huella trazada por Juan Calvino en su *Institución* (IV, 14), Thomas Cranmer insistió en que se puede confiar en los sacramentos como verdaderos testimonios y señales significativas de la gracia de Dios para con nosotros. Ellos no son en sí mismos actos de la gracia divina, sino más bien apuntan hacia una invisible operación de Dios en nuestro interior. Lo que ellos representan nos enseña de qué se trata precisamente nuestra fe, y cuando comprendemos y aceptamos ese hecho, entonces esa fe se fortalece y se confirma en nosotros. El contexto, desde luego, es el de la elección. Solo los receptores dignos se benefician de la participación de los sacramentos, y ser un receptor digno significa estar llamado y elegido por Dios, pues ninguno de nosotros puede pretender ser digno por sí mismo. Si se administra un sacramento a alguien que no es un elegido,

sus efectos serán lo contrario de lo que se pretendía. Esto se declara en lo que ahora es la oración que concluye el artículo, que hace referencia explícita a las palabras del apóstol Pablo en el Nuevo Testamento, donde dice que quienes comen y beben de manera indigna lo hacen para su propia condenación, porque no han logrado discernir el cuerpo de Cristo (1 Corintios 11:27-30).

De los siete sacramentos reconocidos por Pedro Lombardo, solo dos pueden reclamar la autoridad del Evangelio: el bautismo y la Cena del Señor. Los cinco restantes son ritos y prácticas que pueden ser válidos en sí mismos pero no poseen el mismo carácter. El bautismo y la Cena del Señor son similares en dos sentidos. En primer lugar, ambos son testimonios del Evangelio de la muerte de Cristo como expiación por el pecado. Es este enfoque al Evangelio lo que les da su unidad y solo pueden comprenderse en ese contexto. En segundo lugar, su administración, incluidos el o los signos que los acompañan, ha sido ordenada por Dios. El bautismo ya existía antes de la venida de Cristo, pero el Nuevo Testamento lo retrata como un rito que prefiguraba su venida, y es evidente que cuando Jesús vino para ser bautizado, Juan el Bautista se refirió a él como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo —una directa alusión a la expiación en el comienzo mismo del ministerio de Jesús ( Juan 1:29). El vínculo de la Cena del Señor con la muerte de Cristo es más evidente, pues aquella fue instituida por Jesús la noche en que fue traicionado cuando él y sus discípulos se reunieron para celebrar la Pascua.

Un aspecto importante de esto es que, dado que el Evangelio es básicamente un mensaje de salvación que debe ser proclamado, los sacramentos son una extensión del ministerio de la Palabra y no algo distinto a éste. La administración de los sacramentos es la predicación de la Palabra por otros medios, lo cual esclarece a las personas el significado y la aplicación del mensaje. Por este motivo, el sacramento del bautismo jamás debiera administrarse sin la adecuada instrucción previa, ni se debiera celebrar la Cena del Señor sin ir precedida de una exposición de la Biblia. Aquellos que consideran el sermón como un preparativo para la celebración han puesto la carreta delante de los bueyes. La participación en el sacramento debiera ser una respuesta a la Palabra escuchada, sin la cual carece de sentido.

Los otros cinco rituales no comparten el mismo enfoque, y si se los considera sacramentos, el único resultado será oscurecer la centralidad del Evangelio para la vida y la experiencia cristianas. Según su desarrollo en la teología medieval, tres de estos cinco estaban pensados para todos los cristianos, en tanto que los otros dos estaban reservados para algunos y eran mutuamente excluyentes. Los tres que estaban pensados para todos eran la confirmación, la penitencia y la extremaunción.

La confirmación a menudo se ha descrito como un sacramento en busca de una teología, frase que sintetiza con agudeza su condición ambigua. Por un lado, cuando se practica el bautismo de infantes, se espera algún tipo de reconocimiento de parte del receptor cuanto éste alcanza la madurez. En este sentido, podría compararse con algo así como la ciudadanía y/o el derecho a voto. Algunos países admiten que los hijos de padres que poseen más de una

nacionalidad mantengan ambas hasta que alcancen los dieciocho años (generalmente), momento en el que ellos deben decidirse por una de ellas. Las obligaciones asumidas por los padres en lugar de sus hijos deben ser confirmadas por los mismos hijos al cumplir la mayoría de edad, de lo contrario pueden correr el riesgo de perderlas. Eso es perfectamente comprensible y válido, ¿pero hace de la confirmación un sacramento por derecho propio? Muchos han dicho que no, que la confirmación en realidad es solo el complemento del bautismo. Lamentablemente, ese argumento da la impresión de que el bautismo está incompleto, y en consecuencia tampoco es un sacramento. Cuando se bautiza un adulto, no está claro si después debe ser confirmado o no. La lógica indicaría que no, pero la práctica varía, especialmente porque el bautismo lo administra un ministro de la iglesia local, mientras que la confirmación se reserva al obispo. Se presume que si el obispo bautiza al adulto convertido, la confirmación es innecesaria, pero en ese caso, ¿qué beneficio puede comunicar en otras circunstancias? Como sugiere su nombre, este acto meramente confirma algo que ya ha sido dado y no es una bendición adicional en sí misma.

La penitencia es más complicada y es interesante observar que durante algún tiempo después del comienzo de la Reforma se siguió considerando un sacramento (en los Diez Artículos de 1536, por ejemplo) porque parecía ser una práctica neotestamentaria estrechamente vinculada a la predicación del Evangelio. Sin embargo esta práctica se fue abandonando paulatinamente, cuando la gente cayó en la cuenta de que en realidad era una corrupción de lo que el Nuevo Testamento realmente quería decir. El problema surgió de la manera en que se entendía la palabra latina *paenitentia* (*metanoia* en griego). ¿Significaba el reconocimiento de la pecaminosidad innata y una disposición a someterse al poder redentor de Dios (arrepentimiento); o era principalmente un acto externo que se realizaba como evidencia del remordimiento y como un pago parcial de alguna transgresión (penitencia)? Idealmente, desde luego, ambas cosas irían de la mano, pero la idea de que el acto de contrición era de alguna forma la señal exterior y visible del supuesto alejamiento interior y espiritual del pecado no era admisible. Inevitablemente reducía la condición pecaminosa a una serie de actos y no la reconocía como la situación incurable que realmente era. Ni todo el remordimiento del mundo era suficiente para tratar la verdadera profundidad de la pecaminosidad humana, como descubrió Martín Lutero cuando intentó ganarse el favor de Dios de esa manera. Los reformadores rechazaron la penitencia porque no podía hacerle justicia al arrepentimiento, el cual era un componente esencial de la vida cristiana.

La extremaunción era el ungimiento de los enfermos prescrito en Santiago 5:14-15. No es fácil determinar en qué estaba pensando exactamente Santiago, pero ciertamente no era un rito de paso al momento de morir, que es en lo que se había convertido la extremaunción hacia el siglo XVI. Es posible que se hubiese desarrollado en esa dirección como un sustituto del bautismo en el lecho de muerte, ritual que en la iglesia primitiva practicaban aquellos que creían que una persona que pecaba después de ser bautizada necesariamente perdía su salvación. Si el rito se retardaba hasta el momento de morir, no quedaría tiempo para pecar (ese era el argumento) y por lo tanto no habría peligro de perder la salvación que traía el bautismo. Cuando la iglesia llegó a la

postura de que era posible ser perdonado después del bautismo, había un vacío psicológico al momento de morir, y aparentemente la extremaunción vino a llenarlo.

Los dos sacramentos que estaban reservados solo para algunos miembros de la iglesia eran las santas órdenes y el santo matrimonio. El primero se restringía a los obispos, sacerdotes y diáconos, aunque también había otras cinco órdenes "menores" en la iglesia. Una persona con las santas órdenes había recibido una gracia especial de Dios que le permitía llevar un tipo de vida espiritual superior, y en particular para practicar el celibato. No había ningún fundamento para esto en el Nuevo Testamento, desde luego, y para los reformadores no fue difícil rechazar esta idea, pero a los laicos les costó más. Aún hoy persiste la idea de que el clérigo ordenado tiene algo especial, y hay elementos en la iglesia que incentivan activamente esta creencia. Al sacerdote se lo eleva por encima de la congregación, se le da el título de "padre" y se le considera el representante de Cristo. El clericalismo resultante es una grotesca distorsión de la verdad de que el clérigo, si bien está separado para desempeñar ciertos deberes y funciones dentro de la iglesia, sigue siendo un miembro más del pueblo de Dios y no es intrínsecamente mejor que los demás.

El santo matrimonio estaba reservado para el pueblo laico y se consideraba la alternativa normal a recibir las órdenes de la iglesia. Obviamente no es un fenómeno exclusivamente cristiano, ya que el matrimonio existe en una forma u otra en casi todas las sociedades. La iglesia del Nuevo Testamento lo reconoció, desde luego, pero no lo realizaba, porque en ese entonces era un asunto puramente secular que se regía por las leyes y costumbres del Estado. Fue solo después del derrumbamiento del Imperio Romano que la iglesia ocupó el vacío y comenzó a hacer los preparativos para el matrimonio, y entonces aprovechó la oportunidad de imponer los principios cristianos a la práctica tradicional. Entre ellos los más importantes fueron el principio de consentimiento mutuo y el principio del compromiso de por vida. El consentimiento mutuo significaba que dos personas no podían casarse si no estaban de acuerdo. En otras palabras, los padres no podían concertar el matrimonio de sus hijos sin el consentimiento de éstos. El efecto práctico de este principio, cuando se aplicaba (cabe mencionar que a menudo su cumplimiento era más la excepción que la norma), era otorgar a la mujer la libertad de decir no, algo que por lo demás era inaudito en la antigüedad. El compromiso de por vida significaba que no podía haber divorcio, aunque una alternativa a ello se presentaba al permitir la separación de cama y comida en casos de crueldad e incompatibilidad, y la nulidad si se podía demostrar que el matrimonio era entre personas que estaban dentro de los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad. Dado que estos grados se extendían a siete niveles (posteriormente reducidos a cuatro), en una cultura centrada en la villa no era difícil demostrar que casi todo el mundo estaba relacionado dentro del rango prohibido, de manera que la anulación servía como un subterfugio a la prohibición del divorcio. (Es importante recordar que Enrique VIII buscaba una anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón y no un divorcio en el sentido moderno, porque tal cosa no existía en ese entonces). Tras la Reforma, el matrimonio dejó de considerarse un sacramento y ya no estaba reservado para el laicado, pero aunque algunos clérigos hicieron uso de su derecho a casarse

(concedido por decreto en 1549), en absoluto lo hicieron todos, y el celibato clerical siguió siendo común durante otra generación. El divorcio, no obstante, siguió sin ser reconocido, y así permanece hasta ahora —al menos oficialmente.

El último punto que menciona este artículo atañe a algunas prácticas devocionales que se habían desarrollado a finales de la Edad Media relacionadas con la reserva y exposición del pan y el vino consagrados de la Cena del Señor. Es probable que estas prácticas se originaran en una época anterior, pero se volvieron comunes después de que la Muerte Negra, o peste bubónica, azotara a Europa entre los años 1347 y 1350. Alrededor de un tercio de la población murió, y en algunos lugares de Inglaterra fue más bien la mitad. Una devastación masiva como esta inevitablemente causó una reacción, y una de las formas que tomó fue una creciente —y a menudo bastante macabra— devoción hacia el cuerpo y la sangre de Cristo. La doctrina de la transubstanciación había convertido el pan y el vino consagrados en objetos de especial veneración en cualquier caso, pero ahora se ponían en exhibición y se animaba a la gente a mostrarles la misma veneración que le habrían atribuido a Jesucristo en la carne. Esto inevitablemente condujo a la superstición, de lo cual quizá el ejemplo más extremo fuera la denominada "misa negra". Las iglesias eran saqueadas y se robaban los sacramentos reservados para ser usados en prácticas ocultistas, algo que a todos les parecía escabroso pero que era fomentado por una falsa devoción a los objetos materiales. La cuestión de fondo es que los sacramentos no estaban para ser tratados como piezas de museo sino para usarse como parte de la activa proclamación del Evangelio. Hacer algo distinto con ellos era un abuso y por lo tanto la iglesia debía prohibirlo por ser incompatible con la predicación de la Palabra de Dios.

## *Preguntas para discusión:*

1. El concepto de sacramento, ¿es una categoría útil donde ubicar el bautismo y la Cena del Señor?
2. ¿Cuál es la relación entre la administración de un sacramento y la realidad que ese sacramento significa?
3. ¿Puede una persona ser cristiana sin estar bautizada ni recibiendo la Cena del Señor?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 28:16-20; Lucas 22:14-23; Juan 1:19-34; Hechos 2:37-41; 1 Corintios 1:10-17, 10:14-21.

*Lectura adicional:*
C. K. Barret. *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament*. Exeter: Paternoster, 1985.

G. P. Jeanes. *Signs of God Promise. Thomas Cranmer's Sacramental Theology and the Book of Common Prayer*. Londres: T. and T. Clark, 2008.
J. Martos. *Doors to the Sacred, a Historical Introduction to the Sacraments in the Catholic Church*. Garden City, NY: Image Books, 1982.
B. D. Spinks. *Sacraments, Ceremonies and the Stuart Divines: Sacramental Theology and Liturgy in England and Scotland, 1603-1662*. Aldershot: Ashgate, 2002.
J. F. White. *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*. Nashville: Abingdon, 1999.

# 26. Que la indignidad de los ministros no impide el efecto de los sacramentos

*Aunque en la Iglesia visible están siempre los malos mezclados con los buenos, —y alguna vez los malos tengan autoridad superior en el Ministerio de la Palabra y de los sacramentos—; con todo, como no lo hacen en su propio nombre, sino en el de Cristo, administrándolos por comisión y autoridad de él, nosotros nos valemos de su ministerio debidamente, oyendo la Palabra de Dios y recibiendo los sacramentos. Ni el efecto de la institución de Cristo se frustra por su iniquidad, ni la gracia de los dones divinos se disminuye con respecto a aquellos que con fe y rectamente reciben los sacramentos que les administran; los cuales son eficaces a causa de la institución y promesa de Cristo, aunque sean administrados por los malos.*

*Pertenece, empero, a la disciplina de la Iglesia el que se inquiera sobre los malos ministros, que sean acusados por los que tengan conocimiento de sus crímenes; y que, hallados finalmente culpables, se disponga de ellos a través de un justo juicio.*

El contexto original de este artículo fue el problema surgido en la iglesia a causa de la vida inmoral de algunos de sus ministros. Esto no era ninguna novedad, y puede rastrearse hasta el propio Antiguo Testamento, donde la historia de los dos hijos de Elí sirve de recordatorio de lo que sucederá con aquellos que abusan de su llamado delante de Dios (1 Samuel 2:22-36; 4:11-22). En el Nuevo Testamento leemos acerca de personas que abusaron de su posición en la iglesia y se nos advierte que los evitemos (2 Juan 7:11; 3 Juan 9-10; Judas 8-16). Todos somos pecadores, desde luego, y si se llevara este artículo hasta el extremo, no habría iglesia en absoluto. El artículo no exige perfección moral, pero sí espera que las normas del ministerio expuestas en 1 Timoteo 3:1-13 y Tito 1:5-16, así como en otros lugares del Nuevo Testamento, se deben preservar en la iglesia. Es responsabilidad de toda la comunidad procurar que sus líderes la representen de forma correcta, y si no lo hacen, removerlos de sus cargos.

Por lo general, los criterios para la remoción de un cargo son bastante sencillos. Por ejemplo, cualquiera que sea hallado culpable de un delito, tendría que ser despedido. De modo similar, alguien que se vuelve contra la congregación y comienza a abusar de sus miembros también tendría que irse. Asimismo, no sería posible que permaneciera en el cargo un hombre cuya vida privada contradijera sus declaraciones y responsabilidades públicas. La ebriedad, la inmoralidad sexual, profanación y cosas por el estilo son motivos de disciplina, cuyo modo exacto dependerá de la gravedad de la falta en cuestión.

La iglesia siempre ha contado con una serie de opciones para tales casos, de las cuales no todas poseen la misma severidad. A veces, en caso de quiebre pastoral, basta con trasladar al hombre a otra iglesia y permitirle empezar de nuevo en un ambiente más llevadero. En otras ocasiones, puede que tenga que dejar la labor pastoral y dedicarse a un trabajo no pastoral, pero aún dentro de la iglesia. En algunos casos, puede que se le incentive a renunciar o jubilar anticipadamente. En casos extremos, podría ser necesario destituirlo y expulsarlo definitivamente del ministerio. Lo usual es que casos de este tipo se mantengan en la mayor confidencialidad posible, por lo que no es fácil determinar cuántos de ellos existen, pero quienes tienen experiencia en el área pueden dar fe de que hay una disciplina de este tipo en funcionamiento y que generalmente es muy efectiva cuando se aplica.

El problema, sin embargo, surge cuando no se aplica, y este es uno de los mayores problemas que debe enfrentar la iglesia contemporánea. Hoy en día estamos asediados en todos los frentes por diversas formas de inmoralidad sexual, y aquí cabe mencionar que la iglesia ha tendido a colapsar y ceder cuando debiera mantenerse firme. Por ejemplo, ahora es posible que las personas divorciadas dejen el ministerio activo por algunos años y luego lo retomen, aun cuando la causa del divorcio haya tenido directa relación con el ministerio en primer lugar. No es desconocido el caso de que un ministro huya con una mujer de la congregación, o incluso con alguna mujer perteneciente al ministerio, y deje una esposa y una familia abandonadas, y sin embargo sea restablecido algunos años después y transferido a un lugar donde se desconoce la transgresión pasada.

También es posible, gracias a la ordenación de mujeres, que un clérigo se realice una operación de cambio de sexo y continúe como ministro/ministra como si nada hubiera ocurrido, a pesar de las dudas que inevitablemente surgen acerca de los motivos y la moralidad de cosas semejantes. No hace mucho tiempo en Inglaterra se dio el caso de un hombre que decidió cambiar de sexo, a pesar de la oposición de su esposa. No era un ministro, ¿pero qué habría ocurrido si hubiera sido? Lo que es aun más grave, se ha ordenado a homosexuales practicantes e incluso en algunos lugares se los ha consagrado como obispos, y se permite la vida en pareja civil (así llamada para evitar el término “matrimonio”) de personas del mismo sexo entre el clero. Puede ser cierto que en tales casos se pide al o los clérigos que declaren que son “célibes”, lo que sea que eso pueda significar, pero la percepción es tan importante como la realidad, y lo que sea que ocurra o deje de ocurrir en privado, el hecho es que la imagen pública de la iglesia queda

desacreditada. Lamentablemente, hay muchos que no logran ver esta realidad, y creen que tales aberraciones son el resultado de nuevos "descubrimientos" acerca de la sexualidad humana, ¡como si la promiscuidad no hubiese existido desde hace tanto tiempo! La solidaridad con los homosexuales no es lo mismo que la tolerancia de prácticas sexuales desviadas, una distinción que hoy desafortunadamente ha desaparecido para muchos, quienes piensan que "amor" significa aceptar y permitir casi cualquier cosa.

En la Edad Media, la propia iglesia ponía al clérigo en un pedestal, y en consecuencia las expectativas naturalmente eran elevadas, más allá de lo razonable. Había muchísimos hombres que no alcanzaban a cumplir con las exigencias que se les imponían y vivían en concubinato mientras oficialmente afirmaban ser célibes. Algunos eran deshonestos y unos cuantos eran criminales, aunque bastante menos de lo que las leyendas posteriores habrían pretendido. En tales circunstancias, lo más natural es que la gente laica estuviese disgustada con lo que sucedía y rechazara el ministerio de las personas implicadas en semejantes actos. Lamentablemente, en estos casos pagaban justos por pecadores, y es este problema lo que el artículo pretendía resolver. Por ejemplo, ¿qué pasaba si uno había oído la predicación del Evangelio y se había convertido mediante el ministerio de un hombre que luego resultaba ser un adúltero? ¿Tendría alguna validez el bautismo administrado por tal persona? La mayoría de los beneficiarios del ministerio de tal hombre habrían sido totalmente inocentes y probablemente ignorantes de sus fechorías. ¿Tenían que pagar ellos por las faltas de aquella persona?

En este punto, la respuesta de la iglesia tenía que ser no. La eficacia del ministerio no depende de la dignidad del ministro sino de la gracia de Dios. Si a Dios le ha placido usar los actos de hombres malvados para sacar algún bien del mal de ellos, que así sea. Ellos tendrán que responder ante él como su juez, pero los creyentes comunes pueden descansar seguros en el conocimiento de que han hecho lo correcto a los ojos de Dios y consecuentemente han sido bendecidos.

Hoy en día a menudo sucede que personas recién convertidas se van en contra de la iglesia porque creen que ella en cierta forma las ha dejado de lado. Especialmente si esas personas han sido bautizadas siendo infantes y luego no han sido criadas como cristianos, es posible que sientan que todo ha sido una farsa. Lo más probable es que no conozcan al ministro que realizó el bautismo y no se desquitarán con él personalmente, pero seguramente culparán a sus padres por haber sucumbido a la religión del pueblo y haber estado fingiendo sin creer una palabra en realidad. Lo más difícil de esto es que tales críticas bien pueden tener razón. Sin duda existe una considerable medida de laxitud en estas áreas y nadie, en especial los cristianos verdaderamente comprometidos, desearía defender algo así. Pero, al mismo tiempo, ¿quiénes somos nosotros para juzgar las motivaciones de los demás? ¿Cómo podemos decir con certeza que Dios no estaba obrando en y a través de la ignorancia de ellos para traerlos a la fe? Si un pariente incrédulo me regala una Biblia porque cree que yo debiera tener una, y luego de leerla me convierto, ¿debería dudar de mi salvación (o de la validez del texto) simplemente por la forma en que me alcanzó?

La vida por lo general es más compleja de lo que quisiéramos, y hay muchas anomalías y cabos sueltos que no siempre podemos explicar. ¿Por qué Jesús eligió a Judas como discípulo, si sabía que éste lo iba a traicionar? ¿Por qué eligió a Pedro —si vamos al caso— si sabía que lo negaría tres veces el día de su juicio y crucifixión? Nosotros probablemente no haríamos algo así, al menos no conscientemente, ¿pero quiénes somos nosotros para pensar que sabemos más que Jesús?

Cabe mencionar que este artículo no iba dirigido principalmente contra los falsos maestros, aun cuando puede legítimamente aplicarse a ellos. La razón de esto no es que Thomas Cranmer pensara que se debe dejar que los falsos maestros continúen su ministerio sin molestias, sino porque el castigo reservado para ellos era muchísimo mayor. En el siglo XVI un hereje era condenado a muerte, como lo sería el propio Cranmer unos tres años después de escribir estas palabras (aunque técnicamente fue por traición más bien que por herejía). La herejía es mucho peor que un fallo en lo moral, porque afecta las cosas del espíritu y no solo las cosas de la carne. La iglesia contemporánea es razonablemente buena en lo que se refiere a tratar con el mal moral, pero en gran medida ha olvidado que también debe preservar la ortodoxia de su fe. Un mujeriego que predique fielmente el Evangelio puede ser un hipócrita, pero al menos existe la posibilidad de que su ministerio produzca frutos de eterno valor. Una persona moralmente correcta, por otra parte, que predica la herejía solo puede causar perjuicio, que puede ser mucho más grave precisamente porque la persona es tan moral e intachable en términos humanos. Es imposible que su ministerio produzca algo que no sea muerte y destrucción espiritual, y por tanto debe evitarse con mucho mayor recelo que el primer caso. Por supuesto, ninguna de estas situaciones es deseable, pero ante la disyuntiva, el verdadero creyente debe ser capaz de discernir cuál es el menor de ambos males.

Dicho todo esto, no hay excusa para tolerar ni el relajo moral ni la desviación doctrinal en el ministerio cristiano. Puede ser cierto que la gracia de Dios es capaz de vencer los defectos causados por este tipo de hechos, pero también tenemos la responsabilidad de asegurarnos de que tanto la predicación del Evangelio como sus predicadores sean tan puros como puede razonablemente esperarse que sean. Todos somos pecadores y cometemos errores, pero eso no es un pretexto para negar la verdad deliberadamente ni para vivir conscientemente de una forma que la Biblia condena. Hay una enorme diferencia entre un hombre como Apolos, cuya instrucción acerca del bautismo era insuficiente pero por lo demás era perfectamente sólido en la fe (Hechos 18:24-28) y alguien como Simón el Mago, quien pensaba que podía comprar el poder del Espíritu Santo (Hechos 8:18-24). El primero era un creyente que aún tenía cosas que aprender —¡como todos nosotros!—, pero el último no tenía idea de en qué consistía el Evangelio y respondió a éste de una forma que contradecía su propia naturaleza. Cuando nos encontramos con cosas de este tipo, como ocurre cuando conocemos a ministros que abiertamente rechazan la fe cristiana con su enseñanza y estilo de vida, tenemos el deber de protestar y hacer lo que podamos para removerlos del cargo de confianza del cual han abusado.

## *Preguntas para discusión:*

1. Si un evangelista pierde su fe, ¿están verdaderamente convertidos aquellos que vinieron a Cristo bajo su ministerio?
2. ¿Cómo debieran reaccionar los cristianos comunes cuando un obispo o un ministro ordenado niega el evangelio?
3. ¿Bajo qué condiciones, si las hay, se debiera admitir nuevamente a una persona que anteriormente ha renunciado a su ministerio debido a un comportamiento inapropiado?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 5; Efesios 3:7-13; Filipenses 1:12-18; 3 Juan.

*Lectura adicional:*
D. Bridge. *Spare the Rod and Spoil the Church*. Bromley: Marc Europe, 1985.
G. R. Evans. *Discipline and Justice in the Church of England*. Leominster: Gracewing, 1998.
*Under Authority: The Report of the General Synod Working Party Reviewing Clergy Discipline and the Working of the Ecclesiastical Courts*. Londres: Church House Press, 1996.
J. White. *Healing the Wounded: The Costly Love of Church Discipline*. Leicester: IVP, 1985.

