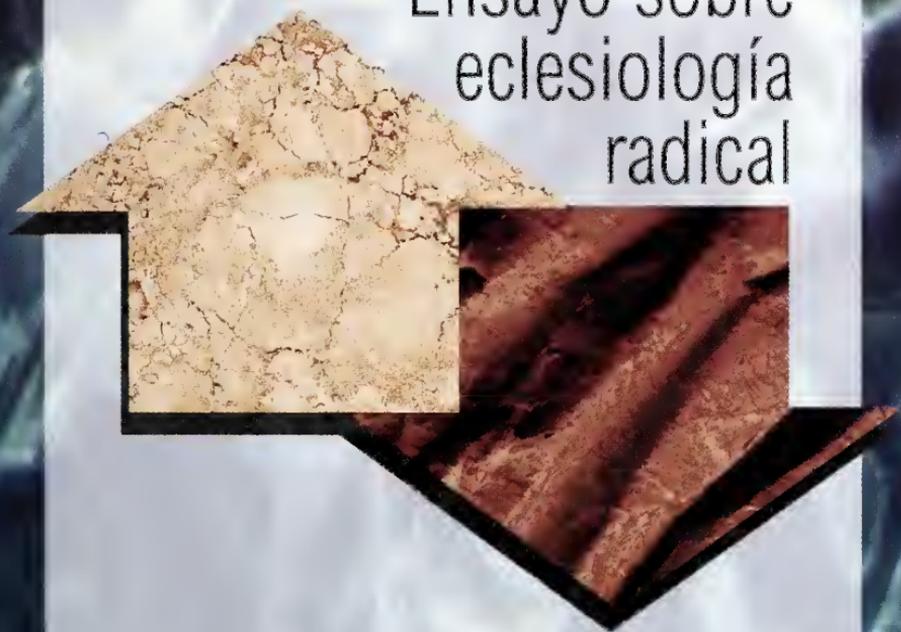


CONTRA CORRIENTE

Ensayo sobre
eclesiología
radical



JUAN DRIVER



Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
Institute for the Study of Global Anabaptism

Tercera Edición
Corregida y Aumentada

CONTRA CORRIENTE

Ensayo sobre
eclesiología
radical

JUAN DRIVER



SEMILLA

M
230.97
D782C
1998

CONTRA CORRIENTE ENSAYOS SOBRE LA ECLESIOLOGÍA RADICAL

Juan Driver

Colección: Comunidad en Compromiso

Primera Edición

© 1988 Ediciones SEMILLA

Segunda Edición

© 1994 Ediciones SEMILLA

Tercera Edición (corregida y aumentada)

© 1998 Ediciones SEMILLA

A menos que se indique lo contrario, las citas de la Biblia han sido tomadas de la versión Reina Valera, Revisión de 1960. Las abreviaturas para las otras versiones utilizadas son: BJ - Biblia de Jerusalén y NBE - Nueva Biblia Española.

Contra Corriente Ensayos sobre la eclesiología radical
Juan Driver

Incluye guía de estudio.

1. Eclesiología. 2. Anabautismo - doctrinas. 3. Iglesia de creyentes - doctrinas.

I. Título. II. Colección.

1998

262.7

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA

Apartado Aéreo 57-527
Santafé de Bogotá 2,
Colombia

SEMILLA

Apartado Postal 371-I
Montserrat, Zona 7
Cd. Guatemala 01907
Guatemala

ISBN 99922-43-00-7

Impreso en Colombia

Indice

Prefacio a la primera edición	V
Prefacio a la segunda edición ¿Por qué una eclesiología radical?	VII
Introducción	XIX
LA AUTORIDAD E INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA	1
EL BAUTISMO Y LA PARTICIPACIÓN COMPROMETIDA EN EL PUEBLO DE DIOS	16
LA CENA DEL SEÑOR: SIGNO DE VIDA COMPARTIDA	28
LOS MINISTERIOS EN UN PUEBLO DE SACERDOTES	42
LA DISCIPLINA CONGREGACIONAL	56
EL DISCIPULADO EN COMUNIDAD	71
IGLESIA Y MISIÓN	86
LA EVANGELIZACIÓN: PERSONAL Y SOCIAL	100
IGLESIA Y ESTADO	114
IGLESIA Y REVOLUCIÓN: COMUNIDAD RADICAL Y CAMBIOS SOCIALES	128
LAS RELACIONES ECONÓMICAS EN EL PUEBLO DE DIOS	141
LA UNIDAD CRISTIANA EN UNA PERSPECTIVA RADICAL	157
Obras citadas	173
Indice	175
Indice de citas bíblicas	179

Prefacio a la primera edición

Esta visión de la iglesia desde la perspectiva radical empezó a cristalizarse durante un seminario sobre la reforma radical dirigido por el profesor John H. Yoder en enero de 1973. Desde entonces, muchos han sido los hermanos y las hermanas que han contribuido a la misma.

Desde luego, esta visión no es meramente teórica, abstracta ni utópica. Está fundamentada en una realidad. La congregación en la cual yo llegué a la fe y comencé a andar en el camino de Cristo, manifestaba, aunque imperfectamente, muchos de estos rasgos. Posteriormente he conocido comunidades cristianas radicales cuya vida y sentido de misión se acercaban notablemente a esta visión. Así es que la descripción histórica y sistemática de esta visión de la iglesia ha sido convalidada por experiencias vividas. Ha sido esta realidad la que otorgó autenticidad a la visión.

Desde entonces, he compartido los elementos contenidos en estos capítulos muchas veces y en situaciones muy diversas: en seminarios sobre eclesiología en el Seminario Menonita de Teología de Montevideo, Uruguay, y en el centro anexo en Buenos Aires, Argentina; en el Centro de Estudios Hispánicos de Goshen College, en Goshen, Indiana, Estados Unidos; y en el Centro Menonita de Estudios de Montevideo, donde han adquirido su forma actual que se presenta en este libro. Pero aún más importante en este proceso fue la reflexión y convivencia con grupos y comunidades radicales en España. La vida y misión de la comunidad volvía a otorgar autenticidad a la visión descrita en estas páginas.

Al seguir reflexionando en torno a esta visión de la iglesia con hermanos y hermanas de América Latina, nos ha impresionado su relevancia para las comunidades cristianas en la situación religiosa socio-política y económica en que vivimos actualmente. La visión radical es una visión coherente y global del proyecto salvífico de Dios para su pueblo. Y será la

salvación de la iglesia de nuestro tiempo que ésta vuelva a sus raíces, conforme a la intención divina, intención expresada con singular claridad en la persona del Mesías, Jesús de Nazaret, y en la comunidad mesiánica que surge de las páginas del Nuevo Testamento.

Quisiera agradecer a todos los hermanos y hermanas que han contribuido al proceso largo que finalmente ha culminado en la publicación de este libro. Pero en lugar de ser una conclusión, éste es realmente un punto de partida. El valor de la visión radical se halla precisamente en esto: en su capacidad de inspirarnos a volver constantemente a las raíces y a desembarazarnos de las presiones domesticantes de la cultura y de los sistemas en que estamos inmersos; para proporcionarnos una perspectiva liberadora para la lectura de la Biblia y de los signos de los tiempos, con el fin de participar con Dios en su proyecto salvífico en nuestro medio.

A todos esos hermanos y hermanas en esta comunidad de salvación, dedico, con agradecimiento, las siguientes páginas.

Juan Driver

Prefacio a la segunda edición

¿Por qué una eclesiología radical?

PRESCINDIENDO DE LA ECLESIOLOGÍA

¿Por qué dedicar un libro entero a temas relacionados con la iglesia? Para muchos cristianos en nuestro tiempo, ensayar en el campo de la eclesiología (reflexionar sobre las implicaciones de ser iglesia de Jesucristo en el mundo) carece de sentido. Esto incluye a fieles que ocupan los dos extremos del panorama cristiano, desde los evangélicos más conservadores hasta los activistas menos tradicionales. Para los unos, al igual que los otros, la iglesia ocupa un lugar relativamente bajo entre sus prioridades.

De hecho, algunos movimientos, especialmente los que han surgido de organizaciones para-eclesiales, prácticamente carecen de una doctrina coherente de la iglesia. Entre los evangélicos, esta ausencia de una doctrina de la iglesia se debe, en buena parte, por lo menos, a la influencia de Juan Nelson Darby. Durante la primera mitad del siglo XIX él popularizó en Gran Bretaña el sistema dispensacionalista de la interpretación bíblica, que percibe a la iglesia como un “paréntesis” en los propósitos salvíficos de Dios, restando, así, importancia a la iglesia. Su pensamiento ha sido influyente, especialmente en el mundo anglo-sajón, y desde allí, ha sido difundido a través de Europa, Asia y en el tercer mundo, por medio de una dinámica iniciativa misionera.

Para muchos cristianos de esta tradición, la razón de ser de la iglesia prácticamente se limita al anuncio de las buenas nuevas del evangelio. Se concibe a la iglesia fundamentalmente como instrumento para la predicación del evangelio.

A partir de la década de los años 1960 a 1970, muchos cristianos no tradicionalistas, tanto protestantes como católicos,

comenzaron a pensar que la función primaria de la iglesia es cumplir una misión social. Se concibe a la iglesia fundamentalmente como instrumento de servicio y de cambio en el mundo.

J. C. Hoekendijk, un teólogo holandés, popularizó esta visión. Al concebir a la iglesia casi exclusivamente como instrumento para servir al mundo, se tendía a restarle importancia a la iglesia en sí. El reaccionaba en contra de una iglesia europea de orientación constantiniana, que tendía a estar encerrada en sí misma. Pero las consecuencias de esta postura para una eclesiología pueden apreciarse en el siguiente párrafo.

Es verdad que el contexto Reino - apostolado - ecumene no deja mucho lugar para la iglesia. La eclesiología no es necesaria aquí. Cuando uno desea hablar del trato de Dios con el mundo, la iglesia puede mencionarse solamente de paso y sin mucho énfasis. La eclesiología no puede ser más que un solo párrafo de la Cristología (el trato *mesiánico* con el mundo) y unas pocas frases de la escatología (el trato Mesiánico con el *mundo*) (Hoekendijk 1966:40).

Esta tendencia a comprender la iglesia casi enteramente en términos de su función también ha estado presente en círculos del Consejo Mundial de Iglesias. Solía decirse que “se debe permitir que el mundo fije la agenda para las iglesias” (Consejo Mundial 1967:20).

Uno puede comprender por qué surgieron, estos dos movimientos tan dispares. En Gran Bretaña, a comienzos del siglo XIX, muchos cristianos sinceros compartían la convicción que la decadente Iglesia Anglicana necesitaba una profunda renovación, mediante un retorno a sus raíces. Dentro de la iglesia, esto llevó a la formación del “movimiento de Oxford”. Abogaban por un retorno a sus raíces católicas, generadas en los padres apostólicos.

Y fuera de la iglesia establecida, le llevó a Darby, y a otros, a formular su concepto de la iglesia “en ruinas”. Invitaban a un retorno al modelo de la iglesia primitiva, con las Escrituras como su autoridad. Así que, se reunieron grupos de “hermanos”, a fin de restaurar, entre ellos, las formas primitivas y de predicar el evangelio. Pero debido al auge en la influencia del dispensacionalismo, con su notable énfasis sobre la provisionalidad de

la iglesia, tendían más y más a concebir a la iglesia mayormente en términos de su función – la predicación del evangelio.

Por otra parte, tras el trauma de la Segunda Guerra Mundial, las iglesias europeas, muy especialmente, comenzaron a darse cuenta de la forma en que ellas habían olvidado la dimensión apostólica, o misionera, en su vida eclesial. Y reaccionando a esta introversión, se llegó a enfatizar, primero, el apostolado (misión) de la iglesia al mundo, y luego, su postura diaconal (servicio) en relación con el mundo, y finalmente, su responsabilidad política a favor del mundo, presionando a favor de los oprimidos y los marginados a fin de reformar las estructuras de la sociedad. Pero en este caso también, se tendía más y más a concebir a la iglesia mayormente en términos de su función – la de servir al mundo y cambiar las estructuras injustas en la sociedad.

Pero en ambos casos, se le resta importancia a la iglesia, en sí. Lo que más se subraya es su misión, o función, sea la predicación del evangelio o el servicio y acción social cristianos.

UNA ECLESIOLOGÍA RADICAL

Sin embargo, sin menospreciar la importancia fundamental de llevar a cabo una evangelización auténtica, y sin perder de vista la tarea esencial de servir a la sociedad en nombre de Cristo y de asumir una postura profética, en la misma tradición del Mesías, ante las instituciones injustas y opresivas, para comunidades cristianas de una tradición radical (con referencia a sus raíces en Jesús), la eclesiología ocupa un lugar fundamental. Incluso, exponentes de esta visión han tendido a elaborar eclesiologías, en lugar de teologías, en el proceso de reflexionar sobre Dios y Sus proyectos salvíficos para la humanidad, al igual que para toda la creación.

A través de la historia, los movimientos cristianos radicales, en su retorno al Jesús del Nuevo Testamento, generalmente han tomado nota especial de la comunidad que formó en torno a su persona. El secreto de su existencia es el Espíritu, la fuerza de Dios capaz de formar una “nueva creación” y una “nueva humanidad” (2 Co. 5:17; Gá. 5:16). Sólo así se podrá vencer el egoísmo en los seres humanos, liberándolos de sus propios intereses para poder seguir a su Señor en la comunidad de sus discípulos.