# 27. Del Bautismo

*El Bautismo no solamente es signo de profesión y nota de distinción con la que se diferencian los cristianos de los no cristianos; sino que es también signo de la regeneración, por el cual, como por instrumento, los que reciben rectamente el Bautismo son injertados en la Iglesia, las promesas de la remisión de los pecados y de nuestra adopción como Hijos de Dios por el Espíritu Santo, son visiblemente selladas, la fe es confirmada, y la gracia aumentada por virtud de la oración a Dios.*

*El Bautismo de niños debe conservarse enteramente en la Iglesia, como muy conforme con la institución de Cristo.*

El bautismo es la señal de la entrada a la iglesia cristiana, si bien sus orígenes de algún modo son más complejos que eso. No había un rito de bautismo en el Antiguo Testamento, pero aparentemente en el periodo intertestamentario algunos judíos practicaban el lavamiento ritual como señal de arrepentimiento y limpieza del pecado. La primera clara evidencia que tenemos de ello está en la vida y la carrera de Juan el Bautista, quien proclamó la llegada del Mesías y a quien el propio Jesús acudió para ser bautizado, para cierto grado de vergüenza de Juan (Mateo 3:13-15). Hasta donde sabemos, Jesús no bautizó a nadie, sino que inmediatamente antes de su ascensión al cielo ordenó a sus discípulos que fueran por todo el mundo bautizando a las naciones en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo (Mateo 28:19). Es desde ahí que la práctica de la iglesia deriva su autoridad y es a la luz de la gran comisión de ir y predicar el Evangelio que debemos comprender el bautismo.

Hay muchas cosas acerca del bautismo que no se nos dicen y que han sido materia de controversia en diferentes momentos en la historia de la iglesia. Para comenzar, no sabemos si los discípulos fueron bautizados ni cuándo. Podemos presumir que quienes habían seguido a Juan habían sido bautizados por él, ¿pero qué decir de los demás? ¿Tuvieron que bautizarse de nuevo los que habían recibido el bautismo de Juan? Si fue así, ¿quién lo hizo? Tampoco podemos decir con certeza qué se requería de los candidatos para el bautismo. Cierta forma de fe en Cristo al parecer era fundamental, pero la mayoría de los relatos en los Hechos de los Apóstoles sugieren

que el bautismo seguía inmediatamente a la profesión de fe, con poca o ninguna preparación para recibirlo. Aparentemente algunos samaritanos habían sido bautizados solo en el nombre de Jesús, no en nombre de la Trinidad, y por tanto no habían recibido el Espíritu Santo (Hechos 8:14-17). ¿Cómo había sucedido algo así? ¿Tenía algo que ver con el hecho de que fueran samaritanos y no judíos? Pedro y Juan (una delegación con plenos poderes) fueron a visitarlos, pero no los rebautizaron. En lugar de ello, bastó con que impusieran las manos sobre los samaritanos y todo estaba bien. ¿Es esa la forma en que se supone debemos tratar los casos que percibimos como un bautismo defectuoso?

Por encima de todo, el Nuevo Testamento no nos dice si los niños eran bautizados junto con sus padres o no. Ciertamente había bautismos familiares, una práctica que sugiere que quizá no se requería una profesión de fe individual de todas las personas, ya que cuesta creer que toda una casa hubiera profesado su conversión exactamente al mismo tiempo. Tal vez así era, pero eso es algo que debe considerarse por probar. Lo que sí sabemos con certeza es que los hijos de los creyentes eran considerados santos, incluso si uno de los padres no era cristiano (1 Corintios 7:14). ¿Qué implicaciones tiene eso para el bautismo, si las hay? El cónyuge no creyente también se consideraba "santo", y presumiblemente él o ella no estaban bautizados, así que, ¿qué significa santidad en este caso? ¿Se podría haber bautizado a una mujer casada sin el conocimiento o consentimiento de su esposo? Los polemistas que intentan probar que su punto de vista sobre el bautismo es el correcto han propuesto sus propias respuestas a interrogantes como éstas, desde luego, pero lo cierto es que nada se puede asegurar ni en un sentido ni en otro. Lo que sí sabemos es que algunas personas pensaban que su bautismo les daba cierto prestigio si había sido administrado por la persona correcta (1 Corintios 1:10-17). Pablo los reprendió por ello, ¿pero cómo pudo ocurrir que surgiera semejante idea? ¿Qué creían estas personas que les sucedía al ser bautizadas?

En Romanos 6:3-4, y nuevamente en Colosenses 2:12-13, Pablo nos dice que el bautismo es un morir y resucitar con Cristo, lo cual ha llevado a algunas personas a insistir en la inmersión como la única forma apropiada de administrar el ritual, si bien Pablo jamás dijo eso. La evidencia de antiguos frescos, si eso cuenta, sugiere que las personas entraban al mar o a un río y se les vertía agua mientras permanecían sumergidas hasta las rodillas o la cintura. Otros pasajes aparentemente sugieren que el bautismo era esencial para la salvación ( Juan 3:5), y por cierto en la iglesia primitiva había personas que así lo creían. Eso llevó a Agustín, por ejemplo, a decir que cuando Jesús estaba en la cruz, ¡fluyó sangre y agua de su costado a fin de proveer los medios para que el ladrón creyente que estaba a su lado pudiera ser bautizado y llegara al paraíso, como Jesús le había prometido! Como la mayoría de su época, Agustín era un firme creyente en la regeneración bautismal, la convicción de que el bautismo es el medio por el cual la persona nace de nuevo a la nueva vida en Cristo. En sus *Confesiones*, él describe su propia conversión después de leer y ser impactado por Romanos 13:14, pero más tarde le dice a su amigo Alipio que deben ir a la iglesia y ser bautizados a fin de nacer de nuevo. ¿No había sucedido ya eso? Nosotros diríamos que ya había nacido de nuevo, pero Agustín obviamente no lo creía así, y veía el ritual

como algo que tenía un poder en sí mismo que él necesitaba aparte de su evidente confesión de fe. ¿Creía él que se habría ido al infierno si hubiera muerto camino a la iglesia? Tal vez no, pero tal pareciera ser la lógica de su razonamiento y su comportamiento.

Mucho antes del tiempo de Agustín, algunos de los primeros padres de la iglesia habían entendido el bautismo como una especie de exorcismo, y aún sobreviven vestigios de esta idea, por ejemplo, en la práctica de persignar al creyente a modo de preparación para su futura guerra espiritual. Toda la evidencia sugiere que para los padres de la iglesia el bautismo era de mayor interés que la Cena del Señor, pero las controversias que surgían en torno a este tema no son las que nosotros habríamos esperado, y ciertamente no son aquellas a las que hoy estamos acostumbrados. La más importante de ellas concernía a la validez del bautismo administrado por herejes. Al final, el problema se resolvió diciendo que si el bautismo era trinitario debía ser aceptado, independiente de quién lo hubiera realizado. Aun hoy es posible que personas laicas administren el bautismo, especialmente en casos de necesidad, pero no se les permite presidir en la Santa Comunión, lo cual debe parecer extraño a quienes creen que lo que aplica para un sacramento automáticamente debe aplicar para el otro también.

La otra importante controversia que estremecía a la iglesia primitiva tenía relación con el pecado pos-bautismal. Si el bautismo quitaba el pecado, ¿qué pasaba con los pecados cometidos después? El bautismo como tal no podía repetirse, por lo que parecía que no quedaba ningún remedio, aparte, quizá, del bautismo por fuego del que habló Jesús (Lucas 12:49-50). No es difícil ver por qué la iglesia primitiva interpretó esto como el martirio, el que rápidamente se convirtió en el seguro camino al cielo para aquellos que no podían confiar en la ausencia de pecados después de su bautismo. Otra posibilidad que algunos adoptaron fue retardar el bautismo hasta el momento de morir, aunque eso era riesgoso en caso de que la muerte llegara repentinamente. Finalmente, el problema se resolvió diciendo que el bautismo quitaba el pecado original, y preparaba el alma para su viaje espiritual por la vida, en el cual tendría que batallar con el sinnúmero de pecados actuales que el creyente cometería después del bautismo. Tales pecados podían ser perdonados confiando en los medios de gracia que ofrecía la iglesia, y todo el sistema de la teología del mérito se desarrolló a partir de ese supuesto.

El bautismo de infantes casi con toda seguridad se volvió la práctica generalizada una vez que se aceptó que quitaba el pecado original pero no condenaba a los niños a una vida de perfección pos-bautismal que él o ella sería incapaz de lograr. Aquí debemos tener en cuenta la alta tasa de mortalidad infantil, lo cual inducía a los padres a asegurarse de que sus hijos estuvieran en el cielo si morían antes de alcanzar una edad en la que pudieran hacer una profesión de fe personal y se hicieran responsables de sus pecados reales.

Hacia el siglo V, lo que consideramos la práctica tradicional de la iglesia era algo establecido y universal. Durante el siguiente milenio y más, cada niño que nacía en Europa occidental (exceptuando a los judíos) era bautizado lo antes posible tras el nacimiento y era integrado al sistema de salvación por obras de la iglesia. Pero cuando el sistema fue blanco de ataque en los

tiempos de la Reforma, era inevitable que los ritos y ceremonias que lo sustentaban también fuesen puestos en tela de juicio. El bautismo era el primero y en consecuencia el más importante de ellos, por lo que no debiera sorprendernos que fuera objeto de serio escrutinio, o que hubiese un llamado a reformar las prácticas tradicionales del bautismo. En un comienzo, los reformadores no pensaron demasiado en este tema, pero muy pronto se vieron obligados a considerarlo, porque un pequeño grupo en Zúrich, basado en la enseñanza de Zwinglio, llegó a la conclusión de que el bautismo de niños era un error y carecía de valor. En consecuencia, ellos se bautizaron nuevamente (o, como decían ellos, por primera vez) sobre la base de su profesión de fe, por lo cual se les conoció como "rebautizadores" o anabaptistas. Los primeros anabaptistas aparecieron en muchas formas y tamaños, y en absoluto el bautismo era lo único que los diferenciaba de los demás, pero era lo más fundamental, y el resto del mundo cristiano percibió a este grupo como el más subversivo.

Para las mentes empapadas de la tradición agustiniana, en la que el bautismo era una limpieza del pecado original, los anabaptistas se consideraban pelagianos, quienes creían que los niños nacían inocentes y sólo se volvían pecadores cuando comenzaban a imitar a los mayores. Esta no era una evaluación muy precisa del grueso de la teología anabaptista, pero muestra cómo se percibía su comportamiento y por qué eran tan mal vistos. En términos actuales, eran como las personas que se rehúsan a vacunar a sus hijos por razones religiosas, exponiéndolos de esa forma al riesgo de contraer enfermedades terribles —tal vez incluso fatales. ¿Por qué hacer eso, se preguntaban muchos, y privar a niños inocentes de la salud y la seguridad que de otra forma podrían recibir? Así es como la mayoría de los cristianos en el siglo XVI percibía a los anabaptistas. No solo estaban cuestionando la base de la sociedad occidental, sino que estaban exponiendo a sus hijos a un peligro mortal a causa de su negativa a aprovechar el remedio obvio y al alcance de la mano para su pecado original.

El grupo principal de los reformadores sentía que los anabaptistas estaban equivocados, pero le era mucho más difícil explicar por qué. Cuando se le preguntó cómo podía armonizar el bautismo de infantes con la justificación por fe, Martín Lutero presentó la noción de la "fe infantil", según la cual un niño responde con una confianza instintiva que es aceptable a Dios como el fundamento de su justificación. Esa idea parecía forzar un tanto las cosas, y pronto se expusieron otras respuestas para complementar (aunque no para negar) la noción de "fe infantil". Con la interpretación de los sacramentos como señales del Evangelio, los reformadores calvinistas creían haber encontrado una solución viable al problema, y eso es lo que encontramos esbozado en este artículo.

El ritual del bautismo se explica como señal de la regeneración, relacionado con ella de la misma forma en que un contrato matrimonial se relaciona con un matrimonio. (Este es el significado del término "instrumento" que se utiliza en el artículo). Dos personas casadas que quisieran probar su estado civil referían a su contrato como evidencia. Asimismo, si ellos querían saber cuáles eran sus derechos y obligaciones como pareja, el contrato estaba ahí para decírselos.

Era un punto de referencia fijo al cual podrían volver para encontrar ánimo, consuelo y —de ser necesario— reprensión. Deshonrar el contrato era posible, pero no romperlo, porque estaba firmado "hasta que la muerte nos separe". Al mismo tiempo, un matrimonio es más que un contrato. Es una relación viva que el contrato puede describir y defender, pero no puede crear o sostener. Para ello, debe haber confianza y afecto mutuos, lo cual solo puede venir de las propias partes contrayentes. La diferencia entre un buen matrimonio y uno malo no se encuentra en el contrato, que es idéntico en cada caso, sino en la forma en que las partes contrayentes se lo apropian y lo asimilan en su espíritu y conducta. Una vez que se ha entendido lo anterior, lo que Cranmer tiene que decir acerca del bautismo tiene pleno sentido. La idea es la siguiente:

1. La persona bautizada es injertada en la iglesia.
2. Las promesas de perdón y adopción se señalan y sellan visiblemente.
3. La fe (allí donde existe) es confirmada.
4. La gracia aumenta por medio de la oración.

Los principios no se restringen a los infantes, pero dado que el bautismo de adultos no era común en ese entonces, y el Libro de Oración no estipulaba nada al respecto hasta 1662, podemos inferir de la lectura que Cranmer estaba pensando principalmente en ellos. (Es cierto que la traducción del artículo tanto al inglés como al español habla de "niños", lo cual no necesariamente refiere a los bebés, pero el latín *parvuli* deja claro que es de los infantes que se está hablando).

El primer punto significa que el niño bautizado es integrado a la iglesia. Eso no significa que es salvo, porque la iglesia es una compañía entremezclada de personas buenas y malas (ver artículo 26), pero sí significa que queda expuesto a la enseñanza que imparte la iglesia, y escucha la predicación del Evangelio, al cual se espera que responda al ser confirmado en la profesión de fe. El segundo punto es la seguridad de que el bautismo contiene la promesa del perdón y la adopción, lo cual les será dado a todos los que lo reciben correctamente, es decir, por la fe. La promesa no debe equipararse con el don real, ni es una garantía de que el don será usado correctamente una vez recibido. Es una promesa —la promesa contenida en el Evangelio— pero solo se hará realidad cuando la persona a quien se le ha hecho se apropie de ella.

El bautismo confirma la fe, porque una vez que se ha recibido la promesa, da la seguridad de que será cumplida. Las personas que se embarcan en la vida matrimonial rara vez se dan cuenta de a qué se exponen, y descubren las implicaciones de su compromiso a medida que avanzan. Así es también en la vida cristiana. Al comenzar no tenemos mayor idea de qué significa realmente, pero lo descubrimos en la experiencia. A medida que lo analizamos, podemos volvernos hacia nuestro bautismo para ver a qué nos hemos comprometido y qué podemos esperar del futuro. Cuando las cosas empiezan a marchar de ese modo, nuestra confianza en las promesas de Dios se fortalece y confirma, porque sabemos lo que viene y lo vemos desplegarse ante nuestros ojos. Finalmente, la gracia de Dios actúa más plena y

profundamente en nuestras vidas al abrirle nuestro ser en oración. Los infantes crecen en esta práctica a medida que sus padres y padrinos oran por ellos, y quienes son verdaderamente salvos comenzarán a orar por sí mismos tan pronto como comprendan lo que ello significa. Las oraciones de un niño pequeño pueden ser simples e ingenuas, pero no deben desecharse, porque, como dijo Jesús, es la fe de un niño lo que conforma el reino de los cielos (Mateo 19:14).

Lo que el bautismo no puede hacer es llevar a cabo una regeneración real. Si así fuera, no habría necesidad de predicar el evangelio en absoluto, pues bastaría con tan solo verter agua sobre cualquier persona con la que nos encontremos. Si el bautismo pudiese volver cristianas a las personas, entonces habría millones de personas en el mundo que serían cristianas sin saberlo, y a menudo a pesar de negarlo. Bertrand Russell, por ejemplo, estaba bautizado, pero negó abiertamente ser cristiano; ¿cuál fue entonces el efecto de su bautismo? Adolfo Hitler estaba bautizado, lo mismo que José Stalin. ¿Entonces qué? La regeneración bautismal es una idea absurda e imposible, pero eso no impidió que Henry Philpotts, Obispo de Exeter de 1831 a 1869, tratara de insistir en que esa era la enseñanza de la Iglesia de Inglaterra. Philpotts era tan insistente en este punto que rehusó instituir a George Cornelius Gorham para el beneficio de Brampford Speke en Devon debido a que Gorham no lo creía. Philpotts era respaldado por varios altos clérigos, y el Tribunal de Arches, el cuerpo judicial supremo de la iglesia, falló a su favor, basando su conclusión en las palabras"en vista de que este niño es regenerado…" del Libro de Oración que siguen al acto del bautismo. Pero las palabras del Libro de Oración deben interpretarse a la luz de los Artículos, no a la inversa, y leerse en contexto. El bautismo es una señal de la regeneración que ocurre cuando una persona recibe el Evangelio por la fe. El ritual no puede causar por sí mismo una regeneración automática. El juicio del Tribunal de Arches fue absurdo y escandaloso, y si se hubiese sostenido, habría contradicho la verdadera doctrina de la Iglesia de Inglaterra y forzado a muchos serios creyentes a abandonarla. Al final, el comité judicial del consejo privado de la corona, que tenía una clara comprensión de los Artículos de la Religión, revocó el juicio y Gorham fue vindicado, dejando en claro que la regeneración bautismal no es la doctrina de la iglesia.

En la actualidad, son pocos los que toman en serio la noción de la regeneración bautismal, pues la evidencia en su contra es muy abrumadora, pero por las mismas razones existe mucho mayor disconformidad con la práctica del bautismo de infantes de la que alguna vez hubo. En una época secular, a menudo parece mejor insistir en que cada persona debiera hacer su propia profesión de fe, y no se le debiera permitir confiar en algo que ha heredado de sus padres pero quizá ella misma no comparta o incluso no comprenda plenamente. Este sentimiento es perfectamente comprensible y debemos respetarlo, especialmente en vista del hecho de que el abuso del bautismo infantil está tan extendido. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos recordar que la promesa del Evangelio de salvación es para nosotros y para nuestros hijos (Hechos 2:39), que los padres tienen el deber de criar a sus hijos en el conocimiento y el temor del Señor, y no dejarlos "tomar su propia decisión cuando crezcan", como expresan tantos padres básicamente indiferentes. Ellos también tienen derecho a reclamar la promesa de que Dios preservará y

protegerá lo que él les ha dado. Los hijos cristianos son un regalo del Señor, y si bien no puede haber una garantía de que necesariamente aceptarán la fe en la que han sido criados, sus padres tienen todo el derecho a andar por fe y confiar en él en este respecto como en todo lo demás. El bautismo de infantes, a fin de cuentas, como el bautismo en general, es una señal que no es absolutamente necesaria para la salvación, ni tampoco la produce, sino una promesa de lo que aguarda a aquellos que responden con fe a la predicación del Evangelio.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué requisitos debiera cumplir una persona para ser bautizada?
2. ¿Debería ser rebautizada una persona que fue bautizada en la infancia al hacer su profesión de fe cuando adulta?
3. ¿Nos hace cristianos el bautismo?

*Pasajes bíblicos clave:*
Hechos 17:25-34; Romanos 6:1-14; Efesios 4:1-6.

*Lectura adicional:*
D. Bridge y D Phypers. *Water That Divides*. Leicester: IVP, 1977. Reimpresión, Fearn: Mentor, 1998.
E. Ferguson. *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
P. C. Marcel. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*. Londres: James Clarke, 1953.
B. D. Spinks. *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism: From Luther to Contemporary Practice*. Aldershot: Ashgate, 2006.
John Stott y Alec J. Motyer. *The Anglican Evangelical Doctrine of Infant Baptism*. Londres: Latimer Trust, 2008.
D. M. Thompson. *Baptism, Church and Society in Modern Britain: From the Evangelical Revival to 'Baptism, Eucharist and Ministry'*. Bletchley, Milton Keynes: Paternoster, 2005.

# 28. De la Cena del Señor

*La Cena del Señor no es solamente signo del amor mutuo que los cristianos deben tener entre sí; sino más bien un sacramento de nuestra redención por la muerte de Cristo: de modo que para los que recta y debidamente y con fe la reciben, el pan que partimos es la participación del cuerpo de Cristo, y del mismo modo la copa de bendición es la participación de la sangre de Cristo.*

*La transubstanciación —o la mutación de la substancia— del pan y del vino en la Cena del Señor, no puede probarse por las Santas Escrituras: más bien repugna a las palabras terminantes de los Libros Sagrados, trastorna la naturaleza de sacramento, y ha dado ocasión a muchas supersticiones.*

*El Cuerpo de Cristo se da, se toma, y se come en la Cena de un modo celestial y espiritual únicamente; y el medio por el cual el Cuerpo de Cristo se recibe y se come en la Cena es la fe.*

*El Sacramento de la Cena del Señor ni se reservaba, ni se llevaba en procesión, ni se elevaba, ni se adoraba, en virtud de mandamiento de Cristo.*

El bautismo era una materia controversial en tiempos de la Reforma, pero la significancia de los argumentos en torno a él se nubla cuando se los compara a los que atañen a la Cena del Señor. En la actualidad, los protestantes que practican el bautismo de infantes pueden tener comunión con aquellos que no lo hacen, y eso no es una barrera para la cooperación en la misión y el evangelismo, pero la Cena del Señor es asunto aparte. Las distintas posturas que se sostienen al respecto dividen a la iglesia y hacen imposible que algunos grupos de cristianos reconozcan a otros como hermanos creyentes. Puede negarse la participación en este sacramento a miembros de otras iglesias, o éstos pueden rehusarse a participar, aun cuando su bautismo se considere válido. En la actualidad, se ha vuelto tan central para la adoración y la identidad de la mayoría de las principales denominaciones, que la abstención de la Cena, o la negación a participar de ella (incluso por motivos buenos y legítimos), a menudo se considera equivalente a abandonar la

misma iglesia. Tanto es así que en muchas iglesias es prácticamente imposible no participar, porque el culto está estructurado de tal manera que un rechazo ocasiona serias interrupciones y bochorno. Por lo tanto, lo que pensamos acerca de este sacramento es relevante de una forma que nuestra postura acerca del bautismo no lo es. Las celebraciones del bautismo son relativamente infrecuentes y a menudo se pueden evitar, pero la Santa Comunión es algo de lo que cada feligrés tiene que hacerse cargo de modo inmediato y personal.

A este sacramento se le ha dado distintos nombres, y desafortunadamente a veces se convierten en distintivos de la clerecía de una forma que ha tendido a comprometer su uso. Por ejemplo, la Cena del Señor es un término que hoy a menudo se asocia a las personas de la baja iglesia y a los no-conformistas, y en consecuencia los demás tratan de evitarlo, lo que es una lástima, porque es una designación bíblica que tuvo un extendido uso en la iglesia primitiva. Santa Comunión es un nombre más "moderado" y por lo tanto su uso es más extendido entre los anglicanos, y la frase enfatiza la importante dimensión de la comunión con Cristo y con los demás que el sacramento ejemplifica (1 Corintios 10). El término "eucaristía" ("acción de gracias") es hoy el nombre ecuménico preferido, pero tiene la debilidad de ser algo exótico, pues por lo demás la palabra no se usa en la mayoría de los idiomas actuales, y aparte de los especialistas, pocos saben lo que significa. Finalmente, está el término "misa", común entre anglo-católicos y católicos romanos, pero que es el menos descriptivo y el menos adecuado de todos. La palabra se deriva del latín *missa*, el cual se adoptó para el sacramento porque al final el celebrante despide a la congregación con las palabras *Ite, missa est [ecclesia]*' ("Vayan, la iglesia es despedida"). En términos teológicos es irrelevante, pero ha llegado a representar la doctrina católica romana del sacramento y es de uso casi exclusivo entre aquellos que sostienen tal postura.

Qué ocurría exactamente en tiempos del Nuevo Testamento en lo que respecta a este sacramento no está del todo claro. Había una conexión con la Última Cena que Jesús comió con sus discípulos, pero ambas cosas no eran idénticas, porque la Última Cena se celebró antes de la crucifixión y no en memoria de ésta. Asimismo, había un estrecho vínculo con la Pascua judía, pero, una vez más, había diferencias, porque la Pascua era una celebración anual que conmemoraba la liberación de los israelitas de Egipto, en tanto que la Cena del Señor era mucho más frecuente y además miraba hacia el futuro, pues rememora la muerte de Cristo hasta que él regrese y nos recuerda que eso puede ocurrir en cualquier momento (1 Corintios 11:26).

En 1 Corintios 11 el apóstol Pablo nos da un detallado recuento de cómo procedía el servicio y sus palabras se han vuelto centrales en las liturgias anglicanas en todo lugar, pero si bien contamos con una fórmula que data de tiempos apostólicos, hay mucho más que desconocemos. Por ejemplo, no podemos decir si los primeros cristianos usaban pan con o sin levadura. Esto se convirtió en todo un tema en la iglesia primitiva, en que la iglesia de Oriente consideraba el uso de pan sin levadura en Occidente como una práctica judaizante y la prohibió en el Concilio de Trullo (692). Tampoco tenemos certeza de qué clase de vino utilizaban,

fermentado o no fermentado, o tal vez ambos. Esto no fue problema en la antigüedad, pero se ha vuelto un tema recientemente, y muchas iglesias protestantes utilizan una especie de jugo de uva en lugar de vino alcohólico, y algunos defienden firmemente este modo debido a su más general oposición al uso del alcohol. Ninguno de estos asuntos tiene relevancia teológica realmente, pero hay que admitir que a través de los siglos han corrido ríos de tinta por la acción de personas que han estado determinadas a probar lo contrario. Lo que importa es que los elementos usados debieran ser pan y vino de algún tipo, pues eso es lo que prescribe el Nuevo Testamento, y lo que representa con mayor claridad en forma visible el aspecto del cuerpo y la sangre de Cristo. Puede que sustituir estos elementos por café y galletas, por ejemplo, no tenga significancia teológica, pero rompe la continuidad visible con el suceso que se conmemora, y tales sustituciones debieran evitarse por tal motivo si no es por otro.

La iglesia primitiva continuó celebrando la Cena del Señor y la participación en ella se llegó a considerar la señal última de comunión dentro de la iglesia y entre ellas. Cuando se rompía la confraternidad por algún motivo (usualmente la herejía) se retiraba la admisión en la mesa del Señor y el ofensor era excluido de la comunión. Con el paso del tiempo, la práctica de la exclusión se fue extendiendo, alcanzando por ejemplo a los catecúmenos no bautizados, a quienes se les ordenaba marcharse en algún momento del servicio antes de comenzar la consagración del pan y el vino. Hasta el día de hoy, las liturgias orientales tienen una sección conocida como la "partida de los catecúmenos", la cual evoca esta práctica (aunque en la actualidad nada sucede y todos permanecen en su puesto), y el Libro de Oración Común contiene exhortaciones preliminares a los adoradores que pueden considerarse desde la misma perspectiva. Hoy en día por lo general se los ignora, pero son un serio intento de ejercer cierta disciplina en la iglesia, y por tal motivo su desaparición efectiva es de lamentar.

Lo que no sabemos es quién presidía en la Cena del Señor, con qué frecuencia se celebraba, o qué más se incluía en la adoración. Alguien debe haber estado a cargo, y desde luego normalmente tuvo que haber sido el líder de la iglesia local, pero esta es una deducción a partir de la práctica normal de la época posterior y no podemos pretender tener una autoridad neotestamentaria para ello. Dicho eso, hoy tendrían que haber muy buenas razones para *no* seguir dicha costumbre, debido al riesgo de tratar el sacramento con liviandad e irreverencia. Tal cosa ciertamente sería contraria a los principios del Nuevo Testamento y debe evitarse en honor a la decencia y el orden en la iglesia. Es importante que pudiera haber algún encargado de supervisar lo que ocurre a fin de evitar abusos que tan fácilmente pueden aflorar en un acto de adoración tan importante.

En el transcurso de la Edad Media este sacramento se transformó en el acto central del culto, y al cual se incentivaba más encarecidamente la asistencia del pueblo laico. No obstante, en absoluto era el único servicio, y debemos recordar que se situaba dentro de un ciclo de oración que incluía muchas otras cosas. El Libro de Oración Común contiene estipulaciones para el servicio de Oración Matutina y la Letanía que debe pronunciarse antes de la Santa Comunión, y

la tendencia moderna a suprimir los dos primeros deja una mala impresión. Hoy en día, lo usual es que lo único que el adorador promedio tiene a disposición es la Santa Comunión, hecho que nunca fue la intención de los reformadores (ni tampoco de la iglesia medieval).

En el siglo XVI, había una gran variedad de rituales en uso por toda Europa occidental, hecho que sorprende si pensamos en la tendencia hacia la centralización administrativa que el papado había iniciado en el siglo XI y había procurado incansablemente. La Reforma no acabó con esta variedad, porque había muchas iglesias que habían surgido de este periodo, cada cual con su propio rito, pero cambió su naturaleza. Mientras que anteriormente la costumbre local, el ciclo litúrgico y a veces las preferencias personales habían decidido el asunto, después de la Reforma cada iglesia, incluida la de Roma, impuso la uniformidad sobre sus propios miembros. En parte esto se hacía para asegurar la unidad doctrinal, pero también para ayudar a los laicos a saber a qué iglesia estaban asistiendo. Los católicos romanos y la mayoría de los protestantes procuraron que la forma de sus cultos correspondiera lo más cercanamente posible a sus creencias doctrinales, de manera que la apariencia externa proclamara las creencias que la congregación sostenía. Los anglicanos, sin embargo, tuvieron un enfoque diferente. La Iglesia de Inglaterra conservó todo lo posible el ceremonial tradicional pero lo reacomodó a un molde teológico reformado. Esto ocurrió principalmente por motivos prácticos, porque los reformadores no querían importunar a los adoradores por razones equivocadas. Puede que los teólogos reprueben este proceder, pero el hecho es que una alteración en el estilo de adoración es mucho más tendiente a dividir una congregación que la herejía que se predica desde el púlpito, la que solo una minoría es capaz de comprender. Pero cambiemos el púlpito, giremos la mesa de la comunión, o vistamos al clérigo con ropas inusuales y todo el mundo se dará cuenta de que algo debe estar pasando.

Esta era la esencia de la lucha entre los llamados puritanos en la Iglesia inglesa y el sistema tradicional, representado por hombres como Cranmer. No era una cuestión de doctrina, porque Cranmer era tan reformado como personas como John Hooper y John Knox, cuyos puntos de vista en cuestiones rituales eran distintos a los suyos. A Cranmer en realidad no le preocupaba la vestidura de los clérigos o el amoblado de la iglesia. Lo que a él le importaba era el mensaje del Evangelio, y si hacer cosas inusuales distraía a las personas y las volvía en contra del mensaje, él se oponía a ello. Es mucho mejor —decía él— dejar los asuntos ceremoniales secundarios tal como están que enajenar a las personas del Evangelio. Hombres como Hooper y Knox, sin embargo, pensaban distinto. A su modo de ver, si un predicador se vestía como un sacerdote medieval entonces *era* un sacerdote medieval: ¡el hábito hacía al monje! Si Cranmer se tomaba en serio la creación de un ministerio reformado (y lo hacía), entonces sus ministros debían lucir como tal y llevar una vestimenta académica (de preferencia una toga negra de Ginebra). Los ánimos se exaltaron tanto, ¡que en un momento Cranmer hizo arrestar a Hooper y lo tuvo en prisión por no usar la vestidura tradicional!

Todo esto probablemente nos parezca muy extraño, aunque la cuestión de las vestiduras sigue causando problemas entre los anglicanos el día de hoy. Oficialmente, la vestimenta del clero no tiene significancia teológica, y un vistazo a la vestidura católica estándar nos indica que es una reliquia del pasado (si bien eran el atuendo estándar en tiempos romanos tardíos). Incluso la alternativa protestante a estas prendas —bufanda y capucha, toga de Ginebra, etc.— actualmente están pasadas de moda y son apenas menos exóticas que las vestiduras. La verdad es que en este caso se trata de una herencia que la mayoría de las personas ya no comprende. En el siglo XVI, y durante un considerable tiempo posterior, había leyes que decretaban la vestimenta que una persona podía usar o no. A los nobles se les permitía usar pieles, por ejemplo, no así a los campesinos. El clero vivía en una sociedad en la que todos tenían una especie de uniforme, y el de ellos era uno más entre mucho otros. Ese mundo ya ha quedado atrás, pero la idea del uniforme ha sobrevivido, y tanto la falta de imaginación como un tradicionalismo inoportuno han mantenido vivo el pasado de un modo desafortunado. El resultado es que una controversia que nunca debió surgir ha sido perpetuada precisamente por las personas que más debieran saber: ¡el propio clero! Dicho sea de paso, hay mucho que decir a favor de una vestimenta clerical reconocible, pero ninguna razón por la que ésta tendría que reflejar los hábitos de una época ya pasada.

En su análisis de la Cena del Señor, el Arzobispo Cranmer daba por sentado que el celebrante sería un sacerdote ordenado (u obispo), que iría vestido acorde a su rol y que seguiría las formas litúrgicas prescritas con solo mínimas variaciones permitidas. Estos detalles estaban establecidos en el Libro de Oración Común, el cual debe consultarse para ver cómo se interpretaba la doctrina en la práctica. En los Artículos, no obstante, lo que más le preocupaba eran los principios subyacentes, y todo lo que digamos acerca de lo restante debe decirse en relación con (y dependiendo de) lo que aquí encontramos.

En primer lugar, Cranmer aceptaba que la Cena del Señor era una comida de comunión de los creyentes y una oportunidad para que ellos mostrasen su amor el uno por el otro. Esta idea es muy común hoy en día, y probablemente exagerada en muchos casos, pero no lo era tanto en el siglo XVI, donde la celebración de misas privadas, por parte del sacerdote a solas o con una pequeña y selecta congregación (generalmente de nobles y sus familias) era una práctica aceptada. Los reformadores intentaron terminar con esto enfatizando la comunión de la totalidad del cuerpo de Cristo en torno a la mesa del Señor, por lo que debemos darle a este aspecto de la materia su debido peso.

Dicho eso, sin embargo, Cranmer también creía que el corazón del sacramento no era la comunión sino el sacrificio que Cristo había hecho en la cruz y el cual producía los elementos que le daban su significado central. Tenemos comunión unos con otros, no porque nos agrademos unos a otros o compartamos intereses comunes como tocar las campanas o cualquier cosa, sino porque hemos sido redimidos por el cuerpo quebrantado y la sangre derramada de Cristo. Si esto se pierde de vista, el sacramento pierde su significado y se degenera para acabar

siendo algo que no proclama el Evangelio. Además, el artículo subraya que quienes participan de la Cena del Señor deben hacerlo con una correcta comprensión y con el espíritu adecuado, pues de lo contrario no les será de ningún provecho. Esta es una reiteración del principio sacramental bosquejado en el Artículo 25 (ver arriba), que esencialmente afirma que las cosas espirituales están destinadas a personas espirituales, y no tienen sentido ni eficacia alguna si se aplican a aquellos que están espiritualmente muertos.

Cuando tomamos el pan y bebemos la copa participamos del cuerpo y la sangre de Cristo, lo cual significa que participamos de su sufrimiento y muerte por nuestra salvación. "Participar" en este caso no significa sufrir y morir junto con Cristo en un sentido literal, sino tomar parte y beneficiarse del significado espiritual de su sacrificio expiatorio. Esto solo podemos hacerlo si hemos oído el Evangelio y respondido a él. Hartarnos del pan y el vino consagrados, como al parecer hacían algunos en Corinto (ver 1 Corintios 11:21-22) es menos que inútil si no sabemos lo que estamos haciendo.

El pan y el vino usados en el sacramento se relacionan con el cuerpo y la sangre de Cristo del mismo modo que el agua usada en el bautismo se relaciona con el poder purificador del Espíritu Santo en nuestras vidas. Son señales que Dios ha designado para que podamos percibir la realidad del sufrimiento y la muerte de Cristo, y para recordarnos que la salvación es una experiencia integral. Cuando seamos levantados de los muertos, nos levantaremos como cuerpos y no solo como almas o espíritus. A Dios le preocupa nuestro ser físico y le importa lo que hacemos con nuestro cuerpo. Es realmente cierto que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, pero se relacionan con éste del modo en que la semilla se relaciona con la planta que produce después de sembrada. La planta se ve muy distinta a la semilla, pero sin la semilla no puede haber planta (1 Corintios 15:35-55). Cómo es que lo uno se transforma en lo otro, es un misterio, pero es también una realidad, y el uso del pan y el vino sirve para recordarnos de ello.

Al mismo tiempo, sin embargo, el pan y el vino no deben convertirse en algo mágico que destruya su naturaleza y propósito. Si la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, entonces el pan y el vino que representan la carne y la sangre de Cristo tampoco pueden formar parte de él. Estos elementos son medios terrenales utilizados para representar realidades espirituales pero no se transforman en ellas. Este fue el gran error de la iglesia medieval, el cual llevó su reverencia por este sacramento al extremo de decir que cuando el sacerdote consagra los elementos éstos se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo literalmente. Lo que eso significa es algo que a la persona contemporánea le cuesta entender, porque la doctrina se desarrolló en un contexto de filosofía medieval que para la mayoría ya no es comprensible o no se acepta como válido. En palabras simples, la doctrina se apoya en dos principios fundamentales:

1. La realidad es espiritual y no material. La materia, en el mejor de los casos, es una corrupción de lo verdaderamente real y es una guía imperfecta para entender esto último. Las

ideas y los principios son reales, pero la forma en que operan en el mundo está corrompida por las circunstancias y por lo tanto es solo una manifestación parcial de aquellos.

2. Todo lo que existe puede analizarse en términos de su sustancia y sus accidentes. La sustancia es permanente e inmutable, invisible porque es"real" (en el sentido antes mencionado). Los accidentes, por otra parte, cambian constantemente y por lo general son visibles, y son aspectos como el tamaño, la forma, el peso, el color, etc. El pan, por ejemplo, viene en diversas variedades accidentales, pero la sustancia subyacente es la misma, pues de lo contrario no distinguiríamos una tortilla de una hogaza de integral, por ejemplo, siendo que ambos son "pan".

Según la postura católica romana tradicional, Cristo está "realmente presente" en el pan y el vino consagrados para la Cena del Señor, es decir, su cuerpo y su sangre están ahí en forma de pan y vino. Lo que llegó a conocerse como el "milagro del altar" y lo que los teólogos conocen como "transubstanciación" significa que, contrario a lo que sucede en la vida normal, en el acto eucarístico los accidentes del pan y el vino permanecen inalterados pero la sustancia subyacente se transforma en el cuerpo y la sangre de Cristo. En otras palabras, parece pan, se siente como pan, sabe a pan, pero gracias al poder concedido al sacerdote consagrante, ya no es pan sino el cuerpo de Cristo, que está "realmente presente" en medio nuestro.

Hoy en día, nadie que sepa de qué está hablando acepta esta idea, porque la perspectiva filosófica de fondo ya no es científicamente sostenible. No es solo que el pan y el vino no pueden ser cambiados de ese modo, sino que la distinción substancia/accidentes ya no se considera válida. La materia se analiza de un modo completamente distinto, y la consideramos "real" en un sentido en el que las ideas no lo son. En efecto, no sería exagerado decir que la mente moderna concibe la "realidad" de un modo que es casi exactamente lo opuesto a su predecesor medieval. En el siglo XVI, la comprensión medieval de la realidad ya se estaba derrumbando, pero a la sociedad en general le costaba mucho más ponerse al día en este asunto. Enrique VIII quemó gente en la hoguera por negar la transubstanciación, incluso muchos años después de haber roto relaciones con Roma, porque para él eso era la parte esencial de la fe cristiana: Cristo en nosotros, la esperanza de gloria. No fue sino con gran lentitud y dolor que la mente de las personas cambió, lo cual explica por qué el artículo (y especialmente el Libro de Oración) se extiende en esta materia mucho más de lo que a nosotros hoy nos parece necesario.

Cranmer entendía que la transubstanciación era errónea porque él se daba cuenta de que la Cena del Señor era una proclamación del Evangelio y se conformaba a la naturaleza de un sacramento. Para él, la "presencia real" de Cristo no debía buscarse en los elementos del pan y el vino, sino en la predicación de la pura Palabra de Dios y la fiel respuesta de aquellos que oyen y reciben esa Palabra. En esa relación, Cristo habla a su Espíritu que está operando en nuestro corazón, donde el Espíritu de Cristo clama "Abba, Padre" (Gálatas 4:6). Él está presente en esa relación de fe y no en objetos materiales que pueden ser reservados y venerados. Los artículos

siguientes (29-33) explican este tema y ahondan en las implicaciones particulares de mayor relevancia para nuestra propia adoración, práctica y comprensión.

La última oración del artículo alude a varias prácticas litúrgicas que se habían desarrollado a fines de la Edad Media y que solo tienen sentido en el contexto de la transubstanciación. Si un sacerdote realmente tiene el poder de transformar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, entonces es comprensible que los elementos consagrados se guardaran, ya fuera para emergencias o para su uso cuando no hay un sacerdote presente. Este "sacramento reservado" sería entonces un adecuado objeto de veneración, cuando no de verdadera adoración, pues se trataría del cuerpo y la sangre reales de Cristo mismo. En el siglo XV, se extendió la práctica de llevar el "sacramento reservado" en procesión, no simplemente alrededor de la iglesia, sino alrededor de la comunidad, de manera que los fieles tuviesen la oportunidad de rendirle pleitesía sin ir a la misa. Una festividad especial, Corpus Christi, se dedicó para este acto y se fijó para el jueves que sigue al Domingo de Trinidad, y hasta el día de hoy es un gran acontecimiento en algunos países católicos romanos. Pero una vez que se abandonó la doctrina de la transubstanciación, estos rituales dejaron de tener algún significado y las iglesias protestantes los eliminaron. El artículo no los condena específicamente, pero sí hace notar que no tienen fundamento bíblico y, en consecuencia, se asume que no se justifican. Debemos admitir, lamentablemente, que hay iglesias anglicanas donde los elementos consagrados se reservan, y se incentivan las prácticas devocionales relacionadas con ese hecho. Realmente no hay excusa para ello, y aquellos que se prestan para semejantes actos deben ser confrontados con el recordatorio de que es algo que está peligrosamente cercano a la idolatría, y no es la verdadera veneración de Cristo, como ellos imaginan.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Cómo debiéramos prepararnos antes de venir a la Santa Comunión?
2. ¿Debiera permitirse que los cristianos que no son miembros de nuestra iglesia reciban la comunión?
3. ¿Con qué frecuencia debiera celebrarse la Cena del Señor en la iglesia?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 26:17-29; 1 Corintios 11:17-34.

*Lectura adicional:*
P. Bolt, M Thompson y R. Tong. *The Lord's Supper in Human Hands: Who Should Administer?* Camperdown, NSW: Australian Church Record, 2008.

O. F. Cummings. *Canterbury Cousins: The Eucharist in Contemporary Anglican Theology*. Nueva York: Paulist Press, 2007.
J. Gittoes. *Anamnesis and the Eucharist: Contemporary Anglican Approaches*. Aldershot: Ashgate, 2008.
I. H. Marshall. *Last Supper and Lord's Supper*. Carlisle: Paternoster, 1997.

# 29. De los impíos; quienes no comen el cuerpo de Cristo en la Cena del Señor.

*Los impíos y los que no tienen fe viva, aunque compriman carnal y visiblemente con sus dientes —como dice San Agustín— el sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, no por eso son en manera alguna participantes de Cristo: antes bien, para su condenación, comen y beben el signo o sacramento de una cosa tan grande.*

Este breve artículo no estaba en la compilación original de Cranmer, sino que se redactó por primera vez en 1563. Fue aprobado por la convocación de Canterbury, pero la Reina (probablemente por consejo de algunos de sus ministros) lo borró de la versión que ella ratificó, probablemente porque temía que se considerara que tomaba partido en una controversia que en ese entonces arreciaba entre los protestantes alemanes. Ellos estaban divididos en los "gnesio-luteranos", llamados así porque aseguraban sostener la auténtica doctrina de Martín Lutero, y los "reformados", quienes también afirmaban estar interpretando a Lutero, pero según como lo entendía Felipe Melanchthon, Martin Bucer y Juan Calvino. La diferencia más importante entre estos dos grupos, la verdadera manzana de la discordia, era la forma en que ellos entendían la presencia real de Cristo en la eucaristía. En su texto original del artículo 28 (29 en los 42 artículos de 1553) Thomas Cranmer había tomado la postura "reformada" con un incisivo párrafo que negaba la "ubicuidad" del cuerpo de Cristo después de su ascensión, algo que constituyó un importante cimiento en la plataforma gnesio-luterana. Lo que Lutero pensaba acerca de la ubicuidad es difícil de determinar, porque la controversia estalló después de su muerte, pero basta con decir que quienes la objetaban creían que estaban siguiendo a Lutero tanto como lo creían los "gnesio-luteranos".

Hoy es difícil comprender la controversia sobre la "ubicuidad", y tal vez el comentario más justo que sobre ella puede hacerse es decir que cada una de las partes partió desde un supuesto que parecía bastante razonable en sí mismo, pero llevado a su conclusión lógica excluía el punto de vista rival. Así, los gnesio-luteranos decían que cuando Cristo ascendió al cielo llevó consigo su cuerpo, con lo que querían decir que éste se transformó en su estado espiritual y celestial.

Debido a que él era plenamente Dios y plenamente humano, dondequiera que estuviese presente su divinidad, también su humanidad estaba presente, aunque en su modo celestial y espiritual. Esto les permitía interpretar que la "presencia real" de Cristo en el sacramento incluía su cuerpo y su sangre, aunque no de la forma que lo entendían los católicos romanos. La tradición reformada, por su parte, afirmaba que cuando Cristo ascendió al cielo, llevó consigo su cuerpo, pero como un cuerpo tiene un espacio definido asignado, éste no se fundió con su naturaleza divina. Al modo de ver de ellos, la postura de la ubicuidad era una negación de la cristología de las dos naturalezas del Concilio de Calcedonia, el cual decía que las naturalezas estaban unidas en Cristo "sin confusión". Ellos podían citar pasajes del Nuevo Testamento tales como la aparición del Cristo resucitado a Saulo de Tarso (Hechos 9:3-6) y las visiones del Cordero sentado en el trono en el libro del Apocalipsis como evidencia de que incluso en el cielo el Hijo de Dios conservaba su humanidad visible dentro de las limitaciones que imponía su cuerpo. Desde luego, el cielo no es un lugar en el sentido físico, así que es difícil determinar dónde estaría ubicado el cuerpo ascendido de Cristo, pero ese es el tipo de pregunta sin respuesta a la que condujo esta disputa.

Los revisores de los artículos eliminaron el párrafo de Cranmer sobre esta materia, el cual habría sido demasiado provocativo, y lo sustituyeron por esta versión más templada. Con todo, en ese entonces era un tema espinoso. Fue reinsertado sin alteración en los Artículos en 1571, tal vez porque era muy notoriamente anti-romano en su énfasis en un momento en que se hacía necesario reafirmar la inaceptabilidad de la doctrina romana, pero la controversia en Alemania estaba lejos de terminar, y la Fórmula de Concord, que unió a los gnesio-luteranos y otros que simpatizaban con ellos en 1577, condenó abiertamente la postura anglicana, aunque sin mencionar nombre alguno (VII, 66). La historia de la interpretación y la recepción de este artículo nos recuerdan que aunque algunos en la Iglesia de Inglaterra intentaron trazar un término medio (la famosa *via media*) entre los denominados "gnesio-luteranos" y los reformados, al final fracasaron porque, a fin de cuentas, la postura anglicana sobre esta materia es reformada y por lo tanto incompatible con la línea que siguieron los gnesio-luteranos.

El artículo cita un pasaje de Agustín proveniente de su *Tratado sobre Juan*, *26*, que dice exactamente lo mismo. Al igual que los gnesio-luteranos y la posterior Fórmula de Concord, el artículo concuerda en que aquellos que comen y beben indignamente el pan y el vino sacramentales lo hacen para su propia condenación, pero no tienen participación alguna en Cristo o en sus beneficios porque lo único que hacen es consumir sustancias terrenales. Si no hay una comprensión espiritual, el beneficio espiritual no puede recibirse. Semejante hipocresía es nociva, no porque los elementos consagrados tengan algún poder en sí mismos para dañar al receptor, sino porque este último, al estar espiritualmente ciego, se ha desvinculado de la gracia de Dios y lo ha ofendido al abusar de sus dones sacramentales.

Desde un punto de vista anglicano, el problema con la doctrina luterana es que si una persona indigna realmente recibe el cuerpo y la sangre de Cristo, ¿por qué no tienen un efecto positivo en ella y la ganan para la fe? Después de todo, en la Escritura se nos dice "prueben y

vean que el Señor es bueno" (Salmo 34:8), y sugerir que esto no ocurre en este caso, sino más bien todo lo contrario, parece una negación de la soberanía y el poder de Dios. Los luteranos, desde luego, ven el asunto de otro modo y el argumento queda truncado por la existencia de dos enfoques diferentes y en última instancia incompatibles a la presencia de Cristo en el sacramento. A fin de cuentas, sin embargo, ambas partes concuerdan en que solo aquellos que comen y beben con fe reciben los beneficios que el sacramento pretende otorgar, y seguramente eso es lo que realmente importa.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Debiera la iglesia imponer exámenes de fe o de comportamiento a sus miembros cuando vienen a la comunión?
2. ¿De qué formas los incrédulos que profanan el sacramento sufren las consecuencias?

3. Las diferencias en nuestra forma de entender la comunión, ¿debieran ser una barrera para aceptar a personas de otras iglesias en la Cena del Señor?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 11:29-32; Hebreos 6:4-6.

*Lectura adicional:*
Mark A. Garcia. *Life in Christ: Union With Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*. Milton Keynes: Paternoster, 2008.
K. Hein. *Eucharist and Excommunication. A Study en Early Christian Doctrine and Discipline*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1973.

# 30. De las dos especies

*La Copa del Señor no debe negarse a los laicos; pues que ambas partes del Sacramento del Señor, por institución y mandato de Cristo, deben administrarse igualmente a todos los cristianos.*

Este artículo también fue añadido por los revisores en 1563 y permaneció inalterado en 1571. A primera vista parece bastante obvio, y sin duda en el Nuevo Testamento y por muchos siglos después, todos los cristianos que recibían la Santa Comunión recibían tanto el pan como el vino. Puede que lo hayan recibido por "intinción", como es hoy la costumbre en las iglesias ortodoxas de Oriente —el pan se sumerge en el vino y luego se le da al comulgante—, pero ese es un detalle menor. La cuestión es que a todos se les daba ambos elementos (o "especies", como aquí se les llama).

No está del todo claro cómo y por qué esta situación empezó a cambiar. La teoría más plausible es que originalmente era una cuestión de higiene. La gente de la Edad Media no entendía nada de gérmenes, pero sabía que por lo general las enfermedades eran contagiosas y que no era buena idea beber de una copa común. Como ha vuelto a suceder en años recientes, puede que al principio la copa haya sido temporalmente retirada de los laicos, a fin de calmar el temor de contraer alguna enfermedad, pero después de la Muerte Negra el temor se volvió abrumador, y lo que originalmente había sido una medida temporal se volvió permanente.

Una vez que eso ocurrió, fue necesario desarrollar una teología para justificar la práctica de la comunión en una sola especie, particularmente después de que tal práctica fuera objetada por Juan Hus y sus seguidores en Bohemia. A ellos se les llama utraquistas, de la palabra latina para "ambos", y su doctrina, aunque no era otra cosa que la antigua tradición de la iglesia universal, fue condenada en el Concilio de Constanza (Konstanz) en 1415, donde Hus fue quemado en la hoguera por herejía. El asesinato judicial de Hus fue desde todo punto de vista un escándalo, especialmente dado el hecho de que el Emperador Segismundo le había dado un salvoconducto al concilio, pero la iglesia no pudo resistir la tentación de hacerse cargo de él cuando lo tuvo en sus manos. El resultado fue una revuelta en Bohemia y la secesión de un gran número de

utraquistas (husitas) de la iglesia. A pesar de muchos intentos de aplastarlos, los husitas sobrevivieron y por ello tienen derecho a ser considerados los primeros protestantes, alrededor de un siglo antes de Lutero (quien reconoció su afinidad con ellos).

Según la teología que justificaba el dar la comunión en una sola especie, dado que un cuerpo tiene sangre, ¡al darle el cuerpo de Cristo al comulgante en realidad se le daba dos en uno! También se decía que el sacerdote tomaba la copa en representación del pueblo, con lo cual fortalecía su posición sagrada en la iglesia y lo convertía en una especie de mediador entre los laicos y Dios. La importancia central de esta controversia estaba en que establecía el principio de que la iglesia, y en particular el papado, tenía el derecho a modificar la práctica bíblica si lo estimaba necesario. Eso ya había ocurrido con la imposición del celibato del clero en 1123, pero este nuevo caso tenía mayores implicaciones. El celibato obligatorio era una disciplina impuesta al clérigo, pero no una doctrina, mientras que la comunión en una especie, si no era una doctrina propiamente tal, no obstante, tenía serias implicaciones doctrinales y se le imponía a todos con excepción del clero. Era un claro ejemplo del punto en que Roma había errado, y lo había hecho de un modo flagrante y desvergonzado. Es más, aun cuando había presiones internas en la iglesia para devolver la copa al laicado, el concilio de Trento en realidad se opuso a ello, y puso todo su empeño en reafirmar la práctica de dar la comunión a los laicos (y a los clérigos no celebrantes) en una sola especie (Sesión 22, 17 de septiembre de 1562).