La convivencia en esta comunidad se caracteriza por el fruto del Espíritu y se edifica mediante los dones de gracia (Gá. 5:22-23; Ro. 12:3-8). Las barreras que generalmente separan a personas y a grupos en la sociedades humanas son superadas en esta nueva comunidad. Distinciones de raza, clase social, sexo, y nacionalidad pierden su vigencia, y toda hostilidad desaparece en esa paz creada por Jesús a costo de su propia vida (Gá. 3:28; Ef. 2:13-16).

Se crea así la comunidad donde no están unos arriba y otros abajo, sino donde todos son últimos y todos son primeros (Mt. 19:30): son los hermanos con un solo Padre, los servidores con un solo Señor, los discípulos con un solo Maestro, los pobres cuya riqueza y cuya seguridad es Dios mismo (Mt. 6:19-21; 19:21), donde no hay *mío* ni *tuyo* (Hch. 4:32), el grupo de la alegría completa (Jn. 15:11; 16:24), del afecto mutuo (Rom. 12:10; Col. 3:12), del perdón fácil y continuo (Mt. 18:21-22; Col. 3:13); donde no hay rivalidades ni partidismos, sino que todo está unido por el amor (Col 3:14) y la ayuda mutua (Mt. 5:7); donde cada uno arrima el hombro a las cargas de los demás (Gál. 6:2), las cualidades de cada uno se ponen al servicio de todos (Rom. 12:3-8; 1 Cor. 12:4-11; Ef. 4:11-13) en donde autoridad significa mayor servicio y nunca superioridad (Lc. 22:26-27) (Mateos 1975:41).

Jesús, en su vida terrestre y en su muerte, es concretamente el camino y la verdad (Ef. 4:20-24; Jn. 14:6). Esto otorga sustancia concreta al seguimiento de Jesús. En lugar de ser una realidad meramente espiritual e interior, el discipulado lleva a tomar opciones concretas por Jesús en la vivencia diaria.

Lo más importante para la comunidad cristiana en el cumplimiento de su misión es su propia existencia.

Si no existe la nueva sociedad de hermanos como Jesús quiso, todo es inútil, no hay nada que ofrecer más que palabras e ideas sin realidad. Tiene que verse que el amor y la felicidad son posibles (Mateos 1975:42).

La comunidad no es sólo la esfera donde la salvación mesiánica ya ha comenzado a experimentarse, también es la realidad que otorga validez y credibilidad a su testimonio evangelizador comunicado mediante sus hechos-dichos.

Por esto, la visibilidad misionera de la comunidad es de fundamental importancia. La comunidad descrita en las bienaventuranzas es sal y luz y una ciudad elevada sobre un monte (Mt. 5:13-16). Jesús compartía esa visión profética, según la cual el mensaje divino de salvación para las naciones emanaría de la vivencia atrayente del pueblo restaurado de Dios (Is. 2:2-4; Mi. 4:1-4). La proclama misionera de la comunidad mesiánica no es un mensaje amorfo de tipo místico y carente de sustancia. Se trata más bien de un reino que ha llegado; un reino que acata el reinado de Dios; un reino en que Jesús es ya adorado y obedecido como Señor; un reino en que las relaciones interpersonales corresponden a la intención divina expresada en la ley del pacto; un reino que un día habrá de abarcar la creación entera y manifestarse en toda su gloria (véase Driver 1986:116-121).

En el Evangelio de Juan, la comunidad es percibida como el instrumento del Espíritu Santo en su testimonio contra el mundo. La comunidad de Jesús es la evidencia que convencerá al mundo de su pecado, de la justicia y del juicio de Dios (Jn. 15:26-27; 16:8-11). Con valentía profética, la comunidad del Mesías confronta, tanto en su manera de ser, como en su hacer y decir, al mundo en sus injusticias, de la misma manera en que Jesús lo hacía (Jn. 7:7). Esto, naturalmente, provoca odio y persecución de parte del mundo contra la comunidad (Jn. 15:18-22; 16:1-4).

En su actitud hacia el sufrimiento humano, Jesús también es modelo para la comunidad. Sanaba a los que padecían de lepra, liberaba a los endemoniados, bendecía a los niños, socorría a las viudas, alimentaba a los hambrientos y tuvo compasión de los desamparados. Y todo esto lo hacía para aquellos que no eran sus discípulos. No hacía el bien con fines proselitistas, sino movido por compasión. Para Jesús la popularidad no es señal de éxito, ni contribuye al reinado de Dios.

Mediante su existencia misma, la iglesia desmiente los engaños que propone la sociedad. Ofrece una visión anticipada del reinado de Dios capaz de crear conciencia en la sociedad. Alerta contra los falsos valores del mundo donde se cree que la dicha consiste en tener, acaparar, ser rico, figurar y dominar. Y encarna ante el mundo esos valores eternos que caracterizan el reino de Dios.

La visión de la iglesia reflejada en las páginas del Nuevo

Testamento ha parecido utópica a muchos cristianos. Por eso, para grandes sectores de la cristiandad, el mensaje evangélico se ha convertido en poco más que una especie de ideología divina. Jesús no predicaba su mensaje a todo el mundo. Si bien es cierto que a la gente le hablaba en parábolas, parecería ser para despertar sus inquietudes y hacerles reflexionar. Lo que Jesús se pone a hacer es formar un grupo donde se viva ese ideal.

Mientras no existan comunidades así, no hay salvación, el objetivo de Jesús está anulado y su doctrina y ejemplo se convierten en una ideología más. Por supuesto, para fundar esas comunidades no se puede usar la violencia: si el ser persona libre es esencial al grupo, la adhesión tiene que darse por convicción propia. ... De ahí el empeño que deben poner los que creen en Jesús por formar comunidades que vivan plenamente el mensaje (Mateos 1975:28,44).

LA ECLESIOLOGÍA EN LA CRISTIANDAD

Pero cuando la participación en la comunidad dejó de ser plenamente libre, la visión y la práctica de la iglesia cambiaron diametralmente. Esta transformación es conocida como el “cambio constantiniano”, pues bajo el emperador Constantino el imperio comenzó a tolerar la iglesia cristiana, para luego reconocerla oficialmente y otorgarle ciertos derechos, y finalmente, establecerla como la religión oficial. Y la iglesia, que había sido una comunidad de contraste en relación con la sociedad, llegó a ser popular y poderosa.

Agustín es el que más ayudó a la iglesia a adaptarse, tras este cambio constantiniano, a su nueva realidad. En sus escritos, Agustín dejó de identificar la ciudad de Dios con esa comunidad mesiánica concreta, la iglesia peregrina sobre la tierra, que en el Nuevo Testamento se contrastaba con el mundo. En cambio, Agustín sostenía que la iglesia verdadera es celestial y futura. Es invisible y compuesta de los elegidos, conocidos sólo por Dios, y será plenamente revelada sólo al fin de los tiempos. La visión de paz mesiánica, vislumbrada por los profetas pre-exílicos (Is. 2:1-4 y Mi. 4:1-4), y abrazada por los cristianos primitivos que la veían realizarse en su medio,* fue rein-

*Por ejemplo, Justino Mártir en su “Diálogo con Trifón”, Ruiz 1954:493.

terpretada por Agustín. El hizo una distinción entre una paz temporal y la paz verdadera eterna. La primera era social y tenía que ser impuesta por las legiones romanas y la segunda era una paz individual e interior que sólo florecería al fin de los tiempos.

Una innovación similar ocurrió en relación al concepto cristiano de la santidad. “Los santos” había sido una de las designaciones más frecuentes para el pueblo de Dios en el Nuevo Testamento. Su sentido era totalmente comunitario. Pero tras el cambio constantiniano, el término comenzó a emplearse para ciertos individuos destacados en la iglesia – mártires, ascetas y clérigos. Y cuando se aplicaba el término a la iglesia, no se debía a la santidad de sus miembros, sino porque la iglesia está destinada a ser perfeccionada en la santidad al fin de los tiempos (González 1972:II,55). De esta manera la santidad de la comunidad, signo de la intención salvífica de Dios dentro de la historia, ha sido efectivamente postergada a una era futura, más allá de la historia.

VISIONES RADICALES DE LA IGLESIA

Esta visión de la iglesia también fue perpetuada en la tradición protestante clásica. Así que, los resultados de este cambio constantiniano han estado presentes en todas las confesiones cristianas hasta el día de hoy. Pero a través de los siglos han habido movimientos radicales que han insistido en la visibilidad misionera de la iglesia. Pedro Riedeman, de Austria, y Dirk Philips, oriundo de Holanda, ambos voceros de los Anabautistas en el siglo XVI, nos ofrecen ejemplos.

La iglesia de Cristo es el fundamento y la base de la verdad, una linterna de justicia que lleva la luz de la gracia al mundo entero, para que en su oscuridad, incredulidad y ceguera se pueda ver y así busque y llegue a la luz, y para que los hombres también puedan aprender a ver y conocer la senda de la vida (citado en Klaassen 1985:83).

La iglesia del Señor ... es visible. ... El nombre iglesia o congregación indica que no es sólo invisible sino que también visible, porque la palabra usada es *eklesía*, eso es, una unión o congregación (citado en Klaassen 1985:86).

Hoy día, sin embargo, representantes de confesiones tradicionalmente constantinianas, también están insistiendo en esta visión radical de la iglesia. Un ejemplo, entre muchos que podrían citarse, es Hendrikus Berkhof, teólogo reformado holandés.

Concebir a la iglesia puramente en función de su misión no es aceptable. ... La misión de la iglesia se basa en su comunión con su Señor, al igual que en la de los miembros entre sí.

La iglesia no cumple su misión cuando sacrifica su ser, a fin de llegar a ser instrumento. Al contrario, la esencia de su ser es cumplir su misión en el mundo. Y únicamente puede lograrlo en la medida en que su manera de ser-en-el-mundo consiste de ser-diferente-del-mundo. Es precisamente esta característica que capacita a la iglesia a ser testigo ante el mundo. Tiene derecho a dirigirse al mundo sólo en virtud de ser-diferente. Pero ser-diferente no es un fin en sí, sino un testimonio y una invitación dirigida al mundo. ... La iglesia es, y tiene que ser, un cuerpo extraño en el mundo.

El lenguaje con que la iglesia podría comunicar por medio de su existencia es el idioma de la realidad de la nueva comunidad y la de una humanidad renovada. En virtud del pacto, estas nuevas realidades pueden llegar a ser visibles en su culto y en el servicio, en la confesión del pecado y el perdón, en la reconciliación y la comunión, en la esperanza y en la perseverancia, en una nueva comunión con el prójimo, pero también en su actitud hacia el trabajo, el dinero, las tradiciones, la opulencia materialista, etc. Esta es la manera en que la iglesia se encara con el mundo, como las "primicias" de los propósitos de Dios, como la parcela experimental de una nueva humanidad (Berkhof 1986:418-419).

HACIA UNA ECLESIOLOGÍA RADICAL

Sólo en la medida en que tomemos con toda seriedad la visión bíblica de la iglesia, podremos relacionarnos en forma verdaderamente salvífica con el mundo. La humanidad entera es el contexto de la actividad salvífica de Dios. El llamado de

Abraham, colocado frente al trasfondo de la historia de las naciones (Gn. 2-11), destaca la vocación del pueblo de Dios al servicio de la humanidad. Pentecostés, en cierto sentido, marca el surgimiento de la comunidad mesiánica, al igual que el comienzo de su misión a las naciones. La iglesia no sólo proclama al reino de Dios, sino también es la comunidad del reino, un anticipo (modesto pero auténtico) del reino.

La iglesia es la comunidad dentro de la cual el destino de toda la creación ya ha comenzado a conocerse y experimentarse, es decir “hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef. 1:10, BJ). Y este proceso comienza en la iglesia que vive a la vista del mundo y se presenta como modelo y anteproyecto de la intención de Dios para todas sus criaturas. “Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo” (Ef. 1:22-23).

A la iglesia también se le llama primicias en el Nuevo Testamento. “Nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas” (Stg. 1:18, BJ). En el Nuevo Testamento el término primicias se aplica a Cristo y al Espíritu Santo. Pero tres veces se emplea con referencia a la iglesia (1 Co. 16:15; Stg. 1:18; Ap. 14:4). Bíblicamente, las primicias son una garantía de la cosecha abundante que está por llegar. La iglesia tiene que recordar que sus opciones a favor de la vida y en contra de la muerte son de consecuencia enorme para la humanidad entera. Son presagios del futuro.

La iglesia es la humanidad nueva, creada a costo de la vida misma del Mesías (Ef. 2:13-16). En esta comunidad se experimenta la paz concreta que resulta de una reconciliación de los que anteriormente habían sido enemigos. A esta comunidad le corresponde confrontar las autoridades y los poderes con una clara visión de la voluntad salvífica divina para el mundo. “Así, desde el cielo, por medio de la Iglesia, se dan a conocer a las soberanías y autoridades las múltiples formas de la sabiduría de Dios, contenidas en el proyecto secular que llevó a efecto mediante el Mesías, Jesús Señor nuestro” (Ef. 3:10-11, NBE). A la luz del reino venidero, lo mejor que los poderes seculares podrán hacer es unirse a los propósitos salvíficos de Dios y fomentar la causa de la justicia, la paz y la libertad entre los seres humanos. En la restauración final, hacia la cual la iglesia

apunta, participarán no sólo los seres humanos, sino también sus estructuras sociales y la creación entera.