En la actualidad, la Iglesia Católica Romana ha restaurado gradualmente la comunión en ambas especies, aunque todavía está lejos de ser una práctica universal. No obstante, no ha repudiado los argumentos teológicos que justificaban su abandono, y cuesta pensar cómo puede hacerlo sin debilitar su propia autoridad. Porque el utraquismo fue condenado por un concilio general (ecuménico) y, por lo tanto, la condenación es tan infalible como lo era el propio concilio. Un error ha llevado a otro y ha creado una situación donde al parecer no hay vuelta atrás. Quizá lo más que podemos esperar es que toda la cuestión se olvide silenciosamente a medida que la antigua práctica sea devuelta al lugar que merece ocupar en el sacramento.

La comunión en una sola especie ha resurgido recientemente por motivos no distintos a los que la suscitaron al principio: el riesgo de infección. Esto puede ser un problema serio, pero hay otras formas de resolverlo que pueden probarse. Algunas iglesias vierten el vino en copas más pequeñas que luego se entregan a los comulgantes, y al parecer esta es la solución más sensata. En Escandinavia, quienes participan del sacramento a menudo llevan una copa (¡proporcionada por la misma iglesia!) y mientras están arrodillados en la barra de los comulgantes, el ministro vierte directamente en ella el vino del cáliz. El peligro de contraer una enfermedad se elimina, pero se resguarda la práctica de recibir la comunión en las dos especies, que es como debiera ser a la luz de la enseñanza y el precedente bíblicos.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Hasta qué punto debieran afectar las cuestiones de salud la forma en que recibimos el pan y el vino en la comunión?
2. La persona que preside en la comunión, ¿posee algún privilegio espiritual que los demás no tienen?
3. ¿Es correcto usar alguna vez una bebida no alcohólica en lugar de vino en la Santa Comunión?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 11:23-28; Hebreos 9:11-15.

*Lectura adicional:*
M. Spinka. *John Hus' Concept of the Church*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966.

# 31. De la única oblación de Cristo consumada en la cruz

> *La oblación de Cristo hecha una sola vez, es la perfecta redención, propiciación y satisfacción por todos los pecados —tanto original como actuales— de todo el mundo. No hay otra satisfacción por los pecados, sino ésta únicamente. Y así los sacrificios de las misas —en las que se decía comúnmente que el presbítero ofrecía a Cristo en remisión de la pena o culpa por los vivos y los difuntos— son fábulas blasfemas y engaños perniciosos.*

Este artículo fue compuesto por el Arzobispo Cranmer en 1553 y permanece prácticamente inalterado en su forma latina, con la única adición de la palabra *blasphema* delante de *figmenta*, de lo cual resulta la traducción "fábulas blasfemas" en lugar de "fábulas artificiosas". En la versión inglesa se cambiaron algunas otras palabras para acercar el artículo al original en latín en dos aspectos significativos. La palabra "propiciación" se usa en inglés (*propitiation*) para reemplazar "la pacificación del enojo de Dios" como traducción de *propitiatio*, y casi al final la palabra "culpa" (*guilt*) reemplazó "pecado" como la traducción del latín *culpa*. Los cambios hacen la traducción inglesa más exacta en términos teológicos, pero no alteran el significado del original.

El propósito del artículo es definir la naturaleza de la relación entre el sacramento de la Cena del Señor y el acontecimiento histórico que éste significa. Nadie duda de que la crucifixión de Jesucristo en el Calvario "bajo Poncio Pilato", el gobernador de Judea del 26 d.C. al 36 d.C., fue la gran expiación definitiva y completa por el pecado que volvió innecesarios los sacrificios ofrecidos en el templo. Sus efectos fueron a la vez cualitativos y cuantitativos. Cualitativos, porque fueron la propiciación por los pecados del mundo que la justicia de Dios exigía. En tiempos modernos, esta afirmación ha sido frecuentemente atacada por parte de personas que rechazan la idea de que el Hijo de Dios viniera a expiar la ira de su Padre contra el pecado, pero como Anselmo de Canterbury le dijo una vez a su sirviente Boso, estas personas no le han dado la suficiente consideración a la gravedad del pecado humano a los ojos de Dios. La mayoría de

ellos son personas agradables, de clase media que jamás soñarían con dañar a alguien deliberadamente, y simplemente no pueden concebir cuán pecadores son ellos mismos en realidad. Ellos aceptan que son imperfectos, pero no que sean totalmente depravados e incapaces de hacer lo bueno por sus propias fuerzas, de manera que el mensaje del Evangelio se pierde en ellos. El Dios que ellos adoran es un caballero celestial, no el juez de toda la tierra y no creen seriamente que él alguna vez podría o querría rechazar a personas como ellos.

Los verdaderos cristianos, sin embargo, saben muy bien cuán desesperada es su condición. Ellos comprenden que la ira de Dios es en realidad una señal de su amor y preocupación por ellos, pues si él no reaccionara de esa forma, eso sería una señal de indiferencia hacia su comportamiento, no de aprobación. A los ojos de ellos, la propiciación no es una idea pagana introducida en el cristianismo por personas rústicas con una comprensión de Dios aun más rústica, sino una necesaria ofrenda, revelada al antiguo Israel en la Torá y cumplida en Cristo, que reconoce la gravedad de nuestro pecado y lo trata desde la raíz. La satisfacción, por otra parte, es más un indicativo de cantidad. ¿Por cuántos pecados pagó Jesús el precio? La respuesta es, ¡todos! No hay pecado alguno que alguien haya cometido o vaya a cometer alguna vez que la sangre de Cristo no pueda expiar. Algunos pueden objetar que hay un pecado contra el Espíritu Santo que no será perdonado (Mateo 12:32), pero eso es así porque Dios lo ha decretado, no porque el sacrificio de Cristo sea demasiado débil para poder expiarlo. La universalidad de la expiación de Cristo vuelve innecesario cualquier otro sacrificio, y aquellos que pretenden lo contrario en realidad son culpables de incredulidad. ¿Por qué iban a sugerir tal posibilidad, si no fuera porque rechazan la aptitud de la obra expiatoria de Cristo?

En este contexto, debe hacerse una distinción entre la satisfacción de Cristo por los *pecados* y su redención de los *pecadores*. En el caso de los primeros, no cabe duda de que su expiación es universal en el sentido antes descrito: nadie puede pecar demasiado, o demasiado gravemente para el poder salvador de Cristo, el cual siempre es suficiente para redimirlos. Pero por lo que hace a la cuestión de la redención de los pecadores individuales, aplica una lógica distinta. En el Antiguo Testamento, el sumo sacerdote hacía expiación por los pecados de todo el pueblo, pero el pueblo eran aquellos que estaban en una relación de pacto con Dios en respuesta a la promesa hecha a Abraham y en el contexto de la Ley de Moisés que había sido dada para regularla. El cordero que se mataba en el templo no expiaba por cada pecador en el mundo y los que no pertenecían al pacto no se beneficiaban de él. Este principio aún aplica en el Nuevo Testamento. Cristo murió por aquellos a quien él ha escogido para salvación, no por todos sin distinción. Pensar algo distinto es negar su poder soberano, porque si Cristo realmente hubiese muerto por todos, ¿por qué entonces no todos son salvos? ¿Tienen el poder de resistir la orden de Dios? Saulo de Tarso no lo tenía, y es difícil imaginar a alguien más decididamente opuesto al Evangelio de lo que él era antes de que Cristo viniera a su encuentro en el camino a Damasco. ¿Cómo podemos decir entonces que las personas básicamente indiferentes, a quienes no les preocupa ni lo que ocurra ni lo que deje de ocurrir, tienen el poder y la determinación para resistir y vencer la voluntad de Dios para sus vidas?

Aquellos que rechazan la idea de la expiación limitada (o "definida") por supuesto lo hacen porque no quieren pensar que todos estamos predeterminados y no poseemos forma alguna de libre albedrío. No quieren que se les diga que predicar el evangelio no tiene caso, porque todos los que están elegidos para salvación serán salvos de un modo u otro, y el resto no es más que una pérdida de tiempo. Puede que ellos señalen los desastrosos efectos que semejante enseñanza ha ocasionado en algunos lugares, donde una exagerada y falsa noción de predestinación ha suscitado ideas de superioridad racial que han justificado la opresión de aquellos que no tienen la suerte de estar incluidos entre los elegidos. Estas objeciones son comprensibles y tienen cierta validez, pero se basan en un malentendido. Como cristianos nos corresponde hacer lo que Cristo nos ha ordenado: la obediencia es crucial para poner la fe en práctica. Él nos ha dicho que vayamos a las naciones y les prediquemos el Evangelio. Nosotros no sabemos quién será salvo y quién no, y no nos corresponde juzgar o adivinar esa situación de antemano. Somos obreros que han sido enviados a reunir la cosecha que nos está esperando en los campos. Allí, el trigo y la cizaña se parecen y crecen juntos, de modo que no podemos separarlos por adelantado. La única forma en que podríamos distinguirlas es observando que el trigo se deja recoger, mientras que la cizaña tiende a resistirse, pero incluso ese método no es infalible. Hay trigo que es más obstinado y requiere mayor esfuerzo para ser reunido, y a veces la cizaña se cuela. Nuestra recolección no es perfecta, pero no nos toca a nosotros separar lo uno de lo otro; esa es tarea del juez que es el Señor de la cosecha. Lo que hace la doctrina de la expiación limitada es recordarnos que juntamente hay trigo y cizaña, ovejas y cabras, y que por más que lo intentemos, no podemos transformar lo uno en lo otro. Si nos pasamos el tiempo trabajando en alguien que resulta ser cizaña (o un cabrito), no hay motivo para decepcionarnos o sentirnos estafados respecto a nuestra recompensa, porque hemos cumplido con nuestro deber, y eso es lo único que se nos pide. Dicho eso, no obstante, también cabe mencionar que nuestra misión consiste en salir y llamar a aquellos a quienes Cristo ha elegido para salvación, con la convicción de que él ya los está preparando para recibir el mensaje del Evangelio, y orando para que podamos ser usados para llevar a cabo la cosecha.

El artículo no entra en mayores detalles acerca de este punto, sino más bien se concentra en la teología católica romana de la misa, que recientemente había sido definida con cierto detalle en la decimotercera sesión del concilio de Trento (11 de octubre de 1551). No es cierto, como creen erradamente muchos protestantes, que Roma enseñe que sus sacerdotes añadan algo al sacrificio de Cristo en la cruz. Al igual que nosotros, ellos aceptan que éste fue, es y siempre será el único sacrificio total, perfecto y suficiente, la oblación y satisfacción por los pecados de todo el mundo. Pero según el punto de vista romano, este sacrificio ahora se ha ido al cielo con el Cristo ascendido, y por la gracia de Dios puede ser traído de vuelta a la tierra de manera que tengamos acceso directo a él por medio de nuestros sacerdotes. A ellos se les ha conferido el poder de transubstanciar el pan y el vino en su cuerpo y su sangre, y en el acto de la misa, ellos vuelven a presentar el sacrificio de Cristo tanto a los adoradores como a Dios. No podemos volver en el tiempo al Calvario, pero gracias al milagro del altar no tenemos que hacerlo, porque en lugar de

ello el sacrificio viene a nosotros. El sacerdote desempeña el rol de Cristo (un argumento que usan algunos católicos para defender un sacerdocio exclusivamente de hombres), el pan y el vino son el sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo, y la mesa de la comunión es un altar sobre el cual se realiza el sacrificio. La eternidad viene al tiempo y el espacio, y hace "real" la presencia de Cristo en nuestra adoración y experiencia. Una vez que eso se acepta, falta solo un corto paso para decir que el sacerdote puede entonces ofrecer el sacrificio de Cristo como propiciación por nuestros pecados, porque él sostiene ese sacrificio en sus manos. Eso es lo que este artículo objeta. El sacrificio de Cristo se realizó de una vez para siempre en la cruz, y es total, perfecto y completo en sí mismo. No puede ser devuelto a la tierra, ni puede un sacerdote ofrecerlo a Dios a favor nuestro. Nuestros pecados son perdonados por Cristo en el cielo, no por sacerdotes en la tierra que de alguna forma puedan acceder a su sacrificio eterno.

Al admitir a los adoradores en el sacramento (o al negarles el permiso para participar), el sacerdote católico romano efectivamente podía controlar el don de la gracia de Dios. De hecho, él tiene la responsabilidad de hacerlo, al asegurarse de que los que vienen a la comunión hayan hecho su confesión y se hayan preparado adecuadamente para recibir el don celestial. Para la mente católica, este es el resultado de la promesa de Jesús a sus discípulos tras su resurrección:"A quienes ustedes perdonen los pecados, les serán perdonados; y a quienes no se los perdonen, no les serán perdonados" ( Juan 20:23). Desde luego, como uno se podría imaginar, la fuerza de la objeción de los reformadores iba dirigida más al poder de negar el perdón que al poder de concederlo, pero éstos son dos caras de una misma moneda. El punto es que se trata de un hombre que tiene el poder de decidir quién debiera ser perdonado y quién no, cosa que los reformadores no podían aceptar. Jesús dijo estas palabras a sus discípulos solo después de que había soplado el Espíritu Santo en ellos; es su Espíritu, en otras palabras, y no los discípulos por su propia cuenta, quien pronuncia el perdón. Es algo que aún hacemos hoy, pero en el contexto de la predicación del Evangelio, no del control del acceso al sacramento. Es Cristo quien perdona o retiene el perdón, no sus ministros, quienes pueden tener el permiso para proclamarlo pero no tienen el poder para decidirlo en ningún sentido. La iglesia romana puede objetar que ha sido malentendida en este punto, pero de ser así, solo puede culparse a sí misma. Su doctrina de la misa descansa en un fundamento falso, y mientras eso no se esclarezca, el "malentendido" que ellos acusan está destinado a permanecer.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Cuál es la relación entre la muerte de Cristo en la cruz y el sacramento de la Santa Comunión?
2. La participación en la Santa Comunión, ¿nos trae el perdón de Dios, o solo nos recuerda que ya lo tenemos?
3. ¿Es mejor pensar en la Cena del Señor como una comida de comunión que los cristianos comparten para celebrar su redención más bien que como un recordatorio de la muerte de Cristo en nuestro lugar?

*Pasajes bíblicos clave:*
2 Corintios 3; Gálatas 3; Hebreos 9-10.

*Lectura adicional:*
S. M. Ovey Jeffery y A. Sach. *Pierced for Our Transgressions*. Nottingham: IVP, 2007.
S. McKnight. *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus and Atonement Theory*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2005.
L. Morris. *The Atonement: Its Meaning and Significance*. Leicester: IVP, 1983.
D. Peterson, ed. *Where Wrath and Mercy Meet: Proclaiming the Atonement Today. Carlisle: Paternoster*, 2002.
J. R. W. Stott. *The Cross of Christ*. Leicester: IVP, 1986.

# 32. Del matrimonio de los presbíteros

*Ningún precepto de ley divina manda a los obispos, presbíteros y diáconos vivir en el estado de celibato o abstenerse del matrimonio. Al igual que a los demás cristianos, les es lícito también contraer a su discreción el estado del matrimonio, si juzgan que así les conviene mejor para la piedad.*

La cuestión del celibato es algo que se remonta al comienzo mismo de la iglesia. Los judíos no lo incentivaban, por la razón muy obvia de que el pacto se traspasaba de una generación a la siguiente, y era una enorme tragedia que una familia de Israel tuviera que desaparecer. Cuando eso ocurría —ocasionalmente así era—, se tomaban medidas especiales para asegurar que el nombre de la familia continuara por adopción o por unión con otra (Números 36:1-11). En tal escenario, el celibato no tenía cabida lógica y no se practicaba formalmente en absoluto en Israel.

Jesús, no obstante, tenía un mensaje distinto. Él mismo fue célibe y no tuvo temor de decir que había algunos que se habían hecho a sí mismos eunucos por causa del reino de Dios (Mateo 19:12), algo que debe haber impactado a sus oyentes, quienes sabían que ningún eunuco podía ser sacerdote en el templo de Dios. Jesús también habló acerca del cielo en términos de vírgenes (Mateo 25:1), y la imagen se recoge nuevamente en el libro de Apocalipsis (14:4). Desde luego no es necesario tomar literalmente estas imágenes, y se pueden complementar con otras que toman otro punto de vista, especialmente aquella que retrata a Cristo como el novio y a la iglesia como su novia (Apocalipsis 22). No obstante, el hecho de que el lenguaje de la virginidad pudiera ser usado favorablemente (y lo fue), mientras que en el Antiguo Testamento la "mujer estéril" era objeto de lástima, demuestra que aquí estamos hablando de algo nuevo. La dispensación hebrea era una de herencia a través de las generaciones, pero la revelación cristiana se enfoca en el presente inmediato, los "días finales", como se le llama (Hebreos 1:2), lo cual vuelve irrelevante la procreación física en un periodo de tiempo extendido en lo que concierne a la preservación de la fe.

El apóstol Pablo recomendó el celibato para aquellos que eran capaces de practicarlo, aunque no condenó el matrimonio y lo prefería a un estado de constante lujuria. No debía haber

obligación en esta materia, y por lo que leemos en las Epístolas Pastorales, al parecer se esperaba que los líderes de la iglesia fueran "maridos de una sola mujer" (1 Timoteo 3:2; Tito 1:6). Podemos suponer que los célibes no estaban excluidos, pero ellos habrían sido escasos en una vida centrada en la aldea, y puede que Pablo pensara que cualquiera que se abstuviese del matrimonio debía ser un evangelista itinerante como él. Esto sugiere que él consideraba el celibato como un don para ser usado en el servicio de Dios, pero no que todos los llamados a tal servicio necesariamente debieran practicarlo.

Más tarde, la cuestión del celibato resurgía de tanto en tanto, y se la trataba de diferentes formas. Tertuliano, el gran escritor cristiano de África del Norte, creía que había tres tipos de virginidad: una que es natural desde el nacimiento, una que se elige tras la conversión, y una que se practica en el matrimonio. Él prefería la tercera de ellas, porque a su parecer, ¡la persona que se exponía a la tentación pero la resistía era más grande que las otras dos que no eran probadas del mismo modo! Lo que sea que pensemos acerca de esta idea más bien insólita, es importante recordar que Tertuliano creía que debía aplicarse a *todos* los cristianos, no solo al clérigo ordenado.

En el transcurso del siglo III, surgió un nuevo movimiento en la iglesia, que hoy se conoce como monasticismo. Éste adquirió distintas formas, pero en todos los casos implicaba una separación del mundo que se caracterizaba por votos de pobreza, castidad y obediencia. Se esperaba que los monjes y monjas (pues los monasterios estaban abiertos tanto a mujeres como a hombres) vivieran en la tierra la vida del reino de los cielos, donde no había matrimonio, como señal de los tiempos finales que ya estaban cerca. La de ellos pretendía ser lo que hoy llamaríamos una "sociedad alternativa" que modelaba el verdadero cristianismo en un mundo donde para la mayoría de las personas la transigencia era inevitable. Una vez que el cristianismo fue legalizado y la gente comenzó a fluir hacia la iglesia, los estándares cayeron inevitablemente, y muchos sintieron que la alternativa monástica se hacía más necesaria que nunca. La mayoría de los grandes líderes eclesiásticos del momento eran célibes, fueran o no monjes en el sentido estricto. Agustín es famoso por haber abandonado a su concubina (¡aunque no al hijo que ella le había dado!) y haber elegido el celibato, a pesar de su dificultad. Hoy probablemente le aconsejaríamos que regularizara su relación, que contrajera un matrimonio legal y legitimara a su hijo, pero es útil observar que aparentemente esa opción jamás pasó por su mente. En el pensamiento de Agustín, el celibato era el camino real hacia el cielo, y por lo tanto la concubina tenía que marcharse, por duro e incluso injusto que eso pudiera haber sido (o parecido) en ese entonces.

El celibato clerical no entró en escena de manera majestuosa sino hasta el tiempo de Gregorio el Grande, quien fue obispo de Roma desde el 590 al 604 (y casualmente fue el papa que envió a Agustín de Canterbury a establecer la Iglesia de Inglaterra en el 597). Gregorio era un monje, y creía que todos los sacerdotes debían seguir su ejemplo. Él intentó implementar esta norma en la iglesia, pero a pesar de tener cierto éxito, no pudo convertirla en una regla inquebrantable. Más tarde, en el Concilio de Trullo, celebrado en Constantinopla en 691-692, se

decretó que los obispos debían ser monjes célibes, pero que se podía ordenar como sacerdotes a hombres casados. No obstante, si un hombre soltero se hacía sacerdote, o si un hombre casado perdía a su esposa después de estar ordenado, no podía volver a casarse, ¡lo cual era compensado con hacerse elegible para el episcopado! Esta norma se aplica hasta el día de hoy, de manera que los sacerdotes ortodoxos casados no tienen esperanza de ser promovidos a la dignidad episcopal y los obispos llegan a sus diócesis desde otro mundo: el monasterio, lo cual no siempre los capacita muy bien para los problemas que tienen que enfrentar. Por otra parte, eso sí implica que un obispo que no sea satisfactorio puede ser removido y devuelto al claustro, una práctica que es menos inusual de lo que uno podría imaginar.

La iglesia occidental nunca ratificó el Concilio de Trullo, y por lo tanto sus cánones nunca se convirtieron en norma en el área bajo autoridad papal. No fue sino con gran dificultad que los papas finalmente lograron imponer el celibato como norma para todos los sacerdotes y obispos ordenados en el primer concilio de Letrán en 1123, e incluso entonces tardó años en implementarse. En Irlanda fracasó por completo, y hasta el tiempo de la misma Reforma, el clero irlandés, incluidos los abades de los monasterios, usualmente estaban casados y tenían hijos. Considerando la vehemencia con la que los mismos irlandeses se opusieron más tarde a la Reforma que habría aprobado esa práctica y la habría regularizado, ¡esta situación solo puede considerarse como una asombrosa ironía histórica! En otros lugares, el celibato clerical reforzó el estatus especial del sacerdote como la persona autorizada para dispensar la gracia de Dios, y (al menos en teoría) lo liberaba de las amarras familiares que tan fácilmente podían comprometer el ministerio en una comunidad centrada en la aldea. Por otra parte, era difícil ser el único soltero de la parroquia, y el concubinato era común y a menudo aceptado por los laicos. Desde el punto de vista de la iglesia, eso significaba que un sacerdote no podía traspasar a sus hijos los bienes de la iglesia en forma de dote (para las mujeres) o herencia (para los hombres), y por lo tanto, la tierra y el dinero que habían sido donados a la iglesia a través de los siglos permanecían intactos. Por otra parte, la gente gradualmente llegó a ver que el concubinato era inmoral e indigno de hombres que supuestamente estaban dedicando sus vidas al servicio de Dios, y es evidente que la razón principal que dieron los reformadores para permitir el matrimonio clerical fue que era una forma de promover la "piedad", con lo cual se referían al comportamiento moral público.

En tiempos de la Reforma, la regla del celibato fue una de las primeras a tratar, al menos en Europa continental. Martín Lutero se casó con una ex monja y muchos de sus seguidores lo secundaron. No obstante, hubo considerable oposición a este hecho de parte de personas que pensaban que ambos, Lutero, un monje, y la monja con la que se había casado, habían roto el voto de celibato que habían hecho, y romper un voto se consideraba entonces como una grave ofensa. Lutero se vio forzado a justificarse diciendo que los votos que él y su esposa habían tomado eran ilegítimos, porque no tenían respaldo en la Palabra de Dios. Con todo, la disolución de los monasterios pronto puso fin al problema, y desde ahí en adelante los ministros protestantes han estado en libertad de casarse.

En Inglaterra, el camino al matrimonio clerical fue de algún modo más largo y más complejo. Enrique VIII no quería saber de él, a pesar de su propio más bien impresionante historial, y Thomas Cranmer, quien se había casado en secreto, fue forzado a despedir a su esposa. No fue sino hasta 1549 que se hizo legal que los clérigos tomaran una esposa. Un buen número de ellos lo hizo, como sabemos por lo que ocurrió después. Cuando María I ascendió al trono en 1553 y devolvió el país a Roma, una de sus principales preocupaciones fue deshacerse de los clérigos "herejes", lo que en la práctica significaba aquellos que se habían casado después de 1549. Al parecer un tercio de los que estaban en ministerio activo se habían casado en ese periodo, lo cual es una pasmosa evidencia de lo rápido que se había extendido el matrimonio clerical. Por otra parte, a la reina Isabel I no le gustaba el clero casado, ni los obispos casados por cierto, ¡y no fue sino hasta 1691 que un hombre casado se convirtió en arzobispo de Canterbury! Tampoco podían casarse los catedráticos de Oxford y Cambridge y retener su cátedra, una norma que no se levantó sino hasta 1882, algunos años después de que las cátedras universitarias se habían secularizado.

Actualmente, el matrimonio clerical ya no es un tema, al menos no en el sentido tradicional, pero han surgido otros problemas que demuestran lo complejo que puede ser este asunto. El divorcio entre el clero hoy es común, y las uniones civiles homosexuales están permitidas con solo mínimas restricciones. Una disciplina que hace una generación todavía estaba vigente, ahora parece estar en ruinas, y restaurarla será costoso y difícil. Las mujeres ordenadas a menudo van acompañadas de un marido, pero él no tiene un rol tradicionalmente definido en la congregación, y probablemente hace su propia vida fuera de ella. Lo mismo es cada vez más cierto de las esposas de los clérigos, muchas de las cuales tienen sus propias carreras y prestan escasa atención a la iglesia. Están en su derecho, desde luego, pero cuesta entender por qué una parroquia preferiría a un clérigo casado en lugar de a uno soltero si la esposa del casado nunca va a estar ahí. La estabilidad del orden de cosas posterior a la Reforma ahora ha dado lugar a una situación mucho más voluble, cuya configuración definitiva es incierta. Un retorno al celibato clerical obligatorio parece muy improbable, pero algunas de las alternativas que ahora experimentamos son aun peores, y es extremadamente improbable que se haya dicho la última palabra en esta compleja y siempre interesante materia.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Deberían los cristianos solteros buscar activamente un cónyuge?
2. ¿Es correcto esperar del clero estándares de comportamiento superiores a los del cristiano común?
3. ¿Debiera esperarse que el clérigo divorciado renuncie a sus órdenes?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 19:1-12; 1 Corintios 7; Efesios 5:22-33; 1 Timoteo 3:1-13.

*Lectura adicional:*
P. R. L. Brown. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.
C. Olson. *Celibacy and Religious Traditions*. Oxford: OUP, 2008.
H. Parish. *Clerical Marriage and the English Reformation: Precedent, Policy and Practice*. Aldershot: Ashgate, 2000.
C. K. Robertson. *Religion and Sexuality: Passionate Debates*. Nueva York: Peter Lang, 2006.