Para guardarse de la tentación humana a la soberbia y a los falsos triunfalismos, la iglesia tiene que recordar que no es el reino de Dios. Si bien es cierto que es llamada a ser la comunidad del reino y a proclamar el evangelio del reino a toda criatura, los propósitos soberanos de Dios no se limitan a la iglesia. A veces surgen signos del reino de los lugares menos sospechados. Y la iglesia debe tener la humildad y la integridad para reconocerlos por lo que son. La compulsión a cristianizar todo valor secular, a fin de hacerlo posesión de la iglesia es una tentación constantiniana y teocrática. Sólo una iglesia radicalmente libre puede reconocer y apreciar los bienes que surgen fuera de su seno, sabiendo que ellos también son de Dios.

La comunicación entre la iglesia y el mundo, que a partir de Constantino ha sido característicamente un monólogo, tendría que cambiarse. La comunidad cristiana tiene que escuchar la voz de Dios que le viene a través de los acontecimientos seculares, discerniendo auténtica palabra de Dios cuando surge. La tentación a dominar en la sociedad, que ha sido una realidad desde Constantino, tendría que ser cambiada. En realidad la iglesia es llamada a servir, no a dominar.

Probablemente la tentación más peligrosa que se presenta a la iglesia es una preocupación obsesiva por su propia preservación. La iglesia es la única comunidad humana que cuenta con los recursos para librarse de esta obsesión. Al igual que su Señor, sabe que la verdad es inmortal, y aún cuando se mate, al tercer día resucitará.* Conformarse a Jesús en su vida, implica también conformarse a Jesús en sus sufrimientos y en su muerte (Col. 1:24; *et al.*)

En la Biblia la meta última del proyecto salvífico de Dios es la transformación de la creación entera. Pero en la visión bíblica, el pueblo de Dios ya anticipa esta nueva realidad en su medio. Los sistemas anti-sociales y corrompidos caracterizados por la violencia coercitiva, el deseo de dominio, y el afán materialista, sólo pueden ser atacados con efectividad mediante la formación de una sociedad de contraste en su medio. Esta

*Estas son palabras de Baltasar Hubmaier, líder anabautista en el sur de Alemania, Suiza y Austria. Era uno de sus lemas favoritos que aparece en la página de título de muchos de sus escritos (véase Yoder 197:201).

sociedad, sencillamente a través de su existencia, ofrece el ataque más eficaz contra las estructuras del mal y la mayor esperanza para la transformación del mundo, cosa que no puede decirse de aquellos programas sociales que no requieren ningún sacrificio personal (Lohfink 1984:95).

La iglesia, a través de su historia, ha sido tentada a interpretar el Nuevo Testamento desde la perspectiva de su propio nivel de compromiso. Tristemente, la iglesia muchas veces ha rebajado el sentido obvio del testimonio cristiano primitivo, sencillamente porque ya no estaba dispuesta a tomar el mensaje del evangelio con toda seriedad.

Las imágenes bíblicas de la iglesia sólo pueden ser comprendidas, con toda su radicalidad, en una iglesia comprometida a ser comunidad de contraste en medio de la sociedad. Y para esto, hay que interpretar las imágenes bíblicas con una ingenuidad auténtica e intencional. Sólo esa simplicidad no sofisticada, que caracteriza el reino de Dios y sus valores, nos permitirá romper con el sistema invertido de valores que ejerce su dominio opresivo en nuestro mundo.

Introducción

A partir del siglo XVI, generalmente se ha creído que el cristianismo occidental está compuesto de dos grandes bloques, el Catolicismo Romano y el Protestantismo. Sin embargo, los historiadores van reconociendo cada vez más la existencia de “una auténtica tercera fuerza”, comparable con las otras dos (Williams 1983:IX). Se trata de la Reforma Radical del siglo XVI, un movimiento muy diverso, compuesto de por lo menos cuatro grupos que se pueden distinguir: los espiritualistas, los entusiastas, los anabautistas y los racionalistas (Yoder 1976: 14-32). Aunque hubo una gran variedad de pensamiento y práctica entre las varias corrientes de este movimiento, se notan en la reforma radical ciertas afinidades tanto con el catolicismo medieval, como con el protestantismo clásico.

Por una parte, los siguientes rasgos característicos apuntan a cierto parentesco con el catolicismo medieval: una tendencia a ver las raíces de la iglesia en el Pentecostés, más que en la creación o en la vocación de Abraham; en lugar de ver la Biblia fundamentalmente como una alianza en dos entregas, se le veía en términos de dos alianzas, se asignaba mayor autoridad a la nueva; un énfasis relativamente menor sobre el pecado original y sus consecuencias; una indisposición a equiparar el bautismo de infantes, en el nuevo pacto, con la circuncisión bajo el antiguo pacto; una afirmación del libre albedrío en cooperación con la gracia divina; un concepto de la justificación por la fe, que iba unida a la santificación de la vida expresada en obras de justicia; se otorga cierto lugar al misticismo; se afirma una activa proclamación misionera que comparte su visión de la fe renovada; expresiones comunitarias de su fe y vida; una búsqueda evangélico-escatológica del reino de Cristo sobre la tierra, y el ejercicio de una disciplina evangélica congregacional (Williams 1983:3-4).

Pero, por otra parte, su semejanza con el protestantismo

clásico es evidente en los siguientes rasgos: su rechazo del papado y de la sucesión apostólica episcopal; su repudio de la autoridad del magisterio representada por concilios y clero, colectiva o individualmente; su insistencia en la autoridad de la Biblia por encima de la tradición, su repudio del celibato de los pastores; su concepto conmemorativo de la cena del Señor, su insistencia en el sacerdocio de todos los creyentes, lo mismo que en la libertad del cristiano, ambos proclamados por Lutero en 1520, pero que la Reforma Radical sostuvo con mayor convicción aún que los propios seguidores de los reformadores clásicos.

De modo que la reforma radical consiste en un movimiento que no es ni plenamente católico ni plenamente protestante.* Aunque en su doctrina y práctica se detectan influencias neomedievales, en su perspectiva esencial el movimiento era radicalmente restaurador y escatológico. Lo que más claramente distinguía a la Reforma Radical, del catolicismo y del protestantismo establecidos, era su disposición a constituirse en comunidades voluntarias de fe y vida. Entre los radicales de todas las tendencias se afirmó la necesidad de separar a la iglesia del estado y de sus medios de coacción. Y aunque hubo excepciones, relativamente de corta duración, todos los sectores del movimiento radical se opusieron a la guerra y renunciaron a otras formas de coerción. Para difundir y conservar su versión de la vida cristiana, dependieron exclusivamente de su proclamación misionera, del testimonio de su propio martirio, de su servicio desinteresado por amor al prójimo y del ejercicio de una disciplina comunitaria evangélica.

Los radicales se distinguieron claramente de los protestantes del siglo XVI, en su experiencia y comprensión de la salvación, en su manera de entender y vivir la vida cristiana, y en su visión esencial de lo que realmente constituía la iglesia. Esto se ve especialmente en su práctica del bautismo de creyentes, en su insistencia en una visión carismática de los distintos ministerios, ejercidos entre ellos por medio de los dones del Espíritu; en su énfasis sobre una experiencia concreta de regeneración y en la prioridad que le asignaba a la comunidad de fe por encima del orden socio-político establecido. Las formulaciones doctrinales

*También podría decirse que es “a la vez católica y protestante” (véase Williams 1983:4).

protestantes sobre la salvación por la fe sola, la justificación separada de las obras, el pecado original, la predestinación, y la expiación, no fueron consideradas plenamente adecuadas entre los radicales. En cambio, ellos insistían en una experiencia de salvación concreta, personal y comunitaria, y en una continuidad apostólica de discipulado obediente con raíces en Jesús en la comunidad mesiánica del primer siglo.

En la visión de sí mismos, los radicales se encontraban igualmente distanciados del catolicismo tridentino y del protestantismo clásico. Mientras que los reformadores, tanto protestantes como católicos, hablaban de la reforma de la iglesia, los radicales actuaban más en términos de restauración o restitución. Y resultaron ser más radicales que las otras alternativas reformistas de la época, al encontrar el modelo para esta restauración en el Jesús de los Evangelios y en la comunidad mesiánica neotestamentaria.

Esta “tercera iglesia” jugó un papel importante en el escenario religioso del siglo XVI. En realidad, constituyó uno de los dos frentes contra el cual el protestantismo clásico tuvo que luchar para establecer su posición. El otro frente era el catolicismo, que se estaba renovando tanto en su vida interna como en su extensión geográfica. Los reformadores clásicos no dudaron en identificar a su enemigo de la derecha, el papa, como el anticristo. Y al movimiento de la reforma radical, su enemigo de la izquierda, lo identificaron como un monstruo de tres cabezas. Esta lucha por las ideas y la lealtad de la sociedad europea medieval también ha contribuido notablemente a las formulaciones doctrinales históricas del protestantismo clásico.

Al ir terminando el siglo XX vivimos otra vez en una era de cambios radicales en todos los órdenes. Durante los últimos veinticinco años han ocurrido cambios notables en todas las tradiciones eclesiásticas. Y de nuevo se está planteando la cuestión de la naturaleza y misión del pueblo de Dios a la luz de los designios salvíficos. E incluso entre los evangélicos ha surgido la convicción de que la soteriología está íntimamente relacionada con la eclesiología. En realidad, ésta es una nueva formulación de la agenda de los movimientos de reforma radical de todas las épocas.

Los capítulos que siguen representan un intento por enfocar nuestra visión de la identidad y el papel de la iglesia dentro de una perspectiva radical. Se busca leer los textos bíblicos y

reflexionar de una manera más radical sobre las experiencias del pueblo de Dios, es decir, prestando mayor atención a nuestras raíces en Jesús y en la comunidad mesiánica del primer siglo. En esto acompañamos, de nuevo en nuestra época, a los movimientos restauradores de todos los siglos, en su búsqueda de una identidad y praxis del pueblo de Dios que corresponda a su intención salvífica.

LA AUTORIDAD E INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

La Biblia es el libro por excelencia de la Iglesia. Una de las constantes en la historia del pueblo de Dios ha sido la relación entre las Sagradas Escrituras y la renovación de la Iglesia. Esta relación entre el redescubrimiento de la Palabra de Dios y la renovación de Su pueblo puede observarse desde la reforma iniciada durante el reinado del rey Josías, en Judá (2 R. 22:23; 2 Cr. 34) hasta los movimientos de reforma a través de la historia de la iglesia hasta el día de hoy.

Sin embargo, actitudes hacia la autoridad de la Biblia, y las maneras de aplicarla, han variado mucho de una confesión a otra, y de una a otra época. Notamos que no todos los movimientos de reforma han sido igualmente renovadores o radicales. El panorama reformista del siglo XVI nos ofrece claros ejemplos de esto.

Probablemente nadie en el siglo XVI contribuyó tanto al redescubrimiento de la Biblia como Desiderio Erasmo, humanista católico. Con su edición crítica del texto griego del Nuevo Testamento, y con sus escritos sobre temas bíblicos, ejerció una influencia incalculable que dominó todo el panorama cristiano europeo. Su concepto de reforma era principalmente ético, *más que dogmático*, y Erasmo “esperaba” que ésta se produjera a través de una educación cristiana. Siendo de un espíritu pacificador, quedó horrorizado ante la violencia y las divisiones que sus ideas desataron por el continente europeo. Por otra parte, también el cardenal Ximenes de Cisneros, primado de la iglesia española, fomentó con entusiasmo el estudio bíblico en la nueva universidad que fundó en Alcalá de Henares. Además, auspició la preparación de una versión políglota de la Biblia. Sin embargo, para él la reforma debía ser formal y dogmática, de modo que llegó a dirigir la inquisición española.

La relación entre la reforma protestante del siglo XVI y el

resurgimiento bíblico de la época es notable. La traducción de la Biblia al vernáculo jugó un papel muy importante en la Reforma. Lutero, por su parte, enunció el principio de *sola scriptura* como fundamento de autoridad. Y, sin duda, el éxito de la reforma suiza se debió en buena parte a la exposición del Nuevo Testamento que Zwinglio llevó a cabo en Zurich.

Pero fue indudablemente en los círculos radicales donde la Biblia ejerció una influencia reformista más profunda. Este redescubrimiento radical de la Biblia no se limitó al siglo XVI. Comenzando en el siglo XII, con la reforma valdense, todos los movimientos de la reforma radical se han inspirado en una lectura de la Biblia que comprometa más al lector. Entre estos grupos se encuentran los lollardos ingleses del siglo XIV, los hermanos checos del siglo XV, los alumbrados españoles, y los anabautistas del siglo XVI. De acuerdo a su propio testimonio, entre los anabautistas se celebraban reuniones de lectura y reflexión bíblica “por lo menos tres o cuatro veces por semana”(Yoder 1976:165).

TRASFONDO HISTÓRICO

El Catolicismo Romano no llegó a definir dogmáticamente su actitud hacia la autoridad e interpretación de la Biblia hasta el Concilio de Trento (1545-1563). Esto permitió cierta amplitud de los cristianos católicos hacia las Escrituras. En España surgieron círculos de estudio bíblico aun, antes de que se iniciara la reforma luterana en Alemania. En Italia estos círculos, que involucraron tanto a laicos como al clero, perduraron hasta 1542, año en que se restableció la Inquisición. Esta situación ambigua permitió que algunos reformistas católicos, como Erasmo, pudieran promover con tanto celo el estudio bíblico en todos los niveles de la iglesia. Por otra parte, prevalecía una idea de autoridad bastante general, basada en la síntesis de Escrituras, tradición y magisterio eclesiástico. Esta síntesis finalmente habría de recibir definición dogmática en el Concilio de Trento, en buena parte como reacción a las actitudes reformistas de protestantes y católicos.

El canon de libros sagrados quedó definido, y la “antigua edición vulgata latina” pasó a ser la versión autorizada. También fueron declaradas autoritativas, juntamente con las Escrituras, otras tradiciones orales y escritas:

Con igual afecto y piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento... y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe, ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la iglesia católica (Denzinger 1955:223).

Finalmente, quedó definido el papel de la iglesia en la interpretación de las Escrituras:

Que nadie... sea osado a interpretar la Escritura Sagrada en materia de fe y costumbres... contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre iglesia, a quien atañe juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas... y a nadie sea lícito imprimir o hacer imprimir libro sobre materias sagradas... Si primero no hubiese sido examinado y aprobado por el ordinario (Denzinger 1955:224).

De esta manera quedaron establecidas la autoridad conjunta de la Biblia y la tradición eclesiástica, y se afirmó el papel del magisterio de la iglesia (la jerarquía clerical) en la interpretación de las Escrituras y la tradición. En efecto, con las Escrituras en mano del orden eclesiástico establecido, la lectura e interpretación de la Biblia se volvieron conservadoras y contribuyeron al mantenimiento del "status quo". Por lo tanto los esfuerzos reformistas en estos círculos serían necesariamente de alcance limitado. Esta fue la situación predominante en el catolicismo romano hasta el Concilio Vaticano II, en la década de 1960. En cierto sentido, la Biblia quedó en manos de un sistema doctrinal y de una casta ministerial. Pero esta situación no se limita de ninguna manera, al catolicismo romano medieval; se da donde quiera que la interpretación de las Escrituras queda en manos de un sistema eclesial o doctrinal.

Los grandes principios de la reforma protestante eran *sola scriptura* y *sola fides*. De esta manera el protestantismo clásico rechazó la síntesis de Escritura y tradición sostenida por el catolicismo romano medieval. La autoridad de las Escrituras quedó establecida, en principio, por encima de la autoridad de la tradición, lo mismo que de la institución eclesiástica. Pero aún quedaba la cuestión de la interpretación bíblica. ¿Cuál sería su clave hermenéutica? Lutero posiblemente fue un poco ingenuo al afirmar que el mensaje bíblico era esencialmente

claro. Se hablaba de la centralidad de Cristo para la interpretación bíblica. Sin embargo, cuando Lutero prácticamente rechaza la Epístola de Santiago y, a pesar de numerosos paralelismos con el Sermón del Monte, la llama “epístola de paja”, algunos empezaron a cuestionar su uso de la clave cristocéntrica. En realidad, hubo otros factores que influyeron en su interpretación bíblica, tales como la orientación personal de los reformadores. Con su necesidad personal de encontrarse con un Dios misericordioso y experimentar la seguridad personal del perdón, Lutero se acercaba a la Biblia de manera antropocéntrica. Su enfoque llega a ser el del individuo necesitado ante la Biblia. Esta, sin duda, es una de las preocupaciones bíblicas, pero como clave para la interpretación de la Biblia tiene sus limitaciones. Calvino, por su parte, jurista de formación y abrumado por la majestad y soberanía de Dios, se acercaba a la Biblia con una perspectiva teocrática. Su orientación jurídica influye en su modo de interpretar la Biblia.

Pero de mayor influencia aún en la hermenéutica de los reformadores fue su concepto de iglesia y su compromiso con el poder civil. Básicamente su definición esencial de la iglesia era ésta: 1) Donde se proclama la palabra de Dios en su pureza, y 2) donde los sacramentos son administrados correctamente. En el caso del calvinismo se añade una tercera nota: 3) Donde se ejerce una disciplina eclesiástica bíblica. Con un concepto así de la iglesia, se tiende a pensar en la autoridad de las Escrituras fundamentalmente en términos de doctrina pura y, luego, en el papel del clero como intérprete autorizado de la Biblia. Esta visión de autoridad e interpretación bíblica en la iglesia, ha influido en el protestantismo clásico hasta el día de hoy.

Los reformistas de orientación espiritualista del siglo XVI, tendían en general, a desestimar los aspectos formales de la fe; no se reunían en comunidades de creyentes, y enfatizaban las dimensiones interiores de una espiritualidad personal por encima de las formas eclesiales y las fórmulas doctrinales. Esta situación condujo al debate de la relación entre “la letra” y “el espíritu” en la autoridad bíblica. La discusión entre Lutero y Müntzer presenta un ejemplo de lo encontrado de sus posturas. Lutero decía:

Lo interior viene después de lo exterior mediante lo exterior, y es la voluntad de Dios no dar a nadie lo interior sin los signos

exteriores por El instituidos, como los sacramentos y la predicación (Williams 1983:906).

Müntzer, por su parte asignaba a toda la Escritura un valor puramente preparatorio, a fin de

matar al creyente para que así éste pudiera despertar a la Palabra interior y responder al Espíritu... Sin el Espíritu interior nadie será capaz de decir nada verdaderamente profundo acerca de Dios, aunque se haya tragado cien Biblias (1983:907).

Los reformadores protestantes insistían en el valor de la Palabra objetiva, externa y concreta, interpretada por los pastores y doctores de la iglesia, y comunicada en los sacramentos y la predicación. Los espiritualistas insistían en el valor de la palabra subjetiva, interna y espiritual, interpretada por el individuo.

La experiencia de los anabautistas fue que la palabra bíblica escrita, y la palabra interior, espiritual, se confirmaban mutuamente. Pero más importante aún era su visión de la iglesia entera como comunidad hermenéutica. No corresponde al clero, como tal, ni tampoco al individuo, ser intérprete de la Biblia, sino a la iglesia como comunidad de fe y obediencia. Lo que distinguía el enfoque anabautista de interpretación bíblica era su experiencia de conversión a Cristo. Por lo tanto, ellos insistían en que la lectura e interpretación de la Biblia debían ser cristocéntricas en su sentido práctico y existencial en la comunidad de discípulos. El Cristo vivo, experimentado en la vida de los creyentes, y el Cristo que les hablaba en las páginas de las Sagradas Escrituras, se confirmaban mutuamente.

CLAVES TRADICIONALES DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA

Las diferencias más significativas entre las formas de interpretación bíblica empleadas en el siglo XVI, no se daban entre católicos romanos y protestantes, sino entre los sectores de la iglesia que mantenían la síntesis socio-política constantiniana, y aquellos que concebían a la iglesia como una comunidad voluntaria de creyentes discípulos. Estaban en juego cuestiones de eficacia social y compromiso radical. Las diferencias de interpretación bíblica correspondían fundamentalmente a diferentes conceptos eclesiológicos. La

postura tradicional la asumieron los católicos romanos y los protestantes clásicos del siglo XVI.

Una de las claves hermenéuticas tradicionales, operante en el siglo XVI, era llamada “la regla de fe”. En principio, esto implicaba que la fe de la iglesia, expresada en sus interpretaciones bíblicas históricas y en sus tradiciones, en sus credos, en sus confesiones de fe, y en sus costumbres y prácticas eclesiológicas y morales, debían ser tomadas en cuenta como clave para la interpretación de la Biblia. Este es el principio hermenéutico que sirve de base para la resolución del Concilio de Trento, en 1546: “Nadie... sea osado a interpretar la Escritura Sagrada... contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia” (Denzinger 1955:224). Para los reformadores clásicos la clave era la fe de la iglesia, con la excepción de importantes desviaciones ocurridas bajo ciertos papas, tales como Gregorio I (590-604), Gregorio VII (1073-1085) y Bonifacio VIII (1294-1303). Según esta visión, la ortodoxia, basada en el discernimiento tradicional de la iglesia, es normativa para la interpretación bíblica. Desde luego, ésta es una manera conservadora de interpretar la Biblia y, prácticamente, cierra la puerta a cualquier posibilidad de renovación, y más aún a una reforma radical.

Otra clave de interpretación bíblica, que también fue empleada en los debates hermenéuticos del siglo XVI, era la llamada “regla del amor”. En la interpretación y la aplicación de la Biblia se debe tener “amor” o paciencia para los hermanos débiles de la iglesia. En el caso del catolicismo medieval y del protestantismo clásico, la comunidad de fe incluía a la sociedad entera. La aplicación de esta clave los llevó a suavizar sus interpretaciones de las “duras enseñanzas” del Sermón del Monte, tales como el amor por los enemigos y la prohibición de la venganza (Mt. 5:38-48); la prohibición del juramento (Mt. 5:33-37); el mandato a compartir los bienes sin cobrar intereses (Mt. 6:19-21; Lc. 6:34); la prohibición de ejercer la fuerza coercitiva (Mr. 10:41-45); etc. En estos casos muchas veces los hermanos “débiles” resultaban ser los gobernantes mismos y los poderosos en la sociedad. En el fondo, no se trataba meramente de un problema hermenéutico sino del concepto de la iglesia. Y tanto esta clave como la anterior fueron empleadas por las iglesias establecidas. Sin embargo, estas claves no han quedado limitadas al catolicismo romano y

al protestantismo clásico medievales, sino que se dan en nuestro tiempo, especialmente en situaciones en que no estamos dispuestos a pagar el precio de un discipulado costoso, y optamos por una gracia barata.

Aunque las dos se prestaban al abuso como claves de interpretación bíblica, la regla de la fe y la regla del amor no eran totalmente inadecuadas. La tradición de la iglesia contiene muchos elementos positivos, y tener constantemente que empezar desde cero en nuestra lectura e interpretación de la Biblia neutralizaría efectivamente la vida y misión de la iglesia. De modo que la fe de la iglesia juega un papel importante en la interpretación bíblica, pero no debemos permitir que nos paralice frente a las muchas oportunidades de ser auténticamente radicales en nuestro discipulado. De igual manera, la regla del amor puede ejercer una influencia sana sobre la interpretación bíblica en la iglesia. Pablo insiste en el principio de la responsabilidad por el bienestar del “hermano débil”, y coloca el compromiso comunitario por encima de la “libertad del individuo” (Ro. 14; I Cor. 8). Pero, habiendo establecido la prioridad de la responsabilidad para con el hermano, Pablo no parece dispuesto a comprometer el evangelio por los intereses de los “carneles”, sino que llama a éstos a la conversión.

CLAVES DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA RADICALES

Los críticos del movimiento anabautista lo acusan de ser demasiado literalista y legalista en su interpretación bíblica. En relación con las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento, éstas fueron tomadas con toda sinceridad y con ingenuidad deliberada. En su rechazo de los sofismas y del escolasticismo de una buena parte de la interpretación bíblica medieval, en su aplicación de la regla de fe y de la regla del amor, hubo, al principio, ciertos excesos literalistas, sobre todo, del movimiento anabautista del siglo XVI. Algunos, respondiendo a Mateo 10:9ss, se pusieron a recorrer el país sin armas, ni alforja, ni dinero, ni nada. Otros se pusieron literalmente a predicar desde los tejados de las casas (cf. Mt. 10:27). Otros más, despreciaban el canto en las asambleas comunitarias. Hubo algunos que se pusieron literalmente a actuar como niños, etc., pero pronto prevaleció una exégesis más sobria, y se pusieron en guardia contra este literalismo excéntrico (Williams 1983:915).

En cuanto a la acusación de ser legalistas, ciertamente los anabautistas tomaron las enseñanzas bíblicas con toda seriedad. Se pusieron en guardia contra el solafideísmo extremo de los luteranos.

Su disposición a la obediencia radical y costosa los llevó a formular ante el texto bíblico básicamente dos preguntas: 1) ¿Qué nos dice la Palabra? y 2) ¿Cómo haremos para obedecerla? Si no fuera por su visión eclesiológica, que concibe a la iglesia como comunidad voluntaria, la acusación del legalismo sería acertada. Sin embargo, la participación en la comunidad mesiánica es libre, un don de la gracia de Dios. Y la ley, en esta comunidad de gracia, llega a ser una expresión concreta de la gracia. Vivir bajo la ley de Cristo es vivir en la libertad del Espíritu. Desde la perspectiva anabautista el problema no es la ley, comprendida bíblicamente, sino su tergiversación en legalismo.