# 33. Cómo deben evitarse las personas excomulgadas

*La persona que por pública denuncia de la Iglesia es separada de la unidad de la Iglesia y debidamente excomulgada, debe ser reputada como pagana y publicana por todos los fieles, mientras por medio de penitencia no sea reconciliada públicamente y recibida en la Iglesia por un juez competente.*

De todos los artículos de la religión, sin duda éste debe ser el más extraño para la mente moderna. ¿Quién ha sido excomulgado hoy en día, o conoce a alguien que lo haya sido? ¿Cómo es posible evitar a tal persona? Y, de cualquier modo, ¿es la forma correcta de proceder como cristianos?

Preguntas como éstas vienen a la mente porque tenemos escasa o ninguna experiencia de excomunión y no entendemos realmente lo que implica. En el siglo XVI era muy distinto. La excomunión había surgido como un arma en el arsenal de la iglesia que se usaba amplia y efectivamente para incrementar el poder papal. El papa Inocencio III (1198-1216) excomulgó al Rey Juan (1199-1216) e incluso puso a Inglaterra bajo interdicto, lo cual básicamente implicaba decirle al clero que se fuera a huelga. Eso finalmente llevó a Juan a declinar y entre otras cosas fue decisivo para desembocar en la Carta Magna, que confirmó las libertades de la iglesia (uno de solo tres de sus sesenta y tres cláusulas que hasta hoy permanecen vigentes). Más tarde, el abuso de esta arma agotó su efectividad y para el tiempo de la Reforma los reyes y otras personas de alto rango podían ignorarla en la mayoría de los casos.

Otra era la suerte, sin embargo, que corrían las personas que estaban más abajo en la escala. En Inglaterra había tribunales eclesiásticos que hasta 1858 administraban lo que ahora llamaríamos ley familiar: disputas matrimoniales, herencias, e incluso calumnias, lo cual se consideraba una ofensa espiritual, porque se veía como un ataque al alma de la persona más que a su cuerpo. Los tribunales eclesiásticos también regulaban el pago (o el no pago) del diezmo, y aquellos que se atrasaban a menudo eran arrastrados ante ellas y se les ordenaba que pagaran.

Además, los tribunales eclesiásticos tenían jurisdicción sobre cosas como la brujería y la herejía, aunque éstas eran un tanto más inusuales que las ofensas más rutinarias. Si una persona que era llamada a comparecer ante un tribunal eclesiástico no se presentaba, o de algún otro modo estaba en desacato, era típicamente excomulgada hasta el momento en que enmendaba su falta. Por increíble que parezca, este proceder permaneció como ley hasta 1813, cuando finalmente se reemplazó la excomunión por una notificación de contumacia que carecía de la sanción espiritual que la excomunión había impuesto.

Solo cuando hemos entendido lo anterior podemos hallarle sentido a este artículo tal cual se presenta. Se suponía que la comunidad evitaba a la persona excomulgada con el fin de incentivarla a arrepentirse y enmendar su conducta. Si la persona encontraba que no podía vivir o hacer negocios, la necesidad pronto la obligaría a ceder, y se consideraba un acto de caridad, no solo hacia ella sino hacia toda la comunidad, hacer todo lo posible para alentarla en esa dirección. A fin de reconciliarse con la comunidad, la persona excomulgada tenía que mostrar evidencias del cambio de su corazón, que es a lo que se alude aquí con la expresión "penitencia". La penitencia en este contexto no debe entenderse como un mérito espiritual que pudiera ayudar a la persona excomulgada a acercarse a Dios, sino meramente como un indicio de su sincero pesar por haber perturbado el orden social. El contexto es la reintegración del ofensor a la sociedad civil y por tal motivo el efecto de la penitencia es puramente secular. No obstante, eso no la hace menos importante, pues los cristianos están llamados a vivir su vida presente en el servicio del Dios Todopoderoso, pero tampoco es, en modo alguno, un derecho a la eterna misericordia y el perdón de Dios, que es un acto de su gracia gratuita y no una recompensa por la penitencia realizada.

En sus comienzos, la excomunión tiene un sólido respaldo bíblico. Jesús mismo estableció un modelo de disciplina, según el cual el ofensor obstinado debía ser excluido de la comunión de la iglesia después de que se hubiera hecho un enorme esfuerzo por llevarlo a enmendar su camino pero se fallara en el intento (Mateo 18:17). Esta práctica fue refrendada por el apóstol Pablo en 1 Corintios 5:5, ¡donde se hace referencia a la excomunión como el hecho de entregar a un hombre a Satanás para la destrucción de su carne! También se aplicaba a los falsos maestros, quienes no debían ser admitidos en la iglesia bajo ninguna circunstancia (2 Juan 10). Por lo tanto, existen razones suficientes para que la iglesia practique este tipo de disciplina, y el hecho de que posteriormente se malinterpretara y se prestara para abusos es una de las grandes tragedias de la historia cristiana.

Cabe recordar, no obstante, que este patrón de abuso era común en toda Europa y a menudo fue practicado con gran entusiasmo tanto por protestantes como por católicos. Los anabaptistas, quienes rechazaban el control estatal de la iglesia y habrían considerado artículos como este como un ataque a su libertad religiosa (como de hecho ocurrió), con todo, fueron muy entusiastas en excluir a personas, y conservaron esa práctica en sus comunidades hasta mucho después de que en otros lugares había desaparecido. Aun en la actualidad, la exclusión se sigue

practicando entre algunos de los menonitas más estrictos, y algo muy similar también puede darse entre algunas comunidades protestantes más pequeñas, como la Hermandad Exclusiva, por ejemplo. Pero estas son excepciones que solo pueden existir porque los grupos implicados están efectivamente aislados de la sociedad en general y son inmunes a la presión que esa sociedad pueda ejercer. Una iglesia convencional como la anglicana está en una posición distinta, y probablemente descubriría que cualquier intento de ejercer disciplina eclesiástica mediante excomunión sería contraproducente, por decir lo menos.

Nos guste o no, tenemos que admitir que la excomunión prácticamente ha desaparecido entre los anglicanos, quienes probablemente no sabrían por dónde comenzar si quisieran reinstaurarla. ¿Tiene alguna aplicación actual este artículo? Las cortes eclesiásticas siguen existiendo y en teoría todavía es posible acusar a una persona de herejía y cosas similares, pero es probable que cualquiera que lo haga quede expuesto a enormes críticas públicas y casi con toda seguridad producirá más daño que beneficio. Por otra parte, hay cosas que se pueden hacer para reafirmar el principio sin crear tal publicidad en contra. Una de ellas, que en realidad es muy común, consiste en cerrar la iglesia al ministerio de un obispo con el que no se esté conforme. Los encargados de las iglesias en Inglaterra no están obligados a admitir a su obispo diocesano, y si hay buenas razones para excluirlo, entonces así debiera hacerse a modo de protesta, si no es por otro motivo. Los obispos que toleran la práctica homosexual, por ejemplo, o que abiertamente niegan las creencias ortodoxas ciertamente debieran ser excluidos, y se debiera poner de manifiesto que semejante comportamiento no es aceptable en un hombre piadoso.

Otro medio de protesta es la retención de la cuota parroquial o contribución que la diócesis espera recibir. No existe un estatuto que obligue a efectuar este pago, y una parroquia tiene todo el derecho a no hacerlo, incluso si no tiene un buen motivo. Eso no debe incentivarse, desde luego, pero si la situación lo amerita, no hay nada como un ajuste a las finanzas para hacer que las autoridades comiencen a prestar atención. Desde luego, nada de esto debe hacerse con ánimo rencoroso o a petición de personas que pudieran estar cobrando venganzas personales. Las medidas extremas debieran reservarse para casos extremos, o su efectividad se verá disminuida, tal como ocurrió con la excomunión en la Edad Media.

Hoy en día, en la esfera pública la excomunión usualmente adquiere forma de boicot, o sanciones impuestas a un país que ha desafiado las normas internacionales de comportamiento. En los días del apartheid en Sudáfrica, muchas personas pensaban que era correcto evitar cualquier trato con ese país, y el Banco Barclays, uno de los principales inversores en dicho país, en efecto se vio forzado a retirarse a consecuencia de la protesta popular en el Reino Unido y otros lugares. Sin embargo, esta medida fue desafortunada, en especial porque Barclays estaba haciendo más que la mayoría de las compañías por capacitar a personas de color en Sudáfrica para trabajar en la banca y en la industria, y cuando abandonó el país este proceso se retrasó por muchos años. En ese entonces, además, muchas de las personas mejor posicionadas para saber cuáles serían las repercusiones objetaron las sanciones, porque dañaban a quienes pretendían

beneficiar, y lo único que hacían era endurecer la resolución de los líderes locales de persistir en su desacato a la opinión mundial y volverse tan autosuficientes como les fuera posible. En la superficie, unirse al boicot parecía ser lo que se esperaría de un cristiano, pero en el fondo las cosas eran mucho más complejas y muchos creyentes sinceros aducían exactamente lo contrario. Las formas de excomunión con motivaciones políticas rara vez producen los efectos esperados, y en el mejor de los casos son una dudosa forma de disciplina. Por supuesto, no todas las protestas son políticas y puede haber buenas razones para no comprar los productos de una compañía involucrada en la destrucción de los bosques tropicales, o que paga sueldos miserables a sus trabajadores en un país del tercer mundo donde no hay leyes laborales efectivas. Pero, una vez más, las cosas casi nunca son tan simples como aparentan ser, y la iglesia debe ser muy cautelosa antes de adherir a alguna forma de sanción oficial. Consideraciones de este tipo también aplican a organizaciones que quizá parezcan contradecir los valores cristianos de algún tipo. El Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra ha tratado de decirles a los miembros de la iglesia que no se unan ni voten por el British National Party, con el argumento de que este partido era racista, pero lo interesante es que muchas personas objetaron esta acción por considerarla una interferencia ilegítima en el proceso político. Por difícil que sea imaginar a un cristiano votando por el BNP, más difícil aun es imaginar a la iglesia excomulgándolo.

En los casos que implican asuntos teológicos menores, los cristianos tienen que hacer uso de su discreción de un modo distinto. Nada nos obliga a comprar libros que niegan a Cristo o preferir las librerías que los venden. Tenemos todo el derecho a protestar contra los programas de televisión que tergiversan la fe cristiana o permiten un comportamiento inaceptable. Recientemente, la British Broadcasting Corporation (BBC) se ha visto forzada a controlar a algunos de sus presentadores debido al lenguaje soez que utilizan y el comportamiento vulgar que a veces se permiten, hecho que ha tenido una amplia aprobación. Puede que sea algo bueno, pero no debiera confundirse con la antigua práctica de la excomunión, la cual pretendía ser un proceso sanador de reconciliación para la iglesia visible y no una forma de castigo de aquellos que habían transgredido ciertas normas sociales. Incluso en la antigüedad, los teólogos no veían una relación entre la excomunión y la casa de brujas, cosa que se abordaba de un modo totalmente distinto, y no debiéramos cometer ese error ahora.

Un problema persistente, que nunca ha sido resuelto de manera satisfactoria, atañe a la disciplina moral y espiritual de determinados miembros de la iglesia. Antiguamente se esperaba que los tribunales eclesiásticos trataran estos casos, y así lo hicieron con cierto vigor hasta 1640, cuando el conflicto entre el rey y el parlamento sobre este asunto (entre otros) desató una crisis. Cuando Inglaterra se encaminaba a una guerra civil, los tribunales eclesiásticos perdieron sus facultades disciplinarias, que fueron renovadas solo a medias tras la restauración en 1660. Hoy en día, aún está operante un sistema para disciplinar a los miembros del clero, aunque rara vez se usa, pero no existe un método efectivo para mantener al laicado en regla. Si se sabe que un hombre o una mujer está cometiendo adulterio, por ejemplo, tal persona puede ser denunciada y el resto de la congregación la excluye, pero no puede ser formalmente excomulgada, porque no

existe un mecanismo para hacerlo. En tales casos, uno esperaría que primara el sentido común y que la persona o la pareja ofensoras se retiraran de la iglesia por iniciativa propia, pero si eso no ocurre, es muy poco lo que puede hacerse al respecto. La verdad de las cosas es que si un ministro les negara la comunión a esas personas, ¡la disciplina eclesiástica se le aplicaría a él, y no a los ofensores! Esta es una situación absurda, desde luego, pero es consecuencia de una historia de exceso en la dirección contraria, lo cual ha resultado en la completa pérdida de control clerical efectivo sobre el laicado.

Tal vez algún día será posible crear un modo de disciplinar al pueblo laico a fin de proteger la integridad del testimonio colectivo de la iglesia, pero hasta aquí no se ha encontrado una solución satisfactoria a este problema. Una dificultad (que probablemente sea insalvable) es que en el mundo moderno sería muy fácil que alguien que ha sido sometido a medidas disciplinarias en una congregación se retire y vaya a otra, sin preguntas de por medio. Ya es un hecho que la gente tiende a buscar la iglesia que mejor se le acomode, y tal vez esta tendencia sencillamente aumentaría si se pretendiera aplicar acciones disciplinarias contra los miembros individuales de la iglesia.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Es la excomunión una forma de disciplina realista en el mundo moderno?
2. ¿Por qué razones debiera una iglesia excluir a una persona de su membrecía?
3. ¿Qué tanto debiera hacer una iglesia para lograr la reconciliación cuando ha ocurrido una división?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 5; 2 Corintios 6:14-18; Gálatas 6:1-5; 1 Timoteo 1:3-17.

*Lectura adicional:*
F. D. Logan. *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England: A Study in Legal Procedure From the Thirteenth to the Sixteenth Century*. Toronto: Pontificial Institute of Medieval Studies, 1968.
W. L. Richardson. *Walking Together: A Congregational Reflection on Biblical Church Discipline*. Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2007.
E. Vodola. *Excommunication in the Middle Ages*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986.

# 34. De las tradiciones de la iglesia

*No es necesario que las tradiciones y ceremonias sean en todo lugar las mismas o totalmente parecidas, porque en todos los tiempos eran diversas, y pueden mudarse según la diversidad de países, tiempos y costumbres, con tal que en ellas no se establezca nada contrario a la Palabra de Dios.*

*Cualquiera que por su privado juicio voluntaria e intencionalmente quebrante en forma manifiesta aquellas tradiciones y ceremonias de la Iglesia que no son contrarias a la Palabra de Dios y que están ordenadas y aprobadas por la autoridad pública, debe, para que teman otros hacer lo mismo, ser públicamente reprendido como perturbador del orden público de la Iglesia, como despreciador de la autoridad del magistrado, y como alguien que vulnera las conciencias de los hermanos débiles.*

*Toda Iglesia particular o nacional tiene autoridad para instituir, mudar o abrogar las ceremonias o ritos eclesiásticos instituidos únicamente por la autoridad humana, con tal que todo se haga para edificación.*

La cuestión de la tradición es algo que ha estado presente en la iglesia desde los días del Nuevo Testamento. Jesús atacó a los escribas y fariseos de su tiempo porque ellos habían desarrollado prácticas e interpretaciones tradicionales del texto bíblico que en efecto desmejoraban su verdadero significado (Mateo 15:3-6). Más tarde hubo disputas acerca de la validez de ciertas prácticas en distintas iglesias locales, en especial la cuestión de cuándo debiera celebrarse la Pascua. Algunos pensaban que debía estar ligada a la Pascua judía, mientras que otros creían que por lógica debía caer el día domingo, porque ese es el día en que Cristo resucitó de los muertos. Las controversias sobre la Pascua arreciaron durante siglos, y aun hoy no se han resuelto satisfactoriamente para todos. Las iglesias de Oriente siguen celebrándola según un calendario distinto, y ha habido una considerable resistencia al cambio, ¡precisamente porque hoy ya es una antigua y sagrada tradición!

En los primeros siglos no hubo ningún intento de imponer una sola norma para cada iglesia local, a consecuencia de lo cual surgieron diferentes prácticas en diferentes lugares. Es posible que algunas de ellas se remontaran hasta los propios apóstoles, pero si no están registradas en el Nuevo Testamento no podemos estar seguros de ello. Las Escrituras otorgan una norma fija y un testimonio cierto que la transmisión oral no puede igualar, y, en consecuencia, es inseguro fiarse del respaldo de esta última, a menos que también cuente con un sustento bíblico.

En las iglesias orientales, la tradición se fijó bastante temprano, y ha adquirido enorme importancia, tanto es así que en efecto muchas de las separaciones que han ocurrido entre ellas han sido el resultado de cambios en las prácticas tradicionales, muchas de las cuales son bastante insignificantes. Las iglesias de Occidente siempre han sido más flexibles, pero Roma (en particular) ha usado el concepto de "tradición" para imponer creencias y prácticas no bíblicas en la iglesia que los protestantes, y a veces también los ortodoxos de Oriente, han objetado. La postura anglicana, al igual que la de otras iglesias protestantes, es que solo lo que se ordena en la Escritura es inmutable. Todo lo demás es de relevancia secundaria, y puede cambiarse si las circunstancias lo ameritan. Al momento de la Reforma, era necesario eliminar una gran cantidad de cosas que se habían acumulado con el tiempo pero que obstaculizaban el Evangelio. Se abolieron santuarios, peregrinajes y un cúmulo de dudosas prácticas devocionales, sin importar lo antiguas y populares que pudieran haber sido.

Por otra parte, el siglo XVI también fue testigo de una tendencia hacia una mayor uniformidad, y la Iglesia Católica hizo todo lo que pudo por erradicar las singularidades locales y nacionales a favor de un rito común que envolviera a toda la iglesia. La misa tridentina, que fue introducida en 1570 y se mantuvo como la liturgia oficial de la iglesia durante cuatrocientos años, pretendía ser universal, de manera que un católico pudiese entrar a una iglesia en cualquier lugar del mundo y participar de la adoración. El uso continuo del latín también se justificó por el mismo motivo, ya que permitía que las personas se integraran en una medida que habría sido imposible si en lugar de ello se hubieran usado las lenguas locales. Todo esto ha cambiado drásticamente en la generación pasada y ya no se puede acusar a Roma de imponer la uniformidad de la manera que lo hizo en el pasado, pero aún está por verse si las cosas permanecerán así o si con el tiempo se impondrá un nuevo tipo de uniformidad desde arriba, como ocurrió después del concilio de Trento.

En el mundo anglicano las cosas han seguido el mismo patrón, aunque con algunas marcadas diferencias. Los reformadores objetaron el concepto católico de uniformidad, insistiendo en el derecho de cada iglesia nacional a hacer sus propios arreglos litúrgicos y administrativos, lo cual incluía la abolición del episcopado. Puede que hoy a algunos les cueste creerlo, pero en los siglos XVI y XVII, la Iglesia de Inglaterra no insistía en que las demás iglesias debieran tener una estructura episcopal, y gustosa recibía en su ministerio a protestantes continentales que no estuviesen ordenados episcopalmente. Fue mucho más tarde que, por

motivos políticos y prejuicios más que cualquier otra cosa, que esta política cambió por la que ahora se nos ha vuelto familiar.

Dentro de Inglaterra, no obstante, las actitudes hacia las tradiciones locales fueron muy distintas. Cuando el Arzobispo Cranmer publicó su primer Libro de Oración en 1549, en su prólogo hizo la siguiente observación:

…si bien hasta este momento ha habido una gran diversidad en las palabras y los cantos en las iglesias dentro de este reino; algunos siguen la usanza de Salisbury [Sarum], otros la usanza de Hereford, y algunos la usanza de Bangor, otros la de York, otros la de Lincoln; ahora bien, desde hoy en adelante todo el reino no tendrá más que un solo uso.

¡No se hable más de la legitimidad de la diversidad local! El Libro de Oración no era tradicional en sí mismo, aunque contenía elementos tradicionales. Era algo radicalmente nuevo, especialmente en su estipulación acerca de la participación congregacional por medio del idioma inglés. Su intención no era defender prácticas santificadas por el tiempo, sino imponer una uniformidad que se hacía absolutamente necesaria debido al peligro de que se pudiera usar las prácticas locales para oponer resistencia a los cambios doctrinales que la Reforma había introducido. La Iglesia de Inglaterra pasó por cuatro Libros de Oración antes de establecerse definitivamente en la versión de 1662 (las otras se emitieron en 1549, 1552, 1559 y 1604). Incluso ésta no fue finalmente canonizada sino hasta 1689, cuando se rechazó la propuesta de una liturgia de integración, diseñada para incluir a la mayoría de los disidentes. Para entonces, desde luego el Libro de Oración se había vuelto tradicional y había desarrollado una resistencia al cambio que no fue doblegada sino hasta el siglo XX.

Habiendo consentido la mutabilidad de la tradición por medios legales, Cranmer pasó a observar que las personas que le hacen sus propias acomodaciones estaban traspasando los límites y dañando a la iglesia, pues introducían controversia y división. En sus días eso fue un problema bastante menor, pero a fines del siglo XVI y comienzos del XVII alcanzó proporciones enormes, llevando finalmente a la guerra civil y una conmoción de la iglesia nacional que continúa hasta el día de hoy. La diferencia entre los puritanos, como se llamó a los reformadores más radicales, y el sistema al que se oponían, radica en la forma en que se entiende la frase “no repugnante a la Palabra de Dios” que aparece en este artículo. Para muchos puritanos esto significaba que cualquier cosa que no pudiera probarse apelando a la Escritura debía rechazarse, especialmente si a la gente le recordaba el catolicismo romano. Cosas como arrodillarse para recibir la Santa Comunión se convirtieron en las principales cuestiones de disputa entre aquellos que pensaban que eso era un error por principio, y aquellos que pensaban que no tenía importancia, pero como era algo tradicional, debía conservarse. No era una diferencia de doctrina sino de actitud hacia la correcta aplicación de un principio comúnmente aceptado. A las personas con formación teológica este tipo de cosas suelen parecerles confusas y tediosas, pero los adoradores comunes perciben escasas diferencias y por lo general estos asuntos les preocupan

más que los debates teológicos aparentemente abstractos. En el siglo XVII esta diferencia de perspectiva, combinada con la justificada sospecha de que las autoridades que intentaban imponer la uniformidad no eran idóneas en cuestiones doctrinales, condujo a un punto muerto en el que ambos bandos hablaban al unísono y finalmente se fueron a los golpes porque ninguno estaba dispuesto a darle al otro el beneficio de la duda.

Hoy vivimos en un mundo en el que la tradición está en descrédito y la novedad está de moda. Las formas de adoración e incluso los preciados himnos han sido desechados o modificados hasta quedar irreconocibles, a veces por motivos triviales tales como la notoria necesidad de reemplazar los arcaísmos, aun cuando las palabras introducidas no riman igual que las palabras eliminadas, lo que obliga a alterar los himnos mucho más de lo que de otro modo sería necesario. Esto molesta a las personas que conocen las versiones tradicionales. A estas personas tampoco les gusta la versión (o las versiones) moderna(s) del Padrenuestro, que ya no se puede orar en conjunto como solía hacerse porque no todas las personas usan la misma versión. En este caso, sin embargo, el poder de la tradición ha demostrado ser lo bastante fuerte como para conservar las palabras antiguas como una alternativa en los servicios de adoración modernos, aun cuando se trata de una anomalía lingüística que los modernos defensores de la uniformidad deploran.

No existe una respuesta sencilla a esta cuestión. Cuando se imponen las formas modernas de adoración generalmente hay una reacción tradicionalista que debiera ser —pero que a menudo no es— debidamente adaptada. Este problema es mucho peor en las iglesias anglicanas de otros países que en la Iglesia de Inglaterra, donde las formas tradicionales están protegidas por ley. Otras iglesias anglicanas de hecho han expulsado a miembros que han rehusado adaptarse al cambio, algo que a muchos en Inglaterra les parece exagerado pero que —debemos admitirlo— también habría sido la política de los reformadores.

La diferencia, por supuesto, radica en que la motivación de los reformadores eran consideraciones doctrinales, y en la actualidad no es ese el caso. Los propósitos de los liturgistas modernos van desde un fundamentalismo patrístico, que opta por cualquier cosa que pueda demostrar una apropiada antigüedad, hasta una diplomacia que a veces llega al punto en que no pueden usarse los pronombres masculinos para referirse a Dios, aun cuando ese es claramente el uso bíblico. La mayor parte de lo que ellos han propuesto es banal, fútil, doctrinalmente ambiguo y definitivamente descartable, pero que no detiene el avance del “progreso”, lo que ha traído como resultado que la iglesia ahora ha perdido no solo su uniformidad, sino su sentido de cohesión como cuerpo de creyentes que comparten una fe común.

Hoy en día no se impugna el derecho de una iglesia tradicional a alterar sus ceremonias, que los revisores de 1563 añadieron al artículo original de Cranmer, pero se aplica de formas que horrorizarían a los reformadores y que nada han hecho por potenciar la misión del Evangelio o de la iglesia. En algunos lugares de la Comunión Anglicana este asunto se ha vuelto un problema

serio, donde algunos han invocado el ejercicio de este derecho a cambiar las cosas para permitir prácticas que otros consideran contrarias a la fe cristiana. En algunos lugares esto puede implicar un desatinado intento de incluir rituales costumbristas y símbolos en el culto cristiano como una forma de asimilación, sin considerar qué repercusiones podría ocasionar esta práctica (usualmente bienintencionada). En otros lugares, sin embargo, este derecho se ha utilizado para invalidar "tradiciones" tales como el ministerio exclusivo de varones, con el resultado de que algunas ordenaciones anglicanas ya no se aceptan como válidas en toda la Comunión. En casos como éste, el derecho de la iglesia local a alterar sus ceremonias ha sido llevado a un extremo que pone en riesgo la unidad de la iglesia como un todo, y se ha vuelto un asunto de urgencia que los anglicanos decidan cuáles son los límites de la legítima diversidad. Sin duda se conservará el principio, pero en el futuro tendrá que ser definido con mayor atención si la Comunión Anglicana ha de sobrevivir como una entidad coherente.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Cuáles son los componentes esenciales de la adoración cristiana?
2. ¿Qué tanta variedad debiera existir en los servicios de cualquier congregación en particular?
3. ¿Hasta qué punto debiéramos usar formas de adoración reconocidas o aprobadas por la iglesia como un todo?

*Pasajes bíblicos clave:*
Juan 4:9-24; Romanos 14; 1 Corintios 10:23-33; Colosenses 2:16-23.

*Lectura adicional:*
N. Atkinson. *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason: Reformed Theologian of the Church of England?* Carlisle: Paternoster, 1997.
D. A. Carson, ed. *Worship by the Book*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
F. W. Dillistone, ed. *Scripture and Tradition*. Londres: Lutterworth, 1955.
D. Peterson. *Engaging With God: A Biblical Theology of Worship*. Leicester: Apollos (IVP), 1992.
H. C. Skillrud, J. F. Stafford y D. F. Martensen. *Scripture and Tradition*. Minneapolis: Augsburg, 1995.