Otra crítica en contra de los radicales del siglo XVI, es que dependían tanto del Espíritu Santo como presencia personal, que la Biblia resultaba innecesaria. Esta acusación se justifica en algunos casos aislados del radicalismo del siglo XVI. Pero, para la mayoría de los anabautistas, la autoridad del Espíritu Santo y la autoridad de la Biblia eran una sola. Y el testimonio de la Palabra “interior” y el de la Palabra “exterior” se complementaban.

INTERPRETACIÓN CRISTOCÉNTRICA

Los radicales del siglo XVI encontraron las raíces para su interpretación bíblica y su visión reformadora de la iglesia, en Jesucristo y en la comunidad mesiánica del Nuevo Testamento. Esto no implica que el período neotestamentario fuera una especie de “edad de oro”, cuyas formas deberían imitarse. La iglesia primitiva les era normativa debido a la presencia de Cristo en ella. Su norma no era la iglesia primitiva como tal, sino la visión apostólica de lo que debía ser su vida en Cristo. La encarnación de Cristo, incluyendo todo lo que él era e hizo, y conforme al testimonio de los apóstoles del primer siglo, fue de autoridad para los radicales. Apelar a sus raíces implica que la iglesia estará dispuesta a pasar por encima de cuanto se haya dicho y hecho en la iglesia desde entonces. Lo cual no significa poco aprecio por su historia, sino franca indisposición a otorgar

a la tradición una autoridad rectora. Además de colocarse a sí misma bajo la autoridad de la Palabra, también está dispuesta a someter toda su tradición intermedia al juicio de su autoridad. Y esto, a diferencia del protestantismo clásico, los llevó a enjuiciar y descartar la síntesis constantiniana del siglo XVI.

En realidad, este principio de interpretación radical (interpretación en relación con la raíz) se emplea en la Biblia misma. Los profetas del Antiguo Testamento saltaron por encima de la época de la monarquía en que ellos vivían, con sus contemporizaciones morales e infidelidad a Yahveh, y volvieron a sus raíces del éxodo y del Sinaí para juzgar la infidelidad del Israel de sus días. Para interpretar fielmente la intención de Dios para Su pueblo, en Su propio tiempo, tuvieron que reorientarse partiendo de sus raíces como pueblo de Dios (Os. 11:1-4; 12:9,10; Jer. 2:2,3,; Is. 40:3).

Jesús empleó el mismo principio de interpretación cuando los fariseos lo quisieron poner a prueba con su pregunta acerca del divorcio, pero Jesús pasó por encima de las concesiones interpretativas de la época de Moisés, y apeló a la voluntad de Dios mismo revelada en la creación de la primera comunidad humana, el hombre y la mujer. Las interpretaciones de una época siempre deben ser sometidas al juicio de una autoridad normativa (Mr. 10:1-9). En efecto tal es precisamente la norma en que Jesús interpretó para su época, en el Sermón del Monte, el Antiguo Testamento (Mt. 5:21-48).

La interpretación bíblica de los anabautistas del siglo XVI era notablemente radical en su disposición de saltar por encima de toda la tradición de la iglesia, incluyendo su alianza con el poder, y volver al Cristo de la encarnación que se halla en el Nuevo Testamento. En su experiencia, fue el Espíritu de este Cristo el que los transformó en comunidades sorprendentemente semejantes a la comunidad mesiánica del Nuevo Testamento, y el que les proveyó con los recursos espirituales necesarios para hacer una confesión fiel.

RELACIÓN ENTRE LOS TESTAMENTOS

En su debate con el Catolicismo Romano y con el Protestantismo Clásico sobre la cuestión de la interpretación bíblica, surgió el problema de la relación entre los dos Testamentos. Para la Reforma Radical, el meollo del problema

hermenéutico era cómo interpretar el Antiguo Testamento de manera evangélica. Tanto los católicos como los protestantes encontraron en el Antiguo Testamento instrucciones para el ordenamiento de su culto y de su vida moral, y para su comprensión de los sacramentos y de las estructuras socio-políticas. Las prácticas cúllicas católicas se inspiraron, hasta cierto punto, en el Antiguo Testamento. Lutero, por su parte, luego de buscar una salida más decorosa, y a pesar de sus mejores criterios, llegó a justificar la bigamia del príncipe protestante, Felipe de Hesse, apelando a la vida de los patriarcas en el Antiguo Testamento. Zwinglio y Calvino basaban su práctica del bautismo de infantes en la práctica veterotestamentaria de la circuncisión.

Pero por lo general, los radicales no aceptaban el Antiguo Testamento sin reconsiderar a fondo de lo que éste significaba para los cristianos renacidos (Williams 1983:912). Al principio del movimiento anabautista hubo cierta ambigüedad en sus actitudes en cuanto a la interpretación del Antiguo Testamento. Algunos estaban dispuestos a recurrir a diversos sentidos no literales, como el uso de la alegoría y la tipología, cosa que los reformadores clásicos habían rechazado en principio. Pero poco a poco fue clarificándose la actitud anabautista hacia el Antiguo Testamento.

El cristocentrismo radical de los anabautistas los llevó a asignar prioridad al Nuevo Testamento y a intentar interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo. Recurrían a una serie de imágenes para explicar esta relación: La describían en términos de “promesa” y “cumplimiento”, “sombra” y “luz”, y pacto de “servidumbre” en contraste con el nuevo pacto de “relación filial”. Esta superioridad del Nuevo Testamento sobre el Antiguo se expresaba en términos de una revelación progresiva, que tomaba en cuenta la dirección en que la voluntad de Dios va conduciendo a su Pueblo. Así se pudo afirmar la continuidad entre los dos Testamentos y, a la vez, reconocer cierta discontinuidad entre ellos.

Este cristocentrismo les ofrecía una solución al “problema” de la violencia en el Antiguo Testamento. La presencia en el Antiguo Testamento de una corriente de violencia era innegable. Sin embargo, en Jesús encontraron al intérprete autorizado de las Escrituras; él ha discernido la verdadera intención de Dios para Su pueblo en relación a la violencia: amor para los ene-

migos, y reconciliación con Dios por medio del sufrimiento vicario.

Esta predilección clara por el Nuevo Testamento, por encima del Antiguo, permitía a los anabautistas tomar en serio el ejemplo y las enseñanzas de Jesús, y las prácticas de la comunidad mesiánica, sin desestimar el Antiguo Testamento. En general, el Sermón del Monte era visto como el resumen más importante de estas enseñanzas. Compartían esto con otros movimientos radicales de otras épocas de la historia, tales como los valdenses, los hermanos checos, y los alumbrados españoles.

INTERPRETACIÓN COMUNITARIA

En todos los movimientos de reforma radical el estudio bíblico en grupo ocupaba un lugar muy importante. Era aquí donde, en reverente espera, en presencia del Espíritu Santo, y con la Palabra en la mano, ellos esperaban poder reconocer la voluntad de Dios. Los anabautistas tomaron muy en serio la promesa de Jesús (Lc. 12:11,12), y confiaban en el Espíritu Santo cuando comparecían ante tribunales e inquisidores. Pero eso no les impedía dedicarse intensamente al estudio de las Escrituras junto con sus hermanos y hermanas en la fe.

La clave hermenéutica practicada en estas reuniones se ha llamado la "regla de Pablo", pues halla su inspiración inmediata en 1 Corintios 14:22-23a (cf. 2 Pe. 1:19-21). Zwinglio hizo referencia a este concepto, de modo que no se trata de una innovación anabautista, si bien es cierto que los anabautistas fueron los únicos que la practicaron fielmente en el siglo XVI. Se trata de reuniones comunitarias de la iglesia en que la función de los profetas, y de otras personas dotadas por el Espíritu de Dios, es exponer la voluntad de Dios que, en forma directa o indirecta, les ha sido revelada a través de las Escrituras. En conformidad con este texto, participaban varios hermanos y hermanas. En este proceso la función de la congregación consiste en oír el mensaje de los profetas, para luego discernir o evaluar sus palabras de acuerdo con los criterios con que cuenta: su propia experiencia comunitaria en el discipulado, otras voces que se oyen en la iglesia (apóstoles, maestros, *et al.*), etc.

Lo fundamental y novedoso de este concepto (aun en nuestro tiempo), era que la congregación se consideraba el lugar donde mejor se puede interpretar la Palabra de Dios. Esta visión tiene implicaciones importantes para nuestro concepto de interpretación bíblica.

En primer lugar, la congregación entera participa en la interpretación bíblica. En esto, miembros comunes y corrientes pasan a actuar como miembros en pleno de la congregación. Los mismos creyentes que van a acatar la voluntad de Dios como discípulos obedientes, participan también en el discernimiento de esa voluntad.

Segundo, la participación de la congregación entera en el proceso de interpretación bíblica no invalida la función del maestro o del profeta, ni de cualquier otro miembro de la iglesia, aunque sí limita el alcance de su función. El maestro, por ejemplo, contribuye a clarificar el texto bíblico en relación con su contexto histórico, gramatical, teológico, etc., y ayuda a la congregación a detectar las influencias que condicionan su perspectiva; luego participa con el resto de la congregación en el discernimiento de la voluntad de Dios. En este proceso resulta evidente la importancia del papel del que preside, a la luz de la necesidad de salvaguardar el proceso congregacional (Ro. 12:8).

Una tercera implicación es que en este proceso de interpretación comunitaria, la congregación puede rechazar la tentación de verse atada por las tradiciones. Esto no constituye una negación de la historia anterior de la iglesia; sencillamente se rehusa a otorgar a la tradición una función rectora, con lo que limita la autoridad de credos, y sistemas doctrinales para determinar la ortodoxia. También limita la intervención de las autoridades eclesiásticas y gubernamentales en cuestiones que afectan a la fe y la vida del pueblo de Dios. La congregación tiene que ser libre para seguir la dirección del Espíritu, que viene por medio de la Palabra interpretada por una comunidad obediente. Bajo estas condiciones, el Espíritu dará a conocer la voluntad de Dios para Su pueblo. Según el Nuevo Testamento, Cristo otorga Su Espíritu a la iglesia para este propósito (Mt. 18:15-20; Jn. 14:26; 16:12-14; 20:21-23).

EPISTEMOLOGÍA DE LA OBEDIENCIA

De acuerdo con la visión anabautista, una recta interpretación de la Palabra depende de la disposición del creyente a obedecer. Juan Denck lo expresó de la siguiente manera en el siglo XVI: “Nadie puede conocer a Cristo a menos que le siga en su vida”. En realidad este es el concepto bíblico del conocimiento. Jesús dijo, “El que quiera hacer la voluntad de Dios conocerá si la doctrina es de Dios” (Jn. 7:17). Así que el conocimiento depende de la obediencia.

Generalmente no se ha procedido de esta manera en la iglesia. El concepto bíblico del conocimiento, con sus profundas implicaciones experimentales y éticas, se ha confundido con la actividad intelectual. Se ha pensado que, para ser buen cristiano, uno debe aprender más acerca de Dios, de Jesús, y del pueblo de Dios. Pero, según la visión radical, debe ser al revés. Vamos realmente sabiendo o conociendo la voluntad de Dios en la medida en que estamos dispuestos a obedecerle. La recta interpretación bíblica no es tanto cuestión de información, sino de arrepentimiento y de estar dispuestos a someternos a Cristo, y a nuestros hermanos y hermanas, en la comunidad de sus discípulos.

Tradicionalmente esta clave de interpretación bíblica se ha llamado la “regla de Cristo” (Mt. 18:15-20). Cristo promete la presencia de Su Espíritu en la iglesia, precisamente cuando la comunidad se reúne para discernir la voluntad de Dios y tomar decisiones morales en base a ella (Mt. 16:19; 18:18-20; Jn. 20:22,23). La regla de Cristo subraya dos dimensiones importantes para nuestra comprensión de la actividad hermenéutica de la iglesia.

Primero, la autorización para tomar decisiones morales en la iglesia, que lleven el aval divino, viene después de que Pedro confiesa que Jesús es el Cristo (Mesías). Solamente aquella comunidad en la que Jesús es reconocido (y obedecido) como Señor, tiene autoridad para interpretar la voluntad de Dios y tomar decisiones éticas en Su nombre. El interpretar la Biblia con integridad, requiere de una comunidad de discípulos dispuestos a obedecer la voluntad de Dios. Aparentemente, la interpretación bíblica sana, no depende tanto de la claridad de exégesis que realicen los teólogos (aunque esto puede servir de ayuda), sino de la disposición a la obediencia por parte de la

comunidad que interpreta la voluntad de Dios.

En segundo lugar, también nos enseña la regla de Cristo que la voluntad de Dios debe ser interpretada a fin de discernir entre caminos de obediencia y desobediencia. El hecho de que las únicas dos veces que Jesús empleó el término "iglesia" en los Evangelios ocurra precisamente en textos (Mt. 16:18; 18:17) que hablan del proceso de discernimiento e interpretación de la voluntad de Dios, es una indicación clara de su importancia. Interpretar la Biblia no es una actividad secundaria de la iglesia. Esta existe básicamente donde hay hermanos y hermanas que interpretan la Palabra, en la presencia del Espíritu de Cristo, a fin de encontrar caminos de obediencia.