# 35. De las homilías

*El segundo tomo de las homilías, cuyos títulos hemos reunidos al pie de este Artículo, contiene una doctrina piadosa, saludable y necesaria para estos tiempos, e igualmente el primer tomo de las homilías publicadas en tiempo del Rey Eduardo Sexto, y por lo tanto juzgamos que deben ser leídas por los Ministros diligentemente y con claridad en las Iglesias, para que el pueblo las entienda.*

*Nombres de las homilías:*

1. *Del recto uso de la Iglesia*
2. *Contra el peligro de la idolatría*
3. *De la reparación y aseo de las Iglesias*
4. *De las buenas obras; y del ayuno en primer lugar*
5. *Contra la glotonería y embriaguez*
6. *Contra el lujo excesivo de vestido*
7. *De la oración*
8. *Del lugar y tiempo de la Oración*
9. *Que las Oraciones públicas y los Sacramentos deben ministrarse en lengua conocida*
10. *De la respetuosa estima de la Palabra de Dios*
11. *Del hacer limosnas*
12. *De la Navidad de Cristo*
13. *De la Pasión de Cristo*
14. *De la Resurrección de Cristo*
15. *De la digna recepción del Sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo*
16. *De los dones del Espíritu Santo*
17. *Para los días de rogativa*
18. *Del estado de matrimonio*
19. *Del arrepentimiento*
20. *Contra la ociosidad*
21. *Contra la rebelión*

Este artículo es la versión actualizada de uno mucho más breve que el Arzobispo Cranmer incluyó en 1553. La producción de un segundo libro de *Homilías* hizo necesario complementar la primera, que ya había aparecido el año 1547 y con toda propiedad puede considerarse el primer paso en la Reforma Eduardiana que le sucedió. Para nosotros no es ninguna novedad que un programa doctrinal sea expuesto en una serie de sermones o ponencias sobre la materia, pero en ese entonces era un hecho sin precedentes, incluso entre los reformadores del continente europeo. Al poner la enseñanza de la iglesia en un formato que podía comunicarse fácilmente al adorador común, Thomas Cranmer resolvió el problema más importante que él enfrentaba como Arzobispo de Canterbury: difundir su mensaje. Aquellos que leían libros y tomaban las decisiones eran una pequeña elite centrada en Londres y las universidades, pero el resto de Inglaterra era tierra desconocida para ellos. La mayoría de los clérigos rurales no tenía idea de lo que ocurría y muchos eran reacios al cambio, cualquier cambio. Ellos no habían recibido preparación para predicar, no tenían la educación ni los recursos que habrían necesitado para preparar un sermón, y en muchos casos carecían de la motivación que tal preparación habría exigido. Así que la solución consistía en hacer el trabajo por ellos, proporcionarles sermones ya hechos que pudieran leerse desde el púlpito. Esto tenía la ventaja adicional de garantizar la uniformidad, porque todos oirían el mismo mensaje. Algunas de las homilías (que es como se llamaba a los sermones) eran demasiado largos para que se leyeran de una vez, así que se dividieron en secciones que podían exponerse en el transcurso de varias semanas.

El primer libro de homilías fue escrito por varias personas distintas, pero la mayoría de ellas permanecen en el anonimato. El propio Cranmer escribió cuatro de ellas, Thomas Becon escribió una, y la segunda y la sexta fueron escritas por católicos tradicionalistas. Los títulos de dichas homilías no se mencionan en el artículo pero eran los siguientes:

1. *Una fructífera exhortación a la lectura de las Santas Escrituras (Thomas Cranmer)*
2. *De la miseria de toda la humanidad ( John Harpsfield)*
3. *De la salvación de toda la humanidad solo por Cristo (Thomas Cranmer)*
4. *De la fe verdadera, viva y cristiana (Thomas Cranmer)*
5. *De las buenas obras unidas a la fe (Thomas Cranmer)*
6. *Del amor y la caridad cristianos (Edmund Bonner)*
7. *Contra el juramento y el perjurio*
8. *Cuán peligroso es caer de Dios*
9. *Contra el temor a la muerte*
10. *Acerca del buen orden y la obediencia*
11. *Contra la prostitución y la impureza (Thomas Becon)*
12. *Contra las polémicas y altercados*

Las primeras cinco están condensadas en los Artículos y pueden usarse como comentarios a los mismos, siempre y cuando se recuerde que fueron compuestas antes que los artículos. Esto

puede explicar por qué los Artículos se refieren a la tercera homilía como la homilía sobre la justificación, que no es su verdadero título. Las demás tienen mayor relación con las consecuencias prácticas de la vida cristiana, lo cual desde luego no las hace menos importantes, aun cuando tienen menos puntos de contacto con las definiciones que aparecen en los Artículos

El sector católico apreció el valor de las homilías como una forma de difundir el mensaje, y en 1555 produjo su propia colección, en la que reutilizó el segundo y el sexto del primer libro, con el apoyo del Obispo Edmund Bonner de Londres. Aún existen copias de dicha colección, pero no es ampliamente conocida o leída, porque fue parte de la reacción mariana contra la Reforma y por lo tanto murió con ella en 1558.

El segundo libro de homilías apareció al mismo tiempo que la versión revisada de los artículos en 1563, lo que probablemente sea el motivo por el que sus contenidos (desconocidos en ese entonces) se indican aquí en detalle. Una vez más, varias de ellas pueden considerarse como comentarios a artículos específicos, y al menos una (la número 16 sobre los dones del Espíritu Santo) es una extensión del más bien exiguo Artículo 5. La homilía número veintiuno se añadió en 1571 en respuesta a la excomunión de la reina por parte del papa el año anterior. En la bula de excomunión, el papa había incitado a los súbditos de la reina a rebelarse e incluso a asesinarla, una escandalosa orden que horrorizó incluso a los reyes más católicos de Europa, como Felipe II de España.

Las homilías apenas se leen hoy, y muchos anglicanos ignoran su existencia, lo que es una lástima. Obviamente son productos de su época y muchas de ellas suenan tediosas a oídos modernos, pero con algunos recortes y adaptaciones aún pueden ser muy efectivas y conmovedoras en nuestro tiempo. Si debieran predicarse o no tal como están es una pregunta abierta, pero gran parte de su contenido puede adaptarse al uso moderno sin demasiada dificultad, y el clérigo en particular puede sacar de ellas un buen material para sermones. Por otra parte, algunos de los detalles que contienen ya están obsoletos y hay muchas afirmaciones históricas citadas como hechos que los eruditos modernos ya no consideran como tales. También hay casos en que se aceptan creencias y prácticas de la iglesia anterior a la Reforma sin comentarios, y ninguna homilía debiera citarse como autoridad para la doctrina anglicana si puede demostrarse que contradice alguno de los tres formularios de la iglesia.

Por muchos años las homilías dejaron de imprimirse pero ahora una vez más están disponibles en una atractiva edición (aunque lamentablemente les falta un índice) y están esperando que la iglesia contemporánea las redescubra. Aquí hay un amplio espectro para mayor investigación en un ámbito significativo pero tristemente descuidado de la herencia anglicana.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Cuál es el propósito de que haya un sermón en la adoración pública?
2. ¿Son hoy los sermones la forma más efectiva de enseñar la doctrina cristiana?
3. ¿Qué hace que un sermón sea bueno? ¿Qué extensión debiera tener

*Pasajes bíblicos clave:*
Romanos 10:5-21; 2 Corintios 4:1-15; 2 Timoteo 4:1-8.

*Lectura adicional:*
*The Homilies Appointed to be Read in Churches*. Editadas por John Griffiths (1859). Revisión de Ian Robinson. Bishopstone: Brynmill y Filadelfia: Preservation Press, 2006.
C. Ash. *The Priority of Preaching*. Fearn: Christian Focus, 2009.
J. R. W. Stott. *I Believe in Preaching*. Londres: Hodder and Stoughton, 1982.
S. Wabuda. *Preaching During the English Reformation*. Cambridge: CUP, 2002.

# 36. De la consagración de obispos y ministros

> *La forma de la consagración, ordenación e institución de los Obispos, Presbíteros y Diáconos según el rito de la Iglesia de Inglaterra publicada junto con el Libro de Oración Común de 1662 contiene todas las cosas necesarias a tal consagración y ordenación y nada hay en ella que sea esencialmente supersticioso o impío; Y por tanto, quienes hayan sido consagrados u ordenados según los ritos de aquel libro o según ritos equivalentes, son y serán consagrados y ordenados recta, ordenada y lícitamente.*

Este artículo aborda lo que se conoce como el ordinal, que es la forma en que los principios generales establecidos en el Artículo 23 se aplican a las formas reales que toma el ministerio en la Comunión Anglicana. El ordinal es la forma usada para la formación de obispos, sacerdotes y diáconos que se adjuntó al primer Libro de Oración de 1549 y luego, en una versión levemente revisada, al segundo Libro de Oración de 1552. Desde ese momento ha sobrevivido sin alteración hasta el día de hoy, si bien revisores modernos han actualizado el lenguaje y reordenado los contenidos, tal como han hecho con el propio Libro de Oración. Cabe destacar que aunque siempre se imprime con el Libro de Oración Común (y por lo tanto está a plena disposición), en estricto rigor no es parte de él, y la legislación de la iglesia siempre lo ha tratado como algo distinto.

Es necesaria la observación anterior en relación a este artículo, que en su forma original contenía una afirmación introductoria que recomendaba el Libro de Oración de 1552 y consideraba el ordinal como un apéndice al mismo. El artículo revisado no dice nada acerca del Libro de Oración, y al mencionar el segundo año del Rey Eduardo VI[1], que fue desde el 28 de enero de 1548 al 27 de enero de 1549, deja claro que en primera instancia se refiere al texto original, así como a la versión revisada que apareció tres años más tarde. El motivo para ello es que hubo cierta disputa acerca del estatus de aquellos que habían sido ordenados entre 1549 y 1552, y era necesario incluirlos bajo este encabezado.

La importancia de este artículo radica en el hecho de que el ordinal anglicano difiere del católico romano que vino a reemplazar. Los ministros de la Iglesia de Inglaterra no eran sacerdotes en el sentido romano, ordenados para ofrecer sacrificios eucarísticos en el altar de la iglesia durante la celebración de la misa. Aquellos más bien estaban llamados a ser pastores y maestros, lo mismo que los ministros de otras iglesias protestantes. Esto no se puso seriamente en cuestión hasta el siglo XIX, cuando el surgimiento del anglo-catolicismo llevó a algunas personas a aducir que no había habido ningún cambio sustancial al momento de la Reforma y que por lo tanto el clero anglicano era idéntico a su contraparte romana tanto en forma como en sustancia. El Papa León XIII echó por tierra esta idea cuando en su bula *Apostolicae curae*, publicada el 18 de septiembre de 1896, declaró que las órdenes anglicanas eran inválidas, debido en gran medida a lo que él llamó "defecto de intención". En palabras simples, esto significa que los anglicanos no están ordenados como sacerdotes para celebrar misa, por lo que no son sacerdotes de la manera en que los clérigos católicos romanos lo son. Los anglo-católicos nunca han aceptado esta idea, desde luego, y en numerosas ocasiones han intentado que la bula se revierta, aunque sin éxito hasta ahora. Podemos estar agradecidos por la claridad del papa en este punto, porque las declaraciones de algunos anglicanos de la alta iglesia acerca de la supuesta "catolicidad" de las órdenes anglicanas son falsas, y es algo que el papado rechaza por buenas razones. No queremos que nuestros clérigos sean sacerdotes de misa, y nos alegra que no sean reconocidos como tal por parte de aquellos que están en posición de saber lo que son.

En la práctica, los contactos ecuménicos en años recientes han ocasionado una situación en que cada iglesia acepta a los ministros de las demás para efectos de contacto y diálogo, y dejan a un lado las cuestiones disputadas. Los anglicanos no consideran inválidas las órdenes romanas, y no reordenan a los sacerdotes que se integran a la Iglesia Anglicana, aunque desde luego a la inversa no ocurre lo mismo. Algo muy similar aplica a los clérigos de las iglesias ortodoxas de Oriente que se vuelven anglicanos, aunque, una vez más, no es así a la inversa. El principal efecto práctico de esto es que ni Roma ni las iglesias orientales pueden considerar la Comunión Anglicana como una iglesia plenamente cristiana, a pesar de lo corteses que puedan mostrarse en las conversaciones ecuménicas.

Lamentablemente, los anglicanos tienden a adoptar la misma actitud despectiva hacia los ministros de otras iglesias protestantes, en especial si éstos no han sido episcopalmente ordenados. Esto ha traído problemas en las relaciones inter-eclesiásticas, aunque no ha impedido la unión de los anglicanos con otros protestantes en India, por ejemplo. Más recientemente, proyectos ecuménicos locales y programas ministeriales compartidos han permitido que ministros de otras denominaciones operen en un contexto anglicano, y es posible que, con el tiempo, este asunto deje de ser una barrera para la unión eclesiástica con ellos. Esta posibilidad se fortalece por el hecho de que la investigación académica moderna ha demostrado que la afirmación del Ordinal de que en la iglesia primitiva había tres órdenes distintas es inexacta. El Arzobispo Cranmer no mentía en este respecto, desde luego, porque en su época no había conciencia de

este hecho. En el siglo XIX, sin embargo, la investigación en esta materia dejó en claro que las primeras generaciones de cristianos no reconocían ninguna diferencia real entre obispos y ancianos, y las palabras griegas para ellos (*episcopos* y *presbyteros*) eran relativamente sinónimas. Es verdad que con el tiempo el cuerpo de ancianos en las iglesias comenzó a referirse a su presidente como el obispo, y que en consecuencia los términos se diferenciaron, pero se ha demostrado que las afirmaciones que en tiempos modernos se han hecho acerca del denominado "episcopado histórico" y la necesidad de la ordenación episcopal carecen de fundamento sólido ante la evidencia de los primeros tiempos y, por lo tanto, han sido silenciosamente relegadas o definitivamente abandonadas. Esto ha facilitado en gran medida el reconocimiento de otras formas de ministerio y ha ayudado a superar los resentimientos que la pedantería episcopal ha causado en el pasado.

Las cosas se complican, no obstante, por el hecho de que aquellos que prestan escasa atención a la "validez de las órdenes" también tienden a prestar escasa atención a la ortodoxia. Estas personas se relacionan bien con ministros protestantes cuya teología es tan liberal como la de ellos, pero no con los que son más ortodoxos. En particular, la ordenación de mujeres es algo que los liberales comparten pero que los conservadores objetan en cualquier denominación. Esto genera una situación en la que un anglicano liberal probablemente estará más dispuesto a admitir a un presbiteriano liberal (especialmente a una mujer presbiteriana liberal) en su púlpito que un anglicano conservador que no comparte sus puntos de vista en esta materia. Los anglicanos conservadores, por su parte, por ningún motivo admitirían a los liberales en sus púlpitos, y por cierto preferirían a sus pares conservadores de otras iglesias, independiente de cómo hayan sido ordenados. Al interior de la Comunión Anglicana, los conservadores no pueden reconocer en conciencia el ministerio de las mujeres ordenadas, aun cuando su ordenación esté dentro de los parámetros establecidos en el Ordinal. Esto genera una situación que en Inglaterra se denomina las "dos integridades", en la que distintos grupos de clérigos e iglesias operan sin tener contacto directo entre sí. La posibilidad de consagrar obispos mujeres causa un problema aquí, porque si bien ambos grupos pueden aceptar a un obispo varón, los conservadores no pueden aceptar un obispo mujer, y, desde luego, la colegialidad del cuerpo de obispos inevitablemente queda truncada si algunos de sus miembros no reconocen a algunos otros.

Algunos desarrollos modernos han destruido la colegialidad del ministerio anglicano ordenado, un hecho que se está reconociendo lentamente en toda la Comunión Anglicana. La situación se volvió crítica en el 2008 cuando un obispo homosexual abiertamente practicante de la Iglesia Episcopal de Estados Unidos no fue invitado a la Conferencia Lambeth de obispos anglicanos, pero los objetores (de ambos lados) señalaron que fue injusto ponerlo en el centro de las miradas. El problema, por supuesto, es que los liberales quieren que sea incluido junto con todos los demás, mientras que los conservadores quieren que sus defensores sean excluidos junto con él. El tema de fondo es una cuestión de ortodoxia doctrinal, no de las órdenes como tal, pero mientras no se reconozca este hecho es improbable que el problema se solucione satisfactoriamente.

El ordinal trata sobre tres órdenes ministeriales que se heredaron de la iglesia medieval, pero había otras que tenían un estatus menos elevado, como los subdiáconos, lectores, acólitos, porteros, etc. Estas órdenes desaparecieron en la Reforma pero con el tiempo fueron reemplazadas por otras similares. Hoy tenemos lectores laicos y diaconizas, aunque con la ordenación femenina, las últimas están desapareciendo gradualmente. También hay ministros localmente ordenados que pueden estar en las santas órdenes, como se llama técnicamente a las primeras tres, pero cuyo ministerio se limita a un área circunscrita. En otras iglesias anglicanas hay catequistas cuya labor consiste en enseñar a las personas y dirigir los servicios donde no se dispone de un clérigo ordenado que lo haga. Ni el Ordinal ni los Artículos tienen objeción alguna contra este tipo de cosas, y es importante que reconozcamos lo útiles y necesarias que ellos pueden ser en determinadas circunstancias. Cada miembro de la iglesia puede tener algún tipo de ministerio, y ninguno es mejor o peor que cualquier otro. Los únicos principios que deben observarse bajo cualquier circunstancia son la necesidad de una adecuada capacitación y de un reconocimiento público, de modo que todos sepan quién está haciendo qué cosa y por qué. Aparte de esto, somos libres de desarrollar cualquier forma de ministerio que creamos necesaria, y no tenemos que descansar exclusivamente en las personas formalmente ordenadas en alguna de las tres "santas órdenes" reconocidas oficialmente.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Debiera tener la iglesia un cuerpo de ministros especialmente ordenados?
2. ¿Hasta qué punto se debiera permitir que personas no ordenadas especialmente dirijan la adoración pública?
3. ¿Qué calificaciones debiera buscar la iglesia en las personas ordenadas?

*Pasajes bíblicos clave:*
1 Corintios 9:13-14; 1 Timoteo 5:17-22; Tito 1:5-2:15.

*Lectura adicional:*
F. W. B. Bullock. *History of the Training for the Ministry of the Church of England*. 3 vols. St Leonards-on-Sea: Budd and Gillatt, 1955-1976.
E. P. Echlin. *The Story of Anglican Ministry*. Slough: St Paul Publications, 1974.
E. L. Pennington. *The Episcopal Succesion During the English Reformation*. Windsor: Savile Press, 1952.
G. H. Tavard. *A Review of Anglican Orders: The Problem and the Solution*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990.

# 37. La autoridad civil

*El Jefe del Estado tiene autoridad suprema en su país. Él no es responsable por el Ministerio de la Palabra de Dios y los Sacramentos, sino por el gobierno justo de todos los que están encomendados a su cargo, para refrenar toda maldad y mantener el orden, y para guardar la libertad de culto de todos los ciudadanos.*

*Los cristianos tienen libertad para tomar las armas en el servicio de su patria.*

Este artículo es una versión revisada y muy extendida de la que escribió el Arzobispo Cranmer en 1553. Fue adoptada en 1563 y permaneció inalterada en 1571, y en su forma actual su intención es definir la relación entre la iglesia y el estado en una situación en que el jefe de estado también desempeña un rol similar en la iglesia.

En el siglo XVI, cada estado de Europa occidental tenía una religión establecida, que hasta entonces había sido la de la Iglesia Católica Romana. El papado había intentado por mucho tiempo reclamar jurisdicción sobre estos estados y sus gobernantes, mientras les permitía la libertad de operar dentro de su propia y definida esfera de competencia. Por ejemplo, los papas no intentaban movilizar ejércitos sin el consentimiento de los gobernantes seculares, porque la guerra se consideraba un ámbito de estos últimos y no del papa. Pero cuando vino el llamado desde Oriente pidiendo ayuda contra la agresión musulmana, el papado no vaciló en llamar a una cruzada que él mismo supervisaba aun cuando el propio clero normalmente no conducía los ejércitos a la batalla. Los papas también se tomaban el derecho a cobrar impuestos y hacían todo lo posible para asegurar lo que en efecto era una forma de inmunidad diplomática para la iglesia y su clero. Si un sacerdote podía o no ser juzgado en la corte del rey por un delito civil y castigado por el estado si era encontrado culpable, fue un asunto que se convirtió en una seria causa de discordia que solo se resolvió a favor del estado tras muchos siglos de amarga controversia. En Inglaterra, problemas como este condujeron a la introducción de lo que se conocía como “beneficio del clero”, un recurso que garantizaba al menos un trato especial para quienes pertenecían a las santas órdenes. Con el tiempo, el beneficio del clero se diluyó al punto

de que podía concederse a cualquiera que pudiera firmar con su nombre, incluso a mujeres, pero sus orígenes permanecieron claros, ¡y el privilegio no se abolió sino hasta 1827!

Inglaterra fue sobresaliente en la Europa medieval porque era un estado altamente centralizado que daba una fuerte pelea en los asuntos internacionales. No olvidemos, por ejemplo, que el país fue capaz de hacer guerra contra Francia por más de cien años, siempre en territorio francés y a menudo con mucho éxito, a pesar del hecho de que Francia cuadruplicaba la población inglesa, y era mucho más rica. El secreto estaba en la organización; los reyes ingleses podían confiar en sus súbditos mientras que los franceses nunca estaban seguros, ¡especialmente desde que los reyes ingleses técnicamente se incluían entre ellos! Esto significaba que para el papado asegurar una posición en Inglaterra era mucho más difícil que en cualquier otro lugar. El Parlamento le concedió a la iglesia una esfera de jurisdicción definida en 1316, pero los intentos de la iglesia de hacer de la herejía un crimen capital castigado con la quema en la hoguera se vieron frustrados hasta 1401, porque solo la iglesia podía decidir quién era hereje, y el rey no iba a permitir que su autoridad sobre sus súbditos se debilitara de esa forma. Uno de los beneficiados con esta situación fue John Wycliffe, quien a pesar de ser condenado por herejía pudo retirarse de Oxford y morir en su cama libre del hostigamiento de la iglesia.

A comienzos del siglo XVI, las pretensiones papales de una jurisdicción universal eran más teóricas que reales, pero la curia romana retuvo su rol de corte de apelaciones para casos eclesiásticos. En particular, esto significó que la curia podía decidir sobre cuestiones matrimoniales, que es lo que desató la disputa que fue la causa inmediata de la ruptura de Enrique VIII con Roma en 1534. Este es un suceso tan conocido que resulta fácil olvidar que hubo otros factores involucrados que probablemente habrían conducido a una ruptura similar en algún momento. El más fundamental de ellos era que la ley inglesa era incompatible con la ley romana en diversos puntos, y la iglesia operaba sobre principios derivados de esta última. (En este respecto es interesante observar que hoy el Reino Unido a menudo tiene dificultades con la Unión Europea básicamente por el mismo motivo. Los sistemas legales de ambas entidades son distintos y en muchos aspectos incompatibles). También estaba el hecho de que el papa estaba distante de Inglaterra y no tenía familiaridad con este país, y el papado estaba cayendo bajo la influencia de gobernantes seculares cercanos a Roma, especialmente el emperador Habsburgo de lo que todavía era el Sacro Imperio Romano. El papado no se veía a sí mismo como la expresión religiosa de ese imperio, desde luego, pero otros podían fácilmente verlo de ese modo, y la sumisión a los papas puso en cuestión la independencia de los estados que no reconocían al emperador como su autoridad. No es casualidad que cuando Enrique VIII decidió romper con Roma lo hizo declarando que el reino de Inglaterra era un “imperio” por derecho propio.

En 1534, Enrique VIII llevó a la iglesia y el parlamento a declararlo la“suprema cabeza en la tierra” de la Iglesia de Inglaterra, y ese fue el título que usó Cranmer en su artículo de 1553. Isabel I, sin embargo, fue sensible a la objeción de que solo Cristo era la cabeza de la iglesia, por lo cual ella cambió ese título por el de “gobernante suprema”. Puede que la diferencia no

significara mucho en la práctica, pero sí tenía importantes implicaciones teológicas que se clarifican en este artículo[1]. Éstas se pueden condensar de la siguiente forma:

1. El monarca tiene jurisdicción tanto en casos civiles como eclesiásticos. Esto significa que las pretensiones de autoridades rivales no pueden poner a la iglesia y el estado en contra.
2. El monarca no tiene autoridad en asuntos internos de la iglesia y no es ministro de la Palabra y el sacramento. La reina no tiene poder para ordenar al clero ni para obligar a la iglesia a aceptar doctrina alguna que no esté contenida en la Sagrada Escritura. Esto puede contrastarse con la situación en Alemania, donde los gobernantes seculares a menudo eran considerados obispos de la iglesia y asumían un rol activo en sus asuntos internos. Incluso en tiempos modernos, las iglesias escandinavas se han visto forzadas a aceptar mujeres como ministras por decreto estatal, algo que en Inglaterra sería inconcebible.
3. Inglaterra es un país independiente y ningún poder extranjero tiene jurisdicción alguna en él. Esto se ha modificado de algún modo debido a la adhesión a la Unión Europea y tratados internacionales de diversos tipos, pero esto es una rendición (o asociación) voluntaria de la soberanía que siempre puede revocarse, al menos en principio.
4. Los clérigos son miembros del Reino y están sujetos a las leyes civiles. Se les puede conceder privilegios especiales en relación a su función en la sociedad, pero no son una clase aparte y no pueden pretender exención sobre esa base.
5. El estado puede introducir la pena de muerte y obligar a sus ciudadanos a servir en el ejército, ámbitos que no le competen a la iglesia.

Esta última estipulación precisa cierto comentario. La iglesia nunca se sintió plenamente cómoda con la pena de muerte, y al menos oficialmente estuvo a favor de la paz y no de la guerra. Es un hecho que en muchas ocasiones estos principios se ignoraron, pero se trató de abusos que fueron reconocidos como tal. A los clérigos ni siquiera se les permitía ser parte de un jurado porque no se esperaba que sancionaran la pena de muerte, que fue de uso frecuente hasta el siglo XIX. (Es interesante observar que, ahora que la pena de muerte ha sido abolida, también lo ha sido la exención clerical del deber de actuar como jurado).