CONCLUSIÓN

Así como en el siglo XVI la visión anabautista no-violenta obligó a la iglesia literalmente a confiar en el Señor para su supervivencia, también su concepto de interpretación bíblica la obligó a confiar en el poder de Su espíritu, a fin de llegar a un consenso en cuanto a la voluntad de Dios en los detalles específicos de su vida y misión. Las tres experiencias que siguen, tomadas de la historia anabautista del siglo XVI, ejemplifican cómo funcionaba su visión de interpretación bíblica comunitaria.

David Joris, uno de los líderes entre los anabautistas de los Países Bajos, llegó a convencerse de que él era el tercer David en los propósitos de Dios. El anciano de la congregación confiaba en que la comunidad se daría cuenta de la extravagancia de su pretensión y se opondría a su reconocimiento como tal. Efectivamente, así resultó.

Juan Hut era un fogoso predicador anabautista con tendencias apocalípticas. Aparentemente su ministerio había sido bastante efectivo en Alemania. En un sínodo de anabautistas celebrado en Augusburgo, los hermanos allí reunidos llegaron a un consenso y le pidieron mayor sobriedad en su predicación escatológica. Hay evidencias de que Hut se sometió al consenso de sus hermanos.

Agustín Bader decía haber recibido una visión en la que él aparecía como una especie de regente del Mesías, que aún debía venir. Pero sus pretensiones por ocupar una posición privilegiada

en el reino de Dios fueron rechazadas por un grupo de Hermanos Suizos.

La visión hermenéutica de los anabautistas demandaba, en última instancia, confiar en que el Espíritu Santo habría de guiar a la iglesia al discernimiento de la verdad.

Capítulo 2

EL BAUTISMO Y LA PARTICIPACIÓN COMPROMETIDA EN EL PUEBLO DE DIOS

La mayoría de los cristianos en el mundo pertenecen a confesiones que son paido-bautistas en sus doctrinas y prácticas.* Pero no siempre ha sido así. En las páginas del Nuevo Testamento predominan los creyentes bautizados en la comunidad mesiánica luego de confesar su compromiso con Cristo. Las prácticas paido-bautistas llegaron a predominar después de la síntesis constantiniana en el siglo IV. Desde luego, la cuestión de si se ha de bautizar a infantes o a creyentes, no es un elemento aislado en el pensamiento y la vida de la iglesia. También van estrechamente ligados el concepto de la iglesia, el significado de membresía, la misión de la iglesia, la interpretación bíblica, el concepto que se tenga del pecado original, la naturaleza de la salvación, etc.

EL PAIDO-BAUTISMO

Sin embargo, en algunos círculos paido-bautistas de la última generación, se han empezado a cuestionar algunas de las presuposiciones sobre las que se basa el bautismo de infantes. Karl Barth, uno de los teólogos protestantes más importantes de este siglo ha cuestionado abiertamente el paido-bautismo, fundamentalmente por dos razones.

Primero, en su teología de la palabra, la “palabra” requiere de un oyente que responda, y sólo los adultos son capaces de hacerlo.

*Aquí se incluyen el catolicismo romano, las iglesias ortodoxas, y el protestantismo clásico.

Segundo, su concepto de la iglesia, y de la misión de la iglesia en la sociedad, requiere de “confesantes” capaces de comunicar la palabra de Dios en el mundo. Esto implica un bautismo que comprometa. Básicamente ha sido su reflexión sobre el mensaje bíblico lo que lo ha llevado a postular la práctica de bautizar a creyentes.

No debe sorprendernos entonces que, a partir de la década de 1950, este tema comenzara a discutirse en círculos reformados. En Francia y Alemania algunos grupos cuestionaron el bautismo de infantes, a tal grado que prominentes profesores protestantes escribieron en defensa del paído-bautismo. [Oscar Cullman y Joachim Jeremías son dos ejemplos.] En nuestra década, algunos padres valdenses (incluyendo pastores) han desistido de la práctica tradicional de esta iglesia, prefiriendo que sus hijos hagan su propio compromiso de fe mediante un bautismo de creyentes.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la iglesia luterana en Alemania Oriental no ha gozado ya de los privilegios de una iglesia nacional establecida, sino que es una minoría en el contexto de una sociedad secular. La visión que tuvo Lutero de una iglesia en una sociedad cristiana, y del papel de los gobernantes cristianos en tal sociedad, ya no tiene vigencia. En esta situación post-cristiana, la vida de los cristianos se asemeja una vez más a las condiciones que prevalecían en los días del Nuevo Testamento. Y, naturalmente, éstos llegan a cuestionar las presuposiciones en que se basa la práctica constantiniana del bautismo de infantes.

En ciertos círculos del Catolicismo Romano, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, se han venido destacando más las imágenes bíblicas de la iglesia. En aquellos lugares donde la iglesia se concibe fundamentalmente como pueblo de Dios, en contraste con el concepto jurídico que ve a la iglesia como la sociedad total que se beneficia de los sacramentos, se están preguntando, ¿qué es necesario hacer para que la iglesia sea el pueblo de Dios?, y ¿cuáles serían las expresiones sacramentales consecuentes con esta realidad? Una respuesta intermedia ha sido limitar el bautismo a los hijos de miembros practicantes de la iglesia. Aunque no se oponen en principio al bautismo de infantes, se resisten a seguir bautizando a los niños en el contexto de la moderna “cristiandad secular”.

Mientras tanto, en círculos más atrevidos se habla de la

iglesia como sociedad de contraste, del bautismo de creyentes, y de una disposición de asumir libremente el compromiso de un discipulado más auténtico.

De modo que la cuestión del bautismo y de una participación comprometedora en la vida y misión del pueblo de Dios no es meramente tema de especulación teológica. Las nuevas realidades de los tiempos que vivimos lo han colocado de nuevo en la agenda del pueblo de Dios.

TRASFONDO HISTÓRICO

Tradicionalmente, en el Catolicismo Romano el bautismo se ha considerado necesario para la salvación. Contrarresta los efectos del pecado original y, en el caso de los adultos, limpia a la persona de los pecados cometidos hasta ese momento. Se le considera también vehículo de la gracia de Dios *ex opere operato* (operante en el acto mismo) y debía ser administrado en la primera oportunidad. El bautismo de infantes era parte integral de su visión de la cristiandad. Se nacía romano y se bautizaba cristiano católico, garantizando así tanto la unidad socio-política y religiosa como la salvación del alma del bautizado. Desde su perspectiva sacramental, el bautismo era vehículo de salvación; en la perspectiva social, el bautismo garantizaba la continuidad del orden socio-político. La iglesia y la estructura socio-política se beneficiaban mutuamente. De acuerdo con la visión constantiniana, la iglesia imprimía en la sociedad un carácter sagrado, y la estructura socio-política ejercía su influencia en favor de la continuidad de la iglesia y la promoción de su misión salvífica.

En el protestantismo clásico, la síntesis constantiniana fue perpetuada por medio de la formación de iglesias nacionales y territoriales. Lutero, por su parte, rechazó el aspecto *ex opere operato* del bautismo, pero no rechazó la visión sacramentalista del catolicismo. Lutero enseñaba la regeneración por el bautismo, condicionada a la fe. Pero en el caso de infantes esta fe era aplicada como una fe “dormida” o “escondida” y una fe “substituta” de parte de los padres y padrinos del bautizado. En realidad, Lutero parece haber intentado combinar su concepto de *sola fides* (salvación por la fe sola) con la visión sacramental y social que predominaba en el catolicismo medieval. El elemento de la fe (dormida en el caso del niño y substituida por

los padres), toma el lugar del aspecto *ex opere operato* en el concepto católico. Con todo, la fe en esta visión teológica parecería un cuerpo extraño injertado en el sistema sacramental y social heredado del catolicismo medieval.

Por su parte, Zwinglio y Calvino fueron más lejos en su crítica del concepto bautismal católico. Ellos no enseñaban que el bautismo es portador de la gracia (esencial para la salvación), sino que es símbolo de iniciación en la iglesia, señal de pertenecer al pueblo de Dios. El bautismo es la promesa de padres, padrinos e iglesia, de proveer al niño de una educación cristiana. Aunque se siguió afirmando la doctrina del pecado original y la eficacia del bautismo en relación a él, el bautismo no era absolutamente necesario para la salvación. Encontraron una clave para su interpretación del significado del bautismo en el Nuevo Testamento en la práctica de la circuncisión en el Antiguo Testamento. Aunque se rechazaba la visión sacramentalista tradicional del bautismo de infantes, siguió jugando un papel importante en la conservación de la visión constantiniana de la iglesia y la sociedad. Para Zwinglio y Calvino, el bautismo de infantes era esencial para mantener el orden socio-político y religioso establecido.

Entre los radicales del panorama religioso del siglo XVI, se encontraban espiritualistas que restaban importancia a todas las formas externas con que la iglesia venía expresando su fe. Para éstos, el bautismo como símbolo visible practicado por la iglesia, carece de sentido. Naturalmente, se interesaban mucho en la realidad espiritual simbolizada por el bautismo, pero su visión de la iglesia como comunidad esencialmente espiritual (invisible), los llevaba a restar importancia al bautismo de agua. Esta visión espiritualista del bautismo ha perdurado entre movimientos como los Cuáqueros del siglo XVII.

Los anabautistas del siglo XVI, al igual que otras "iglesias de creyentes" posteriores, rechazaron la visión sacramentalista del catolicismo medieval, la visión social del protestantismo clásico, y la visión espiritualista que insistía en que el bautismo como forma concreta carecía de sentido. El concepto anabautista del bautismo tuvo tres raíces principales.

En primer lugar, estaba su lectura del Nuevo Testamento, donde encontraron que, en la Gran Comisión, el mandato de bautizar viene luego de "hacer discípulos".

Segundo, su concepto de la iglesia como comunidad voluntaria que requiere compromiso y no-conformidad con la sociedad.

Tercero, su concepto de la vida cristiana como discipulado.

No es por accidente que esta ala de la reforma radical del siglo XVI haya sido tildada de anabautista. El bautismo de infantes no era el único aspecto de la tradición eclesiástica medieval criticado por los anabautistas. Pero el hecho de que en el lapso de unos diez años hubieron unos 5000 mártires anabautistas, dispuestos a correr el riesgo de morir en la hoguera, ahogados, o bajo la espada del verdugo, por la cuestión del bautismo y los aspectos religiosos y socio-políticos que simbolizaba, apunta a la seriedad con que se tomaba esta reforma radical anabautista. Para éstos era, fundamentalmente, una cuestión de obediencia al mandato de Cristo. Pero actos, como el bautismo, eran más que meros símbolos. Lo que incitaba la reacción violenta de las autoridades eclesiásticas y seculares en el siglo XVI era la disposición de los anabautistas a vivir, en la práctica, las realidades radicales simbolizadas por el bautismo. Por un lado rehusaron seguir bautizando a los infantes, mientras que por otro celebraban bautismos de creyentes, sin autorización oficial, en las cocinas de sus casas, con cucharones o jarros; al aire libre, con agua tomada de un balde; o en el río. Rechazando las visiones sacramentalistas y sociales tradicionales, lograron recobrar algo del sentido radical primitivo del bautismo cristiano.

BAUTISMO Y REGENERACIÓN

Entre los anabautistas hubo, generalmente, una insistencia en la prioridad de la regeneración espiritual como requisito para el bautismo. Textos como Juan 3:3,5 y Tito 3:4,5 expresaban con claridad esta preocupación “El que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios.... El que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios.” “Dios... nos salvó, no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo.” Los anabautistas insistían en tomar seriamente el orden de los elementos incluidos en la Gran Comisión de Jesús, “Haced discípulos... bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”, y “el

que creyere y fuere bautizado, será salvo” (Mt. 28:19; Mc. 16:16).

Entre los anabautistas hubo gran variedad de opiniones en cuanto a esta experiencia. Hubmaier colocaba una experiencia de transformación interior antes del bautismo. Hut postulaba un proceso de transformación, que comenzaba antes del bautismo de agua y continuaba luego en una experiencia de sometimiento al bautismo de sufrimiento. Marpeck colocaba la creación de una buena conciencia antes del bautismo, al que seguía un proceso que culminaría con una regeneración plena en la vida venidera. Pero concordaban en que la única base para un bautismo válido era una auténtica experiencia de regeneración espiritual, una regeneración que capacitara al creyente a hacer una confesión de fe válida, como discípulo obediente a su Señor, en el contexto de una comunidad de discípulos.

En esto los anabautistas se distinguieron del protestantismo clásico, con su principio de “*simil justus et peccator*”, y con su tendencia a suavizar las enseñanzas de Jesús en relación al discipulado. Los radicales entendían que una persona regenerada por el poder del Espíritu de Dios es capaz de obedecer a Cristo, con la ayuda de sus hermanos y hermanas, en la nueva familia de Dios. Y fue esta visión lo que causó la acusación protestante de que eran católicos, legalistas, y que pretendían justificarse por sus obras.

De acuerdo con esta visión el bautismo simboliza: 1) La confesión, por parte del bautizado, de su experiencia de regeneración espiritual, y de un cambio tanto de intención como de dirección en su vida. Por esta razón el bautismo siempre lo solicita la persona que lo desea. 2) También simboliza el reconocimiento, por parte de la comunidad cristiana que otorga el bautismo, de que se ha visto en la persona el auténtico fruto del Espíritu de Dios. Por esta razón la congregación otorga el bautismo. Este elemento fue especialmente significativo entre los anabautistas del siglo XVI. En lugar de ser meramente subjetivo, se le asignaba al bautismo un valor objetivo. Según esta visión del bautismo, la participación de una congregación de creyentes-discípulos es fundamental. Es en el seno de esta clase de comunidad donde el bautismo adquiere su pleno sentido bíblico.

BAUTISMO Y COMUNIDAD

Para el bautizado, el bautismo “en Cristo” no era meramente una experiencia mística. Implicaba ser bautizado en el Cuerpo de Cristo. Esta era la visión fundamental neotestamentaria. “Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu”(1 Co. 12:13). Entre los anabautistas se afirmaba que una persona “en Cristo” es una nueva persona. Pero si se preguntara, en qué consiste esta novedad, la respuesta tendería a sorprender a los cristianos modernos de orientación evangélica. Probablemente una buena parte de esta novedad tenía que ver con su participación en una comunidad radicalmente nueva.

Es significativo que ninguno de los primeros anabautistas del siglo XVI que escribieron sobre el bautismo, tomaron como punto de partida los aspectos subjetivos de la experiencia interior del individuo. No comenzaban por preguntarle al candidato para el bautismo qué sentía en su corazón, sino si se comprometía a militar en una nueva comunidad en obediencia radical. La disposición de someterse a la regla de Cristo (Mt. 18:15-20) era la primera condición para recibir el bautismo (véase Yoder 1976:138, 158, 159, 165, 182, 198). Posteriormente, en los escritos de Denck y Hut especialmente, el bautismo fue visto como símbolo de experiencia personal interior, de peregrinación espiritual subjetiva. Pero esta dimensión, aunque también importante, era secundaria.

Hubmaier insistía en que, sin la práctica de la regla de Cristo, no existe realmente la iglesia. De modo que los votos bautismales incluían el compromiso a someterse a la disciplina mutua dentro de la familia de la fe. Además de la disposición a compartir instrucción y corrección fraternal, también se asumía la responsabilidad de brindarse ayuda mutua en sus dimensiones materiales, según la necesidad del caso.

El bautismo celebrado así, en el contexto de una comunidad comprometida, era portador de un testimonio triple.

Primero, era concebido como señal de la promesa de Dios. Por medio de este símbolo Dios dice, en efecto, que él bautiza con Su Espíritu, efectuando la purificación y la transformación del bautizado. La obra de Cristo por la iglesia se concebía como una purificación “en el lavamiento de agua por la palabra” (Ef.

5:22). En el bautismo Dios nos dice, tanto a la persona que se bautiza como a la congregación que lo otorga, que él perdona, limpia e ilumina. La iglesia primitiva confesaba esta realidad con un himno bautismal. “Despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos, y te alumbrará Cristo (Ef. 5:14).

En segundo lugar, el bautismo era concebido, además, como testimonio del que se bautizaba. Por medio de este símbolo el bautizado daba testimonio, no sólo de su propia experiencia de renovación, por importante que fuera, sino también del pacto que se establecía con Dios, al igual que con Su pueblo. El testimonio del etíope en Hechos 8:36-37, es un ejemplo de esta dimensión del significado del bautismo. “¿Qué impide que yo sea bautizado?... Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios.” En su bautismo, el bautizando comparte con otros su experiencia y su compromiso.

Tercero, el bautismo también era visto como un testimonio ofrecido por la iglesia. Al otorgar el bautismo, la congregación dice, en efecto, al bautizando, “Hemos visto en ti los auténticos dones y el fruto de Espíritu de Dios.” El mártir anabautista, Leonardo Schiemer dio expresión a esta realidad con la siguiente imagen: “Uno sella el sobre únicamente después de conocer el contenido de la carta.” Desde la perspectiva de la congregación, la responsabilidad mutua en el discipulado comienza desde el momento mismo del bautismo. De modo que el bautismo no habla sólo de la obra misericordiosa de Dios, ni de la experiencia de la persona que se bautiza, sino también del compromiso fraternal de la congregación entera. En este contexto, la “seguridad de la salvación”, cuestión tan importante en algunos círculos protestantes, no depende exclusivamente de los sentimientos interiores y subjetivos del individuo. En el bautismo, el bautizando recibe los testimonios de Dios y de Su pueblo en relación a su condición de hijo en la familia de Dios.

BAUTISMO Y VIDA BAUTIZADA

El concepto neotestamentario del bautismo se expresa a través de una serie de imágenes que abarcan la vida entera del creyente. Se describe en términos de muerte y resurrección. “Somos sepultados juntamente con él, para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida

nueva” (Ro.6:4). Esta es la imagen que también inspira el himno bautismal primitivo que encontramos en Efesios 5:24: “Despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos, y te alumbrará Cristo.”

El bautismo también se comprende como un despojarse de prendas viejas para vestirse de la vestimenta que corresponde a la creación de una nueva humanidad. “Los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos”. Concretamente esto significa ser incorporado en la nueva familia de Dios, donde las categorías alienantes, características de la humanidad caída, son superadas (Gá. 3:27-29). Se trata de una humanidad nueva que lleva la imagen de Dios mismo, y que manifiesta sus características auténticas de justicia y santidad (Ef. 4:22-24). Esta realidad, simbolizada en el bautismo, es realmente una nueva creación de Dios y, por lo tanto, refleja la semejanza de su Creador (Col. 3:10,11).

El Nuevo Testamento subraya la relación entre el bautismo y una conducta de parte del creyente que es sorprendente y novedosa. Se describe como un “andar en vida nueva” o “andar por el Espíritu” (Ro. 6:4; Gá. 5:16, 22-25). Esta espiritualidad no es una mera experiencia mística, sino la expresión concreta de una vivencia inspirada por el espíritu de Dios mismo. Esta vida de bautismo se describe en términos de virtudes sociales concretas, tales como “amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza” (Gá. 5:22,23).

En el Nuevo Testamento, el bautismo en agua se relaciona con la regeneración necesaria para poder militar en el reino de Dios. “Nacer de nuevo”, o “nacer del Espíritu”, como condición esencial para participar en el reino de Dios, es la forma en que Juan se refiere a la realidad simbolizada en el bautismo (Jn.3:3-5). El bautismo señala esa transformación radical y global que demanda una vida sometida al reino de Dios. En la predicación de radicales como Juan Hut, el bautismo era visto como símbolo esencial de preparación para participar en el reino de Dios. Lo que todas estas imágenes sobre el bautismo tienen en común, es su insistencia en que el bautismo abarque realmente las actitudes, las lealtades y todo el comportamiento social y espiritual de la persona. Lo que está a la vista es el bautismo de toda una vida.

En la confesión de fe de Schleithem, redactada en un sínodo anabautista celebrado en el sur de Alemania en 1527, el

bautismo se describe como un “andar en la resurrección de Jesucristo”.

El bautismo debe ser concedido a todos aquellos a quienes se haya enseñado el arrepentimiento y la enmienda de su vida, y crean realmente que sus pecados son borrados por Cristo, y a todos aquellos que deseen andar en la resurrección de Jesucristo y ser sepultados con El en la muerte, para poder resucitar con El; a todos aquellos que, siendo de esta opinión, lo deseen y lo soliciten de nosotros (Citado en Yoder 1976:158,159).

Para los anabautistas, el bautismo simbolizaba todos los elementos básicos de su concepto de la vida cristiana. Su experiencia de regeneración por el Espíritu Santo, su concepto de la iglesia, su comprensión del estilo de vida que caracteriza al cristiano, todos se entendían en términos de un bautismo. Una de las bases bíblicas para esta visión era I Juan 5:6-8:

Este es Jesucristo, que vino mediante agua y sangre; no mediante agua solamente, sino mediante agua y sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio; porque el Espíritu es la verdad. Porque tres son los que dan testimonio... el Espíritu el agua la sangre; y éstos tres concuerdan.

Ellos aplicaban estos tres bautismos a la vida de los cristianos.

El bautismo del Espíritu produce una regeneración o transformación, que capacita a la persona para “andar en la resurrección de Jesucristo.” Además de producir el perdón y la limpieza del pecado, provee los recursos espirituales para vivir la vida cristiana.

En el bautismo de agua se simboliza la experiencia auténtica de regeneración obrada en el bautizado por el Espíritu de Dios. También comunica el reconocimiento, por parte de la congregación, de que hay testigos de la realidad de esta transformación. En realidad, el bautismo de agua es señal de todos los aspectos de una vida bautizada.

De estos dos bautismos surge el tercero, el bautismo de sangre. Los anabautistas insistían en que los discípulos de Cristo, al igual que su Señor, conocerían el sufrimiento y la aflicción. Este sufrimiento no es accidental ni absurdo. Para los de tendencias místicas, este bautismo se comprendía como

el sufrimiento interior de purificación, pero para los anabautistas en general este bautismo era el sufrimiento y la persecución que recibían de parte del mundo. Para ellos el sufrimiento y el martirio eran de valor testimonial. En esto se identificaban con Jesús y con la iglesia primitiva, pues hacían suyas las palabras de Pablo: “cumpro en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia” (Col. 1:24).

BAUTISMO Y LIBERTAD HUMANA

Las diferencias entre la visión radical del bautismo y las visiones del Protestantismo clásico y del Catolicismo Romano, también están manifestadas en sus respectivos conceptos del humano, en sus antropologías. A diferencia del protestantismo clásico, la posibilidad de creer y de responder libremente a la gracia de Dios lleva a los radicales a afirmar el libre albedrío en el ser humano, así como a negar la doctrina de la predestinación, tal como los reformadores la articulaban. Este había sido el tema de debate entre Lutero, el reformador protestante, y Erasmo, el humanista católico. Y en algunos círculos calvinistas la doctrina de la predestinación fue llevada a su conclusión lógica. En contraste con el calvinismo, los anabautistas enfatizaron más el amor de Dios, que invita a las personas a la salvación de Su reino, y menos ese concepto de la soberanía divina, que es capaz de predeterminar el destino eterno del ser humano.

Por su parte, los radicales fueron acusados de ser pelagianos y de pretender salvarse por las obras. En realidad, el movimiento reformador radical, que se coloca fuera del ámbito de la cristiandad tradicional, ofrece una nueva perspectiva con qué evaluar la controversia entre Pelagio y Agustín a principios del siglo V.

Pelagio, monje británico, decía que el ser humano en general (en la cristiandad) es capaz de hacer lo bueno. Agustín, el doctor de la iglesia en el norte de Africa, insistía en que el ser humano en general (en la cristiandad) es incapaz de hacer lo bueno. Desde la perspectiva radical, Pelagio tenía razón en relación con los creyentes, y Agustín tenía razón en relación con los incrédulos. Pero el problema en esta controversia consistía en que la situación constantiniana predominante no

conducía a hacer esta distinción, pues se consideraba cristiana a toda la sociedad.

La Reforma Radical diría que el ser humano en general no es capaz de hacer lo bueno. Pero, cuando una persona responde a la gracia de Dios, se vuelve capaz de hacer lo bueno, precisamente porque Dios lo ha liberado para este fin. La gracia comienza con la capacidad del hombre, para responder a la gracia. De modo que el libre albedrío es, principalmente, una doctrina sobre la naturaleza de Dios, más que una definición del carácter humano. Tiene que ver con lo que Dios le ofrece al ser humano, y no con lo que la humanidad posee como parte intrínseca de su carácter. Los anabautistas manifestaron cierto optimismo en relación a las posibilidades de la nueva humanidad en Cristo, y pesimismo en relación a la humanidad sin Dios. En contraste, los humanistas eran optimistas en relación a las posibilidades del hombre como hombre, y los luteranos eran pesimistas en relación a las posibilidades del ser humano en todos los sentidos.

Según la visión radical, el bautismo es más que un simple símbolo de iniciación en la comunidad de salvación. El bautismo bíblico es un símbolo que se relaciona con toda una vida de discipulado en la comunidad del Mesías. Por lo tanto, el bautismo no es sólo significativo para la persona que lo pide, sino que también compromete a la congregación que lo otorga. Es en el contexto de esta comunidad del reino donde el significado del bautismo se realiza en su amplia gama de sentidos. En este contexto se dan el bautismo del Espíritu, el bautismo de agua, y el bautismo de sangre.

LA CENA DEL SEÑOR: SIGNO DE VIDA COMPARTIDA

A lo largo de la historia de la iglesia, las palabras “esto es mi cuerpo” han despertado intensas y amargas discusiones entre los cristianos de las diversas tradiciones. Generalmente estos debates han girado en torno a cuestiones metafísicas en relación con la naturaleza de la presencia de Cristo en el pan y el vino, y de los beneficios salvíficos comunicados, mediante estos símbolos, a los participantes. Tanto Protestantes como Católicos han entrado en estos debates bajo estas condiciones. Unos han concentrado en las definiciones doctrinales correctas mientras que otros han enfatizado el carácter sacramental de los símbolos. En ninguno de los casos se ha preguntado seriamente sobre su importancia para la iglesia en el seguimiento de Jesús en su misión mesiánica.

El concepto católico se ha definido como una “transubstanciación”. Se ha sostenido tradicionalmente que Cristo está realmente presente en los elementos de la comunión que se toman en ayunas, como individuos, luego de haberse confesado. En la tradición luterana esta presencia se ha descrito como “consustanciación,” ya que la presencia de Cristo acompaña los elementos de la Cena del Señor. En la tradición reformada, de orientación calvinista, se considera a Cristo realmente presente en un sentido espiritual. Siguiendo a Zwinglio, las iglesias protestantes libres tienden a concebir la comunión en un sentido memorial. Se conmemora la muerte vicaria y sacrificial de Jesús por medio de una participación en el pan y la copa. Los cuáqueros, con su espiritualización de la Cena del Señor, completan este panorama. Ya que la presencia espiritual y salvífica de Cristo en la comunidad de fe es una realidad experimental, no hacen falta símbolos sagrados para significar aquello que ya es parte de la experiencia de la comunidad cristiana. Lo que todas estas tradiciones tienen en común es su

esfuerzo por comprender racionalmente la presencia del Cristo vivo en medio de la comunidad. Poco o nada se ha preguntado en cuanto a su significado para un pueblo dedicado al seguimiento concreto de Jesús.

TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS SOBRE LA CENA DEL SEÑOR*

En el Nuevo Testamento, descubrimos una amplia variedad en los pasajes que tratan el tema de la Cena del Señor. (1) Primero están los textos que se refieren a la institución de la Cena. Entre estos están la versión paulina (1 Co. 11:23-26); y las versiones sinópticas {Mr. 15:22-25; Mt. 26:26-29; Lc. 22:15-20). Más que meras descripciones de un acontecimiento de importancia especial en la vida de Jesús y sus discípulos, las formas litúrgicas con que estos relatos se expresan apuntan a la manera en que este evento llegó a incorporarse en el culto de la comunidad primitiva. (2) También están los textos que se refieren de forma especial a la participación de la comunidad primitiva en la Cena del Señor (Hch. 2:42-47; 20:7-12; 27:35; Lc. 24:30,35). En estos pasajes el énfasis cae sobre el contexto comunitario en que la Cena se celebraba. (3) Uno de los textos se refiere especialmente a las tergiversaciones en su comprensión del significado de participar juntos de la comunión y los abusos en la forma de celebrar la Cena del Señor (1 Co. 11:17-34). (4) En 1 Corintios 10:14-22 Pablo se pone a explicar cómo la celebración eucarística puede servir para edificar al “cuerpo de Cristo”. (5) Y finalmente, Juan hace un importante aporte a la interpretación del significado de la Comunión mediante uno de los “discursos” de Jesús, dedicado al tema de “comer su carne” y “beber su sangre” (Jn. 6:25-71). En este pasaje se destacan las implicaciones de una solidaridad con Jesús en su misión de restauración mesiánica y el alto costo de seguir a Jesús en su camino (Jn. 6:60,66).

En base a estos textos algunas observaciones preliminares pueden hacerse. Primero, la Cena del Señor es una actividad fundamentalmente comunitaria. En estos textos, no es realizada

*Véase José María Castillo, *Teología para comunidades*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, pp. 299-318.

por la intervención de un individuo, ni tampoco se realiza *para* el beneficio de individuos a solas. Se trata, más bien, de una experiencia compartida por un grupo de personas. Y segundo, ya que la Cena del Señor es una comida compartida, su significado no se concentra tanto en la cosa especial, santa o sagrada, que se come, sino en la acción de compartir. Los términos empleados a través de todos estos textos neotestamentarios sobre la eucaristía (comer, beber, pan, copa y partir) son vocabulario común *para* expresar comunión de la mesa, o comida compartida. (A la luz de esto, nos damos cuenta que los términos en que los debates eucarísticos se han definido tradicionalmente, parecerían estar mal enfocados.)

LAS COMIDAS DE JESÚS

La Cena del Señor, recordada en 1 Corintios 11 y en los Evangelios sinópticos, era muy especial por ser la última cena de Jesús con sus discípulos y porque se celebró en la ocasión de la pascua judía. Pero de ninguna manera era única esta cena. Todas las comidas compartidas en la comunidad mesiánica eran comunitarias. Su economía, al parecer, era compartida y, por lo tanto, sus comidas también lo serían (cf. Lc. 8:1-3). Y las costumbres de la comunidad pentecostal en Jerusalén, descritas en Hechos 2, serían una continuación de estas prácticas.

Pero en los Evangelios leemos de muchas ocasiones más donde las comidas de Jesús daban lugar a severas críticas de parte de sus adversarios y a polémicas acaloradas. Por una parte, Jesús y sus discípulos no se ajustaban a las normas rituales y religiosas de los Judíos (Mr. 7:2-5; Mt. 12:21; cf. Jn. 18:28). Jesús y sus discípulos acostumbraban compartir la mesa con personas que eran consideradas indeseables y pecadores por el elemento más religioso en el Judaísmo contemporáneo (Mr. 2:16; Lc. 15:2). Tampoco ayunaban en los días prescritos (Mr. 2:17-18). Las costumbres de Jesús eran tan poco convencionales que sus adversarios pudieron tildarle de “comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores” (Mt. 11:18-19).

Entre otras cosas, todo esto indica que la manera de comer juntos era considerada de gran importancia. Según la mentalidad común y corriente, compartir la mesa significaba

solidarizarse con los demás comensales. De modo que las comidas de Jesús eran una forma de cuestionar radicalmente el sistema socio-religioso imperante entre los Judíos de la época. Incluso, Jesús llegó a recomendar otra forma de proceder entre sus seguidores. “Mas cuando hagas banquete, llama a los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos; y serás bienaventurado” (Lc. 14:13-14a). Para Jesús, comer juntos era una forma concreta de solidarizarse con los pobres y desamparados de la sociedad. Era una expresión concreta de la restauración del reino de Dios en su medio: un comer y beber en el reino (cf. Lc. 22:16).

El contexto de la Última Cena era la cena pascual. En la tradición judía, la cena pascual era ocasión para expresar una solidaridad con los pobres y marginados. Al pan pascual también le decían “pan de los pobres” y “el pan de miseria”. Así que, el simbolismo básico de la Cena es el de la vida compartida. En sociedades de economía sencilla compartir comida es compartir la vida. De modo que compartir la Cena del Señor era una expresión de solidaridad en la misma vida y misión asumidas por Jesús. También era compartir la vida con los semejantes, sean estos los miembros de la comunidad mesiánica, o los pobres y marginados de la sociedad dominante.

AGAPE: COMIDA COMPARTIDA Y COMUNIÓN VIVIDA

Notamos en el Nuevo Testamento que las comunidades apostólicas primitivas celebraban con frecuencia comidas comunes. Ocupaban un lugar céntrico en su vida. Tanto Lucas como Pablo se refieren a esta práctica.

Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión, unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones. ... Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios, y teniendo favor con todo el pueblo (Hch. 2:42,46,47a).

Y en 1 Corintios 11:17-34 Pablo da a entender que la eucaristía se celebraba en el contexto de las comidas comunitarias.

Estas comidas compartidas por los hermanos y hermanas en la iglesia primitiva cumplían una función tanto práctica como

simbólica. En realidad, en una economía sencilla una persona común y corriente no puede aspirar a mucho más que tener un techo sobre su cabeza, ropa con que cubrir su cuerpo y el alimento necesario de cada día. En esta situación, las comidas comunitarias eran una forma práctica y concreta de compartir los bienes en la familia de Dios. La *koinonía* se hacía realidad en el partimiento del pan en estas comidas fraternales. En el siglo XIII Francisco de Asís parece haber comprendido la estrecha relación entre compartir comida en el contexto de la comunidad y la comunión de la mesa del Señor. “Y cuando no se nos dé el precio de nuestro trabajo, recurramos a la mesa del Señor, mendigando nuestro pan de puerta en puerta” (Walker 1991:258).

En 197 d.C. Tertuliano describió la manera en que estas comidas comunes fueron celebradas en Cartago, en Africa del Norte.

Nuestra celebración se explica por su nombre mismo. Los griegos la llaman *ágape*, es decir, afecto. No importa lo que cueste, nuestra inversión en nombre de la fe es ganancia, ya que con los alimentos que compartimos beneficiamos a los necesitados. ... Como lo es Dios mismo, se manifiesta una predilección especial para los humildes. ... Y ya que se trata de un acto de servicio espiritual, no se permite ninguna maldad ni falta de modestia. Los participantes ... primero ofrecen una oración a Dios. Se come solo lo suficiente para satisfacer el hambre y se bebe solo lo que conviene a personas sobrias. Dicen que ya le es suficiente. ... A cada uno se le pide que se ponga de pie y que cante, como mejor puede, un himno a Dios, tomado de las Santas Escrituras o compuesto por él mismo. ... Y de la manera en que la fiesta fue comenzada con oración, también se ora para terminar (Apología, 39; citado en Roberts y Donaldson 1918:47).

Y alrededor del año 215 d.C., Hipólito, el obispo de Roma, describió la comida común tradicional tal como se había venido practicando en su congregación durante el siglo anterior.

Sucede a menudo que alguno desea hacer una ofrenda ... entonces el obispo, luego de partir el pan, debe participar y comer junto con los otros creyentes. ... En cada una de estas ofrendas, el que oficia debe recordar al anfitrión, porque para

esto ha sido invitado a su casa. ... No comáis en exceso, para que el anfitrión pueda enviar la comida que queda a quien él desea (a los necesitados). ... Que cada uno coma en el nombre del Señor (La Tradición Apostólica, 26; citado en Easton 1934:50,51).

Este ágape, o comida fraternal, practicado en las casas de los cristianos, era una expresión concreta de la unidad del cuerpo de Cristo y un medio para facilitar la distribución económica en la iglesia. Estas comidas guardaban una relación estrecha con las practicadas por Jesús y sus amigos, descritas en el Nuevo Testamento. Si la cabeza de una familia deseaba ofrecer un convite ágape, el obispo le ayudaba a confeccionar la lista de los convidados. De esta manera se aseguraba que los hermanos y hermanas más necesitados de la congregación recibieran invitaciones a cada tanto a las casas de sus hermanos más pudientes. Las exhortaciones a la moderación en comer y beber eran una forma de asegurar que quedaran restos para ser enviados a pobres y viudas en los días siguientes. Estas celebraciones eran ocasiones para practicar la hospitalidad y medios que contribuían a fomentar la igualdad económica en la comunidad.

Estas comidas también eran ocasiones para edificación y culto. Durante la comida se leían pasajes de las Escrituras. El obispo respondía a preguntas y exhortaba a los hermanos y hermanas con sus consejos. Himnos y oraciones también formaban una parte importante de las reuniones. Durante los primeros cuatro siglos estas comidas formaban una parte integral de la vida de la iglesia cristiana. Así dieron expresión a los valores de la comunidad cristiana en lo social y lo económico, al igual que en lo espiritual. En estas familias cristianas extendidas – iglesias domésticas – los ágapes eran muy importantes. La comida compartida se convirtió en un símbolo potente de la nueva familia de Dios, compuesta de todos sus hijos e hijas adoptivos. En este contexto, se llamaban hermanos y hermanas con toda naturalidad. Para los cristianos primitivos una cosa era clara, como decía uno de sus primeros apologistas alrededor del año 125 D.C:

No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os

comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales? (Didaqué, 4.8; citado en Ruíz Bueno 1974:81,82).

Por sus *Reglas de Orden Congregacional*, notamos que los anabautistas primitivos fueron orientados en su vida y culto comunitarios por esta misma visión práctica.

5) Ninguno de los hermanos y hermanas de esta comunidad debe tener algo propio, sino – como los cristianos en el tiempo de los apóstoles – tener todo en común y reservar en forma especial un fondo común, del cual se podrá prestar ayuda a los pobres, de acuerdo con las necesidades que tenga cada uno. Y, como en la época de los apóstoles, no permitirán que ningún hermano pase necesidades. 6) Toda gula debe ser evitada entre los hermanos, cuando se reúnan en la comunidad. Se servirá una sopa, o lo menos posible de verdura y carne, porque comer y beber no es el Reino de los cielos. 7) La cena del Señor se celebrará cada vez que los hermanos se reúnan, proclamándose así la muerte del Señor y exhortando de esa manera a todos a conmemorar como Cristo dio su cuerpo y derramó su sangre por nosotros, a fin de que nosotros también estemos dispuestos a brindar nuestro cuerpo y vida por amor a Cristo, lo que significa: por amor a todos nuestros semejantes (Sattler en Yoder 1976:165-166).

A través de un proceso lento y disparejo en la historia de la iglesia, el ágape y la celebración eucarística llegaron a separarse y la última fue incorporada en el culto principal de la congregación (la misa). La primera también fue continuada en varias partes de la iglesia hasta desaparecer casi por completo en el siglo VIII. Pero a pesar de caerse en el olvido en la iglesia mayoritaria, pequeños grupos de cristianos a lo largo de los siglos han descubierto de nuevo esta práctica incorporándola en su renovada vida comunitaria. Como acabamos de notar, hubo una restauración de los ágapes en los conventículos clandestinos de los Anabautistas primitivos en Suiza y en el sur de Alemania. Grupos pietistas en Alemania y Holanda, como los Moravos por ejemplo, en el siglo XVII y XVIII, reinstituyeron la práctica. En el siglo XVIII la práctica fue restaurada por Juan Wesley entre las sociedades