El estado, sin embargo, tiene una función distinta que desempeñar y no está circunscrito a los mismos principios que la iglesia. El fundamento teológico para esto es que la iglesia representa al reino eterno de Dios en el mundo y por lo tanto debe hacer todo lo posible para reflejar ese hecho, en tanto que el estado es una institución meramente temporal cuya autoridad está establecida por asuntos temporales y se limita a éstos. Nos guste o no, el mundo está bajo el control de Satanás y los gobernantes seculares que son cristianos deben hacerse cargo de ese hecho. Está muy bien creer en la paz, pero el pacifismo no es una opción realista en una creación caída. Siempre ha habido grupos de cristianos que han abogado por el pacifismo, pero solo han podido existir y mantener sus principios porque son pequeños y porque la mayoría ha estado dispuesta a tolerarlos. A los cuáqueros, por ejemplo, se les permitió establecer una colonia oficialmente pacifista en Pennsylvania, pero en tiempos de la revolución estadounidense, el

Congreso Continental le retiró este privilegio, pues no podía permitir que un enorme e importante cuerpo de personas como éste se declarara no combatiente neutral.

En la actualidad, este es un asunto que atañe especialmente a la naturaleza de la participación de la iglesia en política. Probablemente no sea sensato que los clérigos se involucren en asuntos seculares a menos que tengan que hacerlo, pero la iglesia a menudo se ve presionada a tomar partido en asuntos como la intervención militar en el extranjero y cosas por el estilo. Idealmente debe oponerse a la guerra, pero ésta no siempre es una opción práctica y ciertamente sería un error que incitara a los soldados a desertar de sus unidades, o persuadiera a sus miembros a no pagar impuestos como una forma de oponerse a las políticas de gobierno. La denominada "inversión ética" es otra área complicada, en parte porque el mundo de los negocios es demasiado complejo como para que se tomen decisiones simples al respecto sobre alguna base consistente, y en parte porque lo que es correcto en una circunstancia puede ser errado en otra. Por ejemplo, es correcto insistir en que nuestra democracia libre debiera estar fuertemente armada, a fin de defender su libertad y la paz en el mundo. El descuido de esta tarea podría acarrear las más graves consecuencias, como descubrió la sociedad de la década de 1930, cuando los dictadores europeos aprovecharon el ambiente pacifista que imperaba para privar de su independencia a los países más débiles y al final desencadenar una devastadora guerra mundial. Por otra parte, está mal proveer de armas a los dictadores del tercer mundo para que puedan oprimir a su propio pueblo. ¡El problema es que las compañías que proveen armas tanto a las democracias responsables como a las dictaduras de poca monta son generalmente las mismas!

A veces se dice que la desvinculación de la iglesia del estado cambiaría esta situación y haría su rol mucho más fácil, pero no hay evidencia que respalde esta idea. En muchos países africanos, las iglesias separadas del estado están profundamente involucradas en la política local, a menudo (aunque no siempre) para bien. En Estados Unidos, las iglesias también pueden ser muy políticas, pero allí al parecer es más para mal (aunque, una vez más, no siempre). En países de Europa occidental la probabilidad es que la base electoral sea demasiado pequeña para que su voz haga alguna diferencia, e incluso cuando no es ese el caso, la gente tiene una manera de separar su compromiso religioso de la política de formas desconcertantes. Hemos visto algo así en la antigua Yugoslavia, donde los católicos romanos y los ortodoxos orientales se han matado con entusiasmo unos a otros y han ido a la iglesia a celebrarlo, y por supuesto algo muy similar sucede en Irlanda, donde los distintos grupos paramilitares tienen una afiliación religiosa bien reconocida, a pesar de lo que ellos (o las iglesias) puedan aducir para negarlo. Las cuestiones de religión y política no necesariamente se resuelven con separar la iglesia del estado, y en cualquier caso la iglesia aún debe decidir dónde están los límites y hacer todo lo posible por resguardarlos.

Las disposiciones a las que alude el artículo era una serie de medidas diseñadas para instruir al clero sobre cómo implementar los cambios que la Reforma había llevado a cabo. El primer conjunto de estas normas fue emitido por Enrique VIII en 1536, y pronto le siguió un segundo —

y más detallado— conjunto en 1538. Éstas instrucciones se repitieron y extendieron aun más cuando Eduardo VI ascendió al trono en 1547, y se volvieron a emitir, con nuevas y sustanciales adiciones, bajo el reinado de Isabel I en 1559. La principal disposición aludida es la N° 28 (idéntica en sustancia a la N° 33 de las disposiciones eduardianas emitidas en 1547), que señala lo siguiente:

Además, considerando que muchas personas indiscretas en estos días desprecian y abusan desconsideradamente de sacerdotes y ministros de la iglesia, pues algunos de ellos, por tener escasa instrucción, por mucho tiempo han favorecido fantasías en lugar de la verdad de Dios; con todo, en vista de que su oficio y función ha sido designado por Dios, su majestad la reina desea y encarga a todos sus amados súbditos que en lo sucesivo los traten con caridad y reverencia, por causa de su oficio y ministerio, y especialmente a todos aquellos que trabajan en la proclamación de la santa Palabra de Dios.

El ministerio de la palabra y el sacramento jamás se dio a un funcionario del estado, y ciertamente no al monarca. De hecho, los monarcas ingleses han tenido un estatus inferior dentro de la Iglesia de Inglaterra del que han tenido sus homólogos continentales dentro de la Iglesia Católica Romana, donde usualmente se les permitía recibir la comunión en dos especies (a diferencia de sus súbditos). El último monarca que intentó presionar a la iglesia en cuestiones de doctrina fue Carlos I. En cierto sentido esto puede ser desafortunado, ya que su hijo Carlos II favoreció una más amplia inclusión de los disidentes puritanos de lo que la propia iglesia estaba dispuesta a permitir, y si hubiera sido forzada a aceptar los deseos del rey, la gran expulsión de los ministros puritanos en 1662 tal vez nunca habría ocurrido. Pero tanto entonces como en 1689, cuando la inclusión estaba una vez más en el aire, el rey fue forzado a acatar los deseos de la iglesia según se expresaban en las convocaciones del clero.

Al mismo tiempo, el estado se ha tomado en serio su rol de protector de la iglesia, como lo entendieron los propios reformadores, a quienes les gustaba citar Isaías 49:32 (“sus reyes serán tus ayos, y sus reinas tus nodrizas”) como justificación, y quienes no dudaban en referirse a Eduardo VI como el “nuevo Josías”, o a la reina Isabel I como la “nueva Débora”. El rol de nodriza del estado puede observarse en la concesión de ciertos privilegios financieros (de los cuales el más famoso es el que se conoce como la donación de la Reina Ana) que le han permitido llevar a cabo su misión con mayor efectividad, pero también en las ocasiones en que ha intervenido cuando parecía que la propia iglesia estaba perdiendo el rumbo. El ejemplo más conocido de esto último ocurrió en 1928, cuando el parlamento rechazó el Libro de Oración propuesto por el motivo de que habría introducido prácticas e incluso creencias que habían sido rechazadas en tiempos de la Reforma. El parlamento sigue ejerciendo hoy ese rol dentro de un margen limitado, y en otros lugares de la Comunión Anglicana las autoridades y tribunales estatales a veces han sido llamados a resolver disputas que la iglesia ha sido incapaz de resolver por sí misma. También es verdad que en muchos países la iglesia sigue beneficiándose de

determinadas formas de ayuda estatal (tales como la exención de impuestos) que mantienen la tradición establecida en la Inglaterra del siglo XVI.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Debe la iglesia someterse a las leyes estatales que contradicen sus enseñanzas?
2. ¿Qué relación debiera tratar de tener la iglesia con el estado?
3. ¿Deben los líderes eclesiásticos tomar partido en debates políticos?

*Pasajes bíblicos clave:*
Mateo 22:15-21; Romanos 13:1-7; 1 Pedro 2:13-17.

*Lectura adicional:*
J. Broadhurst, ed. *Quo Vadis? The State Churches of Northern Europe*. Leominster: Gracewing, 1996.

M. Hill. *Ecclesiastical Law*. 3a ed. Oxford: OUP, 2007.

D. Holloway. *Church and State in the New Millenium*. London: Harper Collins, 2000.

A. Partington. *Church and State. The Contribution of the Church of England Bishops to the House of Lords During the Thatcher Years*. Milton Keynes: Paternoster, 2006.
J. A. Taylor. *British Monarchy, English Church Establishment and Civil Liberty*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996.

# 38. Que los bienes de los cristianos no son civiles

*Las riquezas y los bienes de los cristianos no son comunes en cuanto al derecho, titulo y posesión, como falsamente se jactan ciertos anabaptistas. Pero todos deben dar a los pobres liberalmente limosna de lo que poseen, según sus posibilidades.*

El comunismo es una de esas creencias que en teoría son una buena idea pero en la práctica no funcionan. "Dé cada uno según sus posibilidades a cada uno según sus necesidades" es una noble aspiración, y en algunos contextos funciona, por ejemplo, dentro de la familia, donde desde antiguo se ha aceptado que los miembros más jóvenes y sanos deben cuidar de los viejos y débiles. Este es un claro principio bíblico, y en el ámbito del bienestar social se extiende para incluir a las personas que no tienen familia o una red eclesiástica en la que puedan apoyarse de ese modo.

Lamentablemente, siendo la naturaleza humana tal como es, también es cierto que hay mucha gente que cree que puede manipular el sistema para su propio beneficio y vivir holgadamente a costa del esfuerzo los demás. Abusos de este tipo habrá siempre, y algunos de los ejemplos más llamativos pueden encontrarse en los países en desarrollo, donde la elite local deposita el dinero de la ayuda extranjera en lugares seguros alrededor del mundo y solo aspira a vivir en el lujo, ya sea en casa o, si las cosas se complican, en el exilio en la Costa Azul o algún sitio similar. Los habitantes de barrios populares que se benefician de manera fraudulenta puede que tengan menos posibilidades de agasajarse con lujos, pero el principio es el mismo, y aquellos que son lo bastante listos como para saber de qué modo manejar el sistema pueden vivir bastante bien a expensas de los contribuyentes. Cuando este tipo de pensamiento se extiende a toda una sociedad, las consecuencias pueden ser desastrosas. Cualquiera que haya vivido en un país comunista sabrá que en ellos hay un gran número de habitantes con escaso incentivo al trabajo. Todo el mundo tiene un empleo y recibe cierta supervisión, de manera que no hay necesidad de esforzarse mucho. Las personas con iniciativa y ambición de hecho pueden ser peligrosas porque

están propensas a volverse inquietas e insatisfechas con el *status quo* y a pretender introducir un orden social que les permita elevarse por encima de sus conciudadanos.

En este caso la iglesia está en una posición ambigua. Por una parte, está la parábola de los labradores en la viña, que nos dice que aquellos que han trabajado todo el día recibirán la misma recompensa que los que entraron a la hora undécima (Mateo 20:1-16). Esto obviamente es verdad en el reino de los cielos. El ladrón en la cruz que confesó su fe en Jesús tendrá la misma recompensa que el apóstol Pablo, quien pasó años predicando el Evangelio y fundando iglesias, a menudo a pesar de una considerable oposición. ¿Es justo eso? En términos mundanos, no, pero es el mensaje del Evangelio. No podemos pensar en el reino de los cielos como una sociedad basada en el mérito, porque si lo fuera, ninguno de nosotros podría llegar allí. Eso no excluye la posibilidad de que haya grados de recompensa en el cielo, pero sean cuales fueren, están determinados por la gracia de Dios y no por logros humanos.

Por otra parte, la posesión de recursos en este mundo es un incentivo para utilizarlos de manera responsable. La gente normalmente va a cuidar su propio jardín, pero no va a presentarse voluntariamente a limpiar los parques de la ciudad, porque los parques no son su responsabilidad, incluso si se puede decir que en cierto sentido son de su "propiedad". Nunca se ha encontrado un medio mejor que éste de asegurar el correcto uso de los bienes del mundo, e incluso si eso significa que algunas personas acaben poseyendo más que otras, al final debe considerarse como la mejor solución debido a los resultados superiores que tan evidentemente produce. (Una vez más, cualquiera que crea en la superioridad de la propiedad pública debiera echar un vistazo a las condiciones deplorables de las instalaciones y espacios comunales en los países comunistas). ¿Cuál debiera ser la relación adecuada entre el individuo y la comunidad?

La iglesia del Nuevo Testamento tuvo que enfrentar esta interrogante desde el mismísimo comienzo. En Jerusalén, los primeros convertidos pasaban mucho tiempo juntos y compartían sus bienes en común. No parece que hubiera alguna instrucción que los obligara a hacerlo. Probablemente su motivación era más bien su entusiasmo e idealismo. Lamentablemente, esto no duró mucho tiempo, y como nos sugiere el episodio de Ananías y Safira, el ansia de aferrarse a la propiedad privada era demasiado fuerte para ser resistida (Hechos 4:32-5:11). Todo el experimento acabó en lágrimas y la iglesia retornó de prisa al mismo estilo de vida que llevaba todo el mundo, al menos en lo que concierne a la propiedad privada.

En diferentes épocas de la historia de la iglesia ha habido impulsos similares presionando a las personas hacia una forma de comunismo. La vida monástica se basaba en ese principio, aunque también implicaba un enorme sacrificio personal y no puede considerarse como una norma social. En el tiempo de la Reforma, muchos anabaptistas adoptaron esta forma de vida, y en algunos casos sus descendientes la han mantenido hasta el día de hoy. Ellos han tenido cierto éxito, pero ello ha ocurrido al precio de tener que desarraigarse de la sociedad general. Esta es una opción poco plausible para la iglesia como un todo, y los reformadores la reprobaron por ser

un escape del mundo, que es exactamente lo opuesto al verdadero discipulado cristiano. Hoy en día existen sectas y otros grupos pequeños que practican el comunismo, al menos durante algún tiempo, pero a menudo ocurre algún escándalo y las comunidades que llevan este estilo de vida se desintegran.

Cuando el apóstol Pablo estableció iglesias en el mundo gentil, él no creó comunidades de este tipo. Ciertamente había iglesias familiares donde debió darse una estrecha cohesión, y las propias actividades de Pablo como fabricante de tiendas junto con Priscila y Aquila demuestran que ellos se ayudaban mutuamente en los negocios. Pero ellos no reunían sus recursos, y a veces ni siquiera les pagaban un salario a sus pastores. Pablo se jactaba de que jamás había tomado un centavo de los corintios, sino que siempre pagaba él mismo sus gastos mientras estaba entre ellos (2 Corintios 11:8). Por otra parte, él no se avergonzaba de pedir dinero para ayudar a otras personas. Su último viaje misionero registrado alrededor del Mar Egeo se realizó para reunir fondos para la iglesia de Jerusalén, que estaba pasando por dificultados durante una hambruna, y como él mismo escribe, la donación fue generosa. Esta es la forma en que él veía a los cristianos ayudándose mutuamente, y es lo que el artículo expone como la norma para nosotros hoy en día.

La donación caritativa tiene una larga historia, y tenemos buenas razones para estar agradecidos de los millones de personas que la han sostenido a través de los años. Puede que sea menos evidente en las sociedades occidentales, ahora que existe una extendida riqueza y seguridad estatal para los necesitados, pero sigue siendo muy obvia en el tercer mundo, donde las organizaciones de ayuda están entre las más responsables y las más activas. La dificultad aquí radica en dar sin ser acusado de proselitismo, y no obstante, al mismo tiempo dejar en claro que vemos nuestra obra de caridad como una extensión de nuestro compromiso con el Evangelio. Si es difícil predicar a personas que están desnudas y sufriendo de hambre, es cruel alimentar y vestir sus cuerpos sin prestar atención alguna a sus almas. No queremos lo que se conoce como “cristianos de arroz”, personas convertidas que vienen a la iglesia principalmente por lo que pueden obtener de ella, pero tampoco podemos estar contentos con dejar nuestras creencias de lado. Si eso ocurre, el bien que se hace por las personas en este mundo puede frustrar el bien que se les debe hacer como preparación para el mundo venidero, del cual somos embajadores en la tierra. No siempre es fácil elegir entre ellos, pero para los cristianos el Evangelio debe estar primero, y las consecuencias de apegarse a esa prioridad deben resolverse después de un modo que muestre verdadera gracia y amor a todos los implicados.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Qué porción de nuestros ingresos debiéramos dar a la iglesia?
2. ¿Debiéramos apoyar las formas de caridad secular o no cristiana?
3. ¿Debiéramos dar dinero a personas (tales como mendigos en la calle) o canalizarlo a través de organizaciones responsables que nos den confianza de que usarán el dinero sabiamente?

*Pasajes bíblicos clave:*
Hechos 4:32-5:11; 2 Corintios 8-9; Gálatas 6:4-10.

*Lectura adicional:*
R. D. Finn. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313-450)*. Oxford: OUP, 2006.
R. Garrison. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
A. C. MacIntyre. *Marxism and Christianity*. Londres: Duckworth, 1995.
J. J. Marsden. *Marxian and Christian Utopianism: Toward a Socialist Political Theology*. Nueva York: Monthly Review Press, 1991.
T. Pullopillil. *Church, Private Property and the Scheduled Castes*. Nueva Delhi: Intercultural Publications, 1998.

# 39. Del juramento del cristiano

*Así como confesamos estar prohibido a los cristianos por nuestro Señor Jesucristo, y por su apóstol Santiago, el juramento vano y temerario; así también juzgamos que la religión cristiana de ningún modo prohíbe que uno jure cuando lo exige la autoridad civil en causa de fe y caridad, con tal que esto se haga según la doctrina del Profeta, en justicia, en juicio y en verdad.*

El último artículo trata sobre una confusión sorprendentemente común en algunos círculos y que requiere una aclaración en el pensamiento de las personas antes de prescribir el enfoque correcto que debiera darse. El juramento que encontramos en la vida diaria es lo que el artículo llama "juramento vano y temerario", es decir, usar un lenguaje profano sin otro propósito aparente que el de descargar la ira. Tomar el nombre del Señor en vano está prohibido expresamente en el tercer mandamiento (Éxodo 20:7), y el cristiano debe evitar esta grosera pero muy común forma de hacerlo. Jesús advirtió a sus discípulos al respecto (Mateo 5:33-37), lo mismo que el apóstol Santiago (Santiago 5:12), ambas citas mencionadas en el artículo. Incluso hay una homilía escrita contra esta práctica (la séptima del primer libro publicado en 1547). El profeta aludido es Jeremías, quien escribió:"Si con la verdad, la justicia y el derecho juraras: '¡Vive el Señor!', entonces las naciones serán plenamente bendecidas por él, y en él se gloriarán" ( Jeremías 4:2).

En un nivel más serio, también es posible hacer un juramento o un voto que, aunque tal vez no sea temerario en este sentido, no obstante es insensato y en última instancia ilegítimo. En la Edad Media, era común enviar a los niños a los monasterios y conventos, donde se los obligaba a hacer votos de celibato antes de llegar a la edad de la pubertad y probablemente con una escasa comprensión de lo que estaban haciendo. Los reformadores con justa razón consideraron esta práctica como un abuso, y la denunciaron. También está el famoso caso de Jefté en el Antiguo Testamento, quién juró que si ganaba la batalla contra los amonitas sacrificaría a Dios lo primero que saliese de su casa a su regreso. Resultó que la primera en salir fue su hija, quien demostró su grandeza de espíritu al someterse a la muerte antes que deshonrar a su padre, pero el tenor de la historia claramente muestra que este fue un acto muy irresponsable ( Jueces 11:29-40).

Sin embargo, existe otro tipo de juramento que es muy distinto a los anteriores y contra el cual no puede haber una objeción teológica válida. Se trata de lo que hacemos cuando tomamos un cargo público o al testificar en una corte. El juramento es una afirmación pública de que diremos la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad, y el perjurio en tales circunstancias sigue siendo un delito grave hasta el día de hoy. Los juramentos de este tipo estaban autorizados por la ley de Moisés (Deuteronomio 6:13) y Jesús no tuvo objeciones contra él (Mateo 26:63). El apóstol Pablo estaba inmerso en esta cultura e hizo frecuentes alusiones a los juramentos en el transcurso de su ministerio (Romanos 9:1; 2 Corintios 1:23; Gálatas 1:20). En un mundo donde mentir es la norma y donde a algunos les parece difícil saber cuál es la verdad —tanto se han corrompido sus mentes—, la administración de justicia y asuntos civiles por lo general sería imposible sin el juramento, porque nunca sabríamos en quién podemos confiar.

¿Pero qué tal si pudiéramos escapar de este mundo y vivir en una sociedad donde todos fueran francos y honestos? ¿Serían necesarios los juramentos allí? En los tiempos medievales a los monjes se les prohibía jurar, porque se afirmaba que ellos habían entrado a dicha sociedad y que necesariamente dirían la verdad. A medida que la disciplina monástica se extendió al clero, también lo hizo esta idea, y en documentos de la época encontramos la frase *in verbo sacerdotii* (bajo palabra del sacerdote), lo cual se consideraba equivalente a un juramento hecho por una persona laica.

Ya sea que se pudiera confiar o no en que los sacerdotes y monjes decían la verdad, la idea de que era posible que los cristianos vivieran de manera completamente veraz les parecía atractiva a algunos, incluidos los anabaptistas, quienes prohibían el juramento entre sus miembros. Desafortunadamente, a ojos del mundo exterior tal prohibición era un resquicio que permitía a los anabaptistas ser deshonestos y escapar de sus obligaciones sociales. Esta no era la intención de ellos, desde luego, pero en una sociedad donde la confianza descansaba en los juramentos y los votos ("palabra dada, palabra sagrada") el negarse a pronunciarlos estaba expuesto a despertar sospechas. Era una forma de lo que hoy llamaríamos super-espiritualidad, y muchos cristianos caen en ello de un modo u otro. Por ejemplo, no es inusual que las organizaciones cristianas se manejen de un modo más bien relajado, sin mucha rendición de cuentas o responsabilidad. Una persona inescrupulosa podría entrar en tales círculos y causar un enorme daño, cosa que a veces ha ocurrido, y los cristianos honestos que creían que podían confiar en cualquier persona salen perdiendo. A veces los cristianos trabajan para otros creyentes sin un contrato, lo cual también puede ocasionar problemas cuando las expectativas se tornan vagas y la remuneración es variable o inadecuada. El empleado no tiene forma de conseguir una reparación y puede ser acusado de falta de espiritualidad si se queja por el trato injusto.

Aquí, como en todos los casos, los cristianos deben aceptar que las normas y estándares legales están ahí para protegerlos, y no para dificultar la vida. No deben pensar que por el solo hecho de ser cristianos están fuera de sospecha, y cualquiera que afirme tal cosa debe ser firmemente resistido y excluido de la comunión si se niega a respetar las reglas. A fin de cuentas,

todos somos pecadores, y nada se consigue con negar o ignorar las consecuencias de ese hecho. Por supuesto, tampoco debemos volvernos rígidos y legalistas, pero ese es otro problema. Las normas y regulaciones a menudo deben interpretarse de manera general para así responder adecuadamente a los casos excepcionales, pero eso no es lo mismo que intentar vivir sin regla alguna. Al final, lo que se pide es la sabiduría de la serpiente y la mansedumbre de la paloma, en la proporción adecuada y en las circunstancias adecuadas. Si recordamos esa regla estaremos bien capacitados para saber a qué nos enfrentamos en el mundo y cómo debemos aplicar nuestros principios en las situaciones que estamos llamados a afrontar cada día.

## *Preguntas para discusión:*

1. ¿Debieran protestar los cristianos contra el uso de lenguaje irreverente en la televisión?
2. ¿En qué medida debiéramos tolerar a los objetores de conciencia que no están dispuestos a hacer un juramento o saludar a la bandera cuando se espera que lo hagan?
3. ¿Qué castigo debiera haber para la mentira bajo juramento?

*Pasajes bíblicos clave:*
Lucas 1:68-79; Hebreos 6:13-20.

*Lectura adicional:*
G. L. Bray. *The Oath of Canonical Obedience*. Londres: Latimer Trust, 2004.
C. Condren. *Argument and Authority in Early Modern England: The Presupposition of Oaths and Offices*. Cambridge: CUP, 2006.
G. Hughes. *An Encyclopedia of Swearing: The Social History of Oaths, Profanity, Foul Language and Ethnic Slurs in the English-Speaking World*. Londres: M. E. Sharpe, 2006.
H. J. Schlesinger. *Promises, Oaths and Vows: On the Psychology of Promising*. Londres: Taylor and Francis, 2008.
Y. Ziegler. *Promises to Keep: The Oath in Biblical Narrative*. Leiden: Brill, 2008.

# Apéndice 1: Declaraciones oficiales acerca de los Artículos

El 11 de mayo de 1571 se adjuntó la siguiente declaración a los Artículos:

El presente libro de Artículos anteriormente enumerados se aprueba nuevamente, y se permite que se sostenga y se ejecute dentro del reino, con el consentimiento de nuestra Soberana Señora Isabel, por la gracia de Dios, Reina de Inglaterra, Francia e Irlanda, Defensora de la Fe, etc. Estos Artículos fueron deliberadamente leídos y confirmados nuevamente por la suscripción de manos del arzobispo y los obispos de la cámara alta, y por la suscripción de la totalidad del clero de la cámara baja en su Convocación, en el año de Dios nuestro Señor, 1571.

En diciembre de 1628 el Rey Carlos I emitió la siguiente declaración, que aún se incluye a modo de prólogo en los Artículos:

Siendo por orden de Dios, según nuestro justo título, Defensor de la Fe y Gobernante Supremo de la Iglesia dentro de nuestros dominios, consideramos pertinente a nuestro oficio real y nuestro propio celo religioso, conservar y mantener a la Iglesia comprometida con nuestro cargo en la unidad de la verdadera religión y en el vínculo de la paz; y no permitir que surjan disputas, controversias o cuestionamientos innecesarios que pudiesen suscitar facciones tanto en la Iglesia como en el Reino. Por lo tanto, tras una seria deliberación, y con el consejo de muchos de nuestros obispos que pueden ser convocados a conveniencia, hemos estimado necesario hacer la siguiente declaración:

Que los Artículos de la Iglesia de Inglaterra (que han sido permitidos y autorizados anteriormente, y a los que nuestro clero generalmente ha suscrito) efectivamente contienen la verdadera doctrina de la Iglesia de Inglaterra conforme a la Palabra de Dios; la cual, por lo tanto, ratificamos y confirmamos, requiriendo que todos nuestros amados súbditos continúen en la uniforme profesión de la misma, y prohibiendo la mínima diferencia con los mencionados Artículos, los cuales, para tales efectos, ordenamos que se impriman nuevamente, y que esta nuestra declaración se publique juntamente con ellos.

Que somos el Gobernante Supremo de la Iglesia de Inglaterra, y que si surge alguna diferencia acerca de la política externa, concerniente a cualquiera de las disposiciones, cánones y otras constituciones que le corresponden, ha de ser ordenada y resuelta por el clero en su convocación, previa autorización de nuestro sello real para hacerlo; y con nuestra aprobación de sus mencionadas ordenanzas y constituciones, siempre que ninguna sea contraria a las leyes y costumbres de la tierra.

Que en virtud de nuestra real preocupación por que el clero pueda hacer el trabajo que le es propio, los obispos y el clero, en convocaciones periódicas, según su humilde deseo, tendrán la licencia de nuestro sello real para deliberar acerca de, y para llevar a cabo todo aquello que, siendo esclarecido por ellos, y teniendo nuestro asentimiento, afecte la firme continuidad de la doctrina y la disciplina de la Iglesia de Inglaterra ahora establecida; de lo cual no admitiremos variación o separación alguna en lo más mínimo.

Que en el presente, aunque han surgido algunas insanas diferencias, con todo, nos conforta lo siguiente: que todos los clérigos dentro de nuestro reino siempre han suscrito con la mayor disposición a los Artículos establecidos; lo cual es para nosotros una evidencia de que todos ellos concuerdan en el significado verdadero, usual y literal de dichos Artículos; y que incluso en aquellos escrupulosos puntos donde radican las actuales diferencias, hombres de todo orden consideran como propios los Artículos de la Iglesia de Inglaterra; lo cual, una vez más, es evidencia de que ninguno de ellos pretende apartarse de modo alguno de los Artículos establecidos.

Que, por lo tanto, en relación con estas diferencias a la vez escrupulosas y desafortunadas que por muchos cientos de años, en distintas épocas y lugares, han tenido lugar en la Iglesia de Cristo, queremos que toda nueva indagación escrupulosa se deje de lado, y que se acallen estas disputas sobre las promesas de Dios, tal como generalmente se nos exponen en las Sagradas Escrituras y el significado general de los Artículos de la Iglesia de Inglaterra en conformidad con ellas. Y que en adelante ningún hombre imprima ni predique para que se abandone el Artículo en modo alguno, sino que se someta a él en su significado llano y total; y no presentará su propio sentido o comentario como el significado del Artículo, sino que lo tomará en el sentido literal y gramatical.

Que si cualquier lector público en cualquiera de nuestras universidades, o cualquier rector o profesor de una facultad, o cualquier otra persona en alguna de dichas instituciones, atribuye algún nuevo sentido a cualquier Artículo, o públicamente lee, determina o sostiene alguna disputa pública, o admite que tal cosa se sostenga de algún modo, en cualquiera de las universidades o facultades respectivamente; o si algún teólogo en las universidades predica o imprime cualquier cosa distinta a lo ya establecido en la Convocación con nuestro asentimiento real; el o los ofensores quedarán expuestos a nuestro desagrado, y a la censura de la iglesia en

nuestra comisión eclesiástica, así como cualquier otra; y procuraremos que haya una debida ejecución sobre tales personas.

El Canon A5 de la Iglesia de Inglaterra, adoptado en su forma presente en 1964, declara:

La doctrina de la Iglesia de Inglaterra está fundada en las Sagradas Escrituras, y en aquellas enseñanzas de los antiguos Padres y Concilios de la Iglesia que estén en conformidad con dichas Escrituras.

En particular, tal doctrina ha de encontrarse en los Treinta y Nueve Artículos de la Religión, El Libro de Oración Común, y el Ordinal.
(Cabe señalar que el Libro de Oración Común que aquí se menciona, así como el Ordinal, son los aprobados para el uso en 1662).

# *Apéndice 2: Suscripción a los Artículos*

Cuando los Artículos de la Religión se elaboraron por primera vez en 1553, no hubo ninguna estipulación respecto a alguna forma de suscripción o asentimiento a los mismos de parte del clero, quizá porque se asumía que la aprobación oficial de los Artículos sería suficiente para que su observación fuese obligatoria. Diez años más tarde se repetía la historia, y no hubo ningún intento de ir más allá en este respecto. En 1571, sin embargo, el proceso fue distinto. La reina había sido excomulgada por el papa el 18 de febrero de 1570, y los Artículos revisados eran un aspecto de una respuesta múltiple a ese hecho. La bula papal de excomunión había llamado a todos los católicos leales a rebelarse contra la Reina Isabel, aun al punto de pretender su asesinato. Esto hizo necesario que se asegurara una completa lealtad de parte de aquellos que estaban facultados para predicar en la iglesia, para que no usaran el púlpito contra la reina.

La primera medida preventiva consistió en la cancelación de todas las licencias de predicación existentes, cuyo efecto comenzó el 30 de abril de 1571, y cada predicador tenía que solicitar una nueva. Las licencias de predicación habían sido introducidas originalmente en 1407 en un intento de combatir a los lolardos, y se retuvieron después de la Reforma, aunque por un motivo distinto. En 1571, los interesados en predicar fueron obligados a suscribir a los Artículos que entonces acababan de ser aprobados por la convocación de Canterbury (una aprobación ratificada subsecuentemente en la convocación de York), y este requerimiento se convirtió en ley.

En 1583, el recién designado Arzobispo de Canterbury, John Whitgift, emitió tres artículos propios, insistiendo en que "… a nadie se le permita predicar, leer, catequizar, ministrar los sacramentos o ejercer cualquier otra función eclesiástica, cualquiera sea la autoridad que se lo permita, a menos que previamente consienta y suscriba a los siguientes artículos, ante el obispo de la diócesis…". El primero de estos artículos reafirmaba la supremacía real, el segundo, el Libro de Oración Común y el Ordinal, y el tercero, los Treinta y Nueve Artículos, en los siguientes términos:

Que él [el clérigo que suscribe] asiente al libro de los Artículos de la Religión, acordado por arzobispos y obispos en ambas provincias, y todo el clero en la convocación celebrada en

Londres en el año de nuestro Señor, 1562 [1563 en el cómputo moderno], promulgado por la autoridad de su majestad. Y que él cree que todos los artículos contenidos en este libro están en conformidad con la Palabra de Dios.

En 1603 el Rey Jacobo I ordenó la composición de una nueva serie de cánones, que fue completado el año siguiente, y que se mantuvo en vigencia hasta tiempos modernos. El Canon 36 tomó los tres artículos de Whitgift y los extendió para incluir a los catedráticos y profesores de teología, no solo en las universidades sino también en cualquier parroquia, donde muchos habían sido designados para la labor de predicar y enseñar. Además, el Canon 36 elaboró la siguiente forma de suscripción:

Yo, (nombre), voluntariamente y de corazón suscribo a estos tres artículos antes mencionados, y a todas las cosas contenidas en ellos.

Este patrón permaneció inalterado por más de 250 años, y los libros de suscripción que han sobrevivido dan testimonio del hecho de que, con muy pocas excepciones (probablemente por negligencia), cada clérigo efectivamente suscribió como se requería. Siempre hubo objetores — en el siglo XVII, muchos puritanos se opusieron a la práctica porque para ellos los Artículos eran inadecuadamente reformados, mientras que en el siglo XVIII los latitudinarios querían una mayor libertad intelectual de la que permitían los Artículos. Sin embargo, no fue sino hasta mediados del siglo XIX que las objeciones se presentaron a un grado que ya no podía pasarse por alto. Se designó una comisión para analizar el asunto y ésta recomendó un cambio en la forma de suscripción, que entró en vigencia en 1865 (el 29 de junio en Canterbury y el 5 de julio en York).

La redacción revisada ignoraba la supremacía real y combinaba el segundo y el tercer artículo de la siguiente forma:

Yo, (nombre), declaro solemnemente lo siguiente: Yo asiento a los Treinta y Nueve Artículos de la Religión, y al Libro de Oración Común, y de la ordenación de obispos, sacerdotes y diáconos; creo que la doctrina de la Iglesia de Inglaterra e Irlanda unida, como está expuesta en dichos Artículos, está en conformidad con la Palabra de Dios; y en la oración pública y la administración de los sacramentos usaré la forma prescrita en dicho libro, y ningún otro, con excepción de aquello que ordene la autoridad legal.

El tono y la disposición generales del juramento demuestran que la preocupación principal de quienes lo elaboraron eran las desviaciones litúrgicas, lo cual refleja los problemas que enfrentaba la iglesia en ese entonces. La suscripción a los Artículos sufrió cierta moderación, pero ninguna alteración sustancial, pues seguía siendo necesario afirmar que éstos estaban “en conformidad con la Palabra de Dios”. El juramento fue modificado levemente el 1 de enero de 1871, cuando la Iglesia de Irlanda dejó de ser una iglesia nacional (se quitaron las palabras “e Irlanda unida”), pero por lo demás permaneció en vigencia por más de un siglo. En la preparación para una importante revisión de los cánones de 1603 (1604), la Comisión para la

Doctrina Cristiana del Arzobispo llevó a cabo un extenso estudio de la cuestión de la suscripción a los Artículos, lo que resultó en la publicación de un informe titulado *Subscription and Assent to the 39 Articles* (Londres: SPCK, 1968). Las recomendaciones de esta comisión se implementaron en lo que se ahora es el Canon C15, el cual contiene la forma de suscripción que ahora se utiliza. A diferencia de las formas anteriores, la mención de los Artículos ahora está confinada a las palabras de la persona que administra el juramento, aunque aún se espera que el que jura afirme lo que se declara en el prefacio del administrador. A partir del 7 de mayo de 1969, la forma ha sido la siguiente:

**Prefacio**: La Iglesia de Inglaterra es parte de la única, santa, católica y apostólica iglesia que adora al único y verdadero Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ella profesa únicamente la fe revelada en las Sagradas Escrituras y expuesta en los credos católicos, fe que la iglesia está llamada a proclamar nuevamente en cada generación. Guiada por el Espíritu Santo, ella ha dado testimonio de la verdad cristiana en sus formularios históricos, los Treinta y Nueve Artículos de la Religión, el Libro de Oración Común y la Ordenación de Obispos, Sacerdotes y Diáconos. En la declaración que hará a continuación, ¿afirma usted su lealtad a esta herencia de la fe como su inspiración y guía dada por Dios para llevar la gracia y la verdad de Cristo a esta generación y darlo a conocer a quienes están a su cargo?

**Declaración de Asentimiento**: Yo, (nombre), lo afirmo, y en consecuencia declaro mi creencia en la fe que ha sido revelada en las Sagradas Escrituras y expuestas en los credos católicos y de los cuales los formularios históricos de la Iglesia de Inglaterra dan testimonio; y en la oración pública y la administración de los sacramentos usaré solamente las formas de servicio que se autorizan o permiten en el canon.

Mediante esta fórmula, la Iglesia de Inglaterra ha podido satisfacer a aquellos que aún sostienen la autoridad e integridad de los Treinta y Nueve Artículos (por no mencionar las demás fuentes de doctrina y adoración indicadas en el Prefacio) sin permitirles que exijan cuentas a otros miembros de la iglesia por no hacer lo mismo. Por ejemplo, el juramento revisado permite que la persona que lo hace disienta de la postura de que la Biblia es la Palabra de Dios escrita; lo único que se necesita es creer en la "fe que ha sido revelada" en ella, lo que sea que eso signifique. Ciertamente, sería posible, como deja en claro la erudición moderna, rechazar extensas porciones de la Escritura, y tal vez incluso el Antiguo Testamento completo, como algo irrelevante para la fe revelada, lo cual presumiblemente se concentra en la misión y el mensaje de Jesucristo. Nada se dice acerca del uso del Libro de Oración Común, ni siquiera sobre suscribir al Ordinal; basta con usar "solamente las formas de servicio que se autorizan o permiten en el canon", una frase tan vaga que ahora puede incluir casi cualquier cosa. Ni siquiera es seguro si los"credos católicos" incluyen el de Atanasio o no, aunque es de suponer que debieran incluirlo, si el Artículo 8 es de alguna guía.

En este contexto, la afirmación de que los "formularios históricos de la Iglesia de Inglaterra dan testimonio" de la fe revelada en las Sagradas Escrituras no es tan débil cómo podría parecer a primera vista. Sabemos exactamente cuáles son los formularios, y según la declaración, también se espera que afirmemos que realmente reflejan la revelación bíblica, aunque no está claro de qué forma o en qué medida. Podemos concluir, por lo tanto, que aunque las palabras de la afirmación son débiles y está por debajo de la declaración de asentimiento que se esperaba desde 1571 en adelante, la posición de los Artículos es paralela a la de las demás fuentes escritas de nuestra fe y doctrina. Por lo tanto, es una equivocación sugerir que han sido relegados a la periferia de un modo que no ha ocurrido con otras cosas, o que cualquier otra cosa ha sido destacada para ganar una prominencia que aún no tenía. En otras palabras, los Artículos aún poseen la misma autoridad relativa que siempre han tenido con respecto a la Escritura y los credos; es la forma en que esa autoridad es percibida y aplicada (o no aplicada) en la iglesia en general lo que ha ocasionado que en el presente se haya eclipsado. Por otra parte, si las cosas cambian y la iglesia retorna a un punto en que nuevamente acepte la autoridad de sus fuentes doctrinales de todo corazón, entonces hay buenas razones para creer que los Treinta y Nueve Artículos también serán restaurados y se convertirán una vez más en una pieza honorable de la herencia teológica de la iglesia.

Por de pronto, el asentimiento a los Artículos de la Religión, así como a las demás partes de nuestra herencia histórica, debe descansar en la conciencia de la persona que hace la afirmación. Sin duda así ha sido siempre, pero hasta 1865 (o quizá 1969) se podía impugnar la veracidad de esa afirmación en una corte judicial. Eso ya no es posible, pero aún estamos llamados a ser veraces con nuestra conciencia delante de Dios, y si queremos ser anglicanos, entonces debemos aceptar lo que la Comunión Anglicana siempre ha creído y enseñado. No pretendemos estar en la plena o exclusiva posesión de la verdad, pero sí creemos que hemos recibido suficiente luz para caminar, y que nuestro primer deber es andar en amor en conformidad con esa luz. Los Treinta y Nueve Artículos de la Religión son parte de lo que hemos recibido y, como lo expresa la redacción de la suscripción clásica, están "en conformidad con la Palabra de Dios". Por tal motivo, estamos llamados a seguir su enseñanza y hacer todo lo posible para ponerla en práctica en la vida de la iglesia, de manera que cuando llegue la cosecha, Cristo el rey nos mire a cada uno y nos diga: "Bien, buen siervo y fiel. Entra en el gozo de tu Señor" (Mateo 25:21).

# Índice de referencias bíblicas

*Los números del índice corresponden a los artículos donde aparecen los textos.*


| Referencia | | Artículo |
|---|---|---|
| Génesis | 1 | 1 |
| | 3:1-19 | 9 |
| Éxodo | 20:7 | 39 |
| Números | 36:1-11 | 32 |
| Deuteronomio | 6:13 | 39 |
| Jueces | 11:29-40 | 39 |
| 1 Samuel | 2:22-36 | 26 |
| | 4:11-22 | 26 |
| Esdras | 4-6 | 21 |
| Salmos | 19 | 1 |
| | 34:8 | 29 |
| | 51 | 13 |
| | 139:7 | 1 |
| Proverbios | 16:33 | 23 |
| Isaías | 7:14 | 6 |
| | 40:28-31 | 1 |
| | 43:1-7 | 17 |
| | 44:28 | 7 |

| | | |
|---|---|---|
| | 45:1 | 7 |
| | 45:5-23 | 1 |
| | 49:32 | 37 |
| Jeremías | 4:2 | 39 |
| Daniel | 12:2 | 4 |
| Mateo | 3:13-15 | 27 |
| | 3:16-17 | 5 |
| | 5:17-37 | 7 |
| | 5:33-37 | 39 |
| | 5:41 | 14 |
| | 8:10 | 17 |
| | 9:13 | 13 |
| | 12:31 | 16 |
| | 12:31 | 31 |
| | 13:3-8 | 17 |
| | 15:1-9 | 20 |
| | 15:3-6 | 34 |
| | 16:21-23 | 13 |
| Mateo | 18:17 | 33 |
| | 19:1-12 | 32 |
| | 19:12 | 32 |
| | 19:14 | 27 |
| | 20:1-16 | 23, 38 |
| | 22:15-21 | 37 |
| | 25:1 | 32 |
| | 25:21 | Apéndice 2 |
| | 25:29-30 | 4 |
| | 26:17-29 | 28 |

| | | |
|---|---|---|
| | 26:63 | 39 |
| | 28:1-17 | 4 |
| | 28:16-20 | 23, 25 |
| | 28:19 | 27 |
| Marcos | 10:17-22 | 13 |
| | 14:36 | 15 |
| | 14:68 | 24 |
| Lucas | 1:68-79 | 39 |
| | 2:1 | 21 |
| | 2:25-38 | 7 |
| | 12:49-50 | 7 |
| | 15:11-32 | 16 |
| | 16:19-31 | 3 |
| | 17:7-10 | 14 |
| | 17:10 | 12, 14 |
| | 22:14-23 | 25 |
| | 23:32-43 | 22 |
| | 23:43 | 3 |
| | 24 | 4 |
| | 24:25-47 | 6 |
| Juan | 1:1-14 | 2 |
| | 1:14 | 2 |
| | 1:19-34 | 25 |
| | 1:29 | 25 |
| | 3:5 | 27 |
| | 3:7 | 9 |
| Juan | 3:14-21 | 2 |
| | 4:9-24 | 34 |
| | 5:37-40 | 7 |

| | | |
|---|---|---|
| | 6:44 | 10 |
| | 10:30 | 1 |
| | 10:30-33 | 1 |
| | 14 | 1 |
| | 14:1-13 | 18 |
| | 14:6 | 18 |
| | 14:9 | 1 |
| | 14:16-26 | 5 |
| | 15:16 | 10, 15 |
| | 15:26 | 5 |
| | 16:7-14 | 5 |
| | 20-21 | 4 |
| | 20:23 | 31 |
| | 21:20-23 | 17 |
| Hechos | 1:21-26 | 23 |
| | 1:23-26 | 23 |
| | 2:1-12 | 24 |
| | 2:37-41 | 25 |
| | 2:39 | 27 |
| | 4:12 | 18 |
| | 4:32-5:11 | 38 |
| | 5:27-41 | 21 |
| | 7:1-53 | 7 |
| | 8:14-17 | 27 |
| | 8:18-24 | 26 |
| | 8:26-39 | 24 |
| | 9:1-8 | 15 |
| | 15:1-35 | 21 |
| | 17:1-12 | 6 |

| | | |
|---|---|---|
| | 17:16-34 | 18 |
| | 17:25-34 | 27 |
| | 17:30 | 17 |
| | 18:24-28 | 26 |
| Romanos | 1:16-19 | 11 |
| | 1:17 | 11 |
| | 1:18-2:16 | 17 |
| Romanos | 2-4 | 17 |
| | 2:12-16 | 18 |
| | 3:9-18 | 9 |
| | 3:20-30 | 2 |
| | 3:23 | 9 |
| | 3:24 | 17 |
| | 4 | 11 |
| | 5:12 | 20 |
| | 5:12-21 | 9, 15 |
| | 6:1-14 | 27 |
| | 6:1-23 | 13 |
| | 6:3-4 | 27 |
| | 7:7-25 | 15 |
| | 7:14-25 | 10 |
| | 7:15-19 | 10 |
| | 8:1-16 | 5 |
| | 8:5 | 17 |
| | 8:6 | 9 |
| | 8:11 | 17 |
| | 8:13 | 17 |
| | 8:15 | 17 |

| | | |
|---|---|---|
| | 8:16 | 17 |
| | 8:28 | 17 |
| | 8:34-39 | 4 |
| | 8:38-39 | 10, 16 |
| | 9-11 | 7 |
| | 9:1 | 39 |
| | 9:1-29 | 17 |
| | 9:19-29 | 2, 10 |
| | 10:5-21 | 35 |
| | 11:25-29 | 17 |
| | 12:1-21 | 12 |
| | 12:3-8 | 23 |
| | 13:1-7 | 37 |
| | 13:14 | 27 |
| | 14 | 34 |
| 1 Corintios | 1:10-17 | 25, 27 |
| | 1:26-29 | 2 |
| | 2:14 | 2 |
| 1 Corintios | 2:14-16 | 17 |
| | 3:11-15 | 3 |
| | 5 | 19, 26, 33 |
| | 5:5 | 33 |
| | 7 | 32 |
| | 7:14 | 27 |
| | 9:13-14 | 36 |
| | 10 | 28 |
| | 10:23-33 | 34 |
| | 10:14-21 | 25 |
| | 11 | 28 |

| | | |
|---|---|---|
| | 11:17-34 | 28 |
| | 11:21-22 | 28 |
| | 11:23-28 | 30 |
| | 11:26 | 28 |
| | 11:27-30 | 25 |
| | 11:29-32 | 29 |
| | 12, 14 | 20 |
| | 12-14 | 24 |
| | 14 | 24 |
| | 14:1-11 | 24 |
| | 15:12-28 | 4 |
| | 15:12-58 | 22 |
| | 15:21-22 | 9 |
| | 15:35-55 | 28 |
| | 15:50 | 2 |
| 2 Corintios | 1:23 | 39 |
| | 2:5-11 | 16 |
| | 3 | 31 |
| | 3:13-16 | 7 |
| | 4:1-15 | 35 |
| | 4:3 | 17 |
| | 5:21 | 15 |
| | 6:2 | 4 |
| | 6:14-18 | 33 |
| | 8-9 | 38 |
| | 10 | 23 |
| | 11:8 | 38 |
| Gálatas | 1:1-17 | 23 |
| Gálatas | 1:20 | 39 |

| | | |
|---|---|---|
| | 2:1-14 | 19 |
| | 2:15-21 | 11 |
| | 2:17-21 | 14 |
| | 2:20 | 15 |
| | 2:20-21 | 11 |
| | 3 | 31 |
| | 3:10-14 | 15 |
| | 3:10-23 | 10 |
| | 3:15-25 | 7 |
| | 3:28 | 20 |
| | 4:6 | 5, 28 |
| | 6:1-5 | 33 |
| | 6:4-10 | 38 |
| Efesios | 1:1 | 22 |
| | 1:1-10 | 17 |
| | 1:4 | 17 |
| | 1:1-3 | 13 |
| | 2:1-10 | 25 |
| | 2:6 | 4 |
| | 2:8-10 | 12 |
| | 2:10 | 17 |
| | 2:11-12 | 13 |
| | 2:19-22 | 19 |
| | 3:7-13 | 14, 26 |
| | 3:8 | 11 |
| | 4:1-6 | 27 |
| | 4:8 | 3 |
| | 4:8-10 | 3 |

| | | |
|---|---|---|
| | 4:9 | 3 |
| | 4:17-32 | 10 |
| | 5:22-33 | 32 |
| Filipenses | 1:12-18 | 26 |
| | 1:19-26 | 14, 22 |
| | 1:20-23 | 3 |
| | 2:5-11 | 2, 8 |
| Colosenses | 1:15-20 | 2 |
| | 1:21-23 | 11 |
| | 2:9 | 2 |
| Colosenses | 2:12-13 | 27 |
| | 2:16-23 | 34 |
| | 3:3 | 4 |
| 1 Tesalonicenses | 4:13-18 | 22 |
| | 4:14-17 | 3 |
| 1 Timoteo | 1:3-17 | 33 |
| | 2:1-7 | 18 |
| | 2:8-3:13 | 22 |
| | 2:10-15 | 20 |
| | 3:1-13 | 26, 32 |
| | 3:2 | 32 |
| | 5:17-22 | 36 |
| | 6:12-16 | 8 |
| 2 Timoteo | 1:6-14 | 8 |
| | 1:6-14 | 8 |
| | 3:1-17 | 20 |
| | 3:13-17 | 6 |
| | 4:1-8 | 35 |
| Tito | 1:5-16 | 23, 26 |

| | | |
|---|---|---|
| | 1:5-2:15 | 36 |
| | 1:6 | 32 |
| Hebreos | 1:1 | 32 |
| | 4:12 | 6 |
| | 4:14-5:10 | 15 |
| | 5:8 | 15 |
| | 6:4-5 | 16 |
| | 6:4-6 | 29 |
| | 6:13-20 | 39 |
| | 9-10 | 31 |
| | 9:11-15 | 30 |
| | 11 | 7 |
| | 12:2 | 15 |
| Santiago | 2:17-26 | 12 |
| | 2:19 | 3 |
| | 5:12 | 39 |
| | 5:14-15 | 25 |
| *1 Pedro* | 2:8 | 17 |
| | 2:9-10 | 19 |
| | 2:13-17 | 37 |
| 1 Pedro | 3:18 | 3 |
| | 5:1-4 | 23 |
| 2 Pedro | 1:3-11 | 17 |
| | 1:21 | 6 |
| | 2:1-9 | 19 |
| | 2:12 | 17 |
| 1 Juan | 1:5-10 | 15 |
| | 2:1-17 | 16 |
| | 3:5 | 15 |

| | | |
|---|---|---|
| 2 Juan | 7-11 | 26 |
| | 10 | 33 |
| 3 Juan | | 26 |
| | 9-10 | 26 |
| Judas | 1 | 22 |
| | 1-7 | 8 |
| | 1-25 | 19 |
| | 4 | 17 |
| | 8-16 | 26 |
| Apocalipsis | 2-3 | 19 |
| | 14:4 | 32 |
| | 17:8 | 17 |
| | 22 | 20, 32 |
| | 22:7 | 17 |
| | 22:20 | 17 |

1. Esta frase hace alusión a la versión en inglés del artículo. En la versión en español que utilizamos como“versión oficial” se tradujo como “reconciliarnos con el Padre”. (N. del T.)

1. “Harrowing of Hell”: otra expresión del inglés para referirse al descenso de Cristo a los infiernos. La palabra “harrow” viene del inglés antiguo *hergian*, que significa despojar o saquear. La frase significa algo así como “el saqueo del infierno”. (N. del T.)

1. Este párrafo hace alusión a los términos “Holy Spirit” y “Holy Ghost” que se utilizan indistintamente en inglés para referirse al Espíritu Santo. En español, sólo tenemos una acepción y, por lo tanto, este párrafo resulta poco aplicable a nuestra realidad. (N. del T.)

1. Deuterocanónico: Significa “perteneciente al segundo canon”.

1. Derecho consuetudinario (Common law): En el derecho inglés, el término se refiere a la ley basada en la costumbre y en el fallo de los tribunales (derecho consuetudinario y jurisprudencia respectivamente), es decir que no ha sido creada en el Parlamento. A menudo se contrapone a derecho escrito (statute law). El derecho consuetudinario (common law) sólo rige cuando el derecho escrito no se pronuncia en una materia.

1. El artículo en inglés es más extenso y hace alusión al periodo de Eduardo VI, por motivos que se explican a continuación en el comentario. En este libro conservamos la versión castellana de dicho artículo. (N. del T.)

1. El artículo en inglés hace alusión a la Reina Isabel I, sus disposiciones, y a la situación de Inglaterra respecto de Roma. (N. del T.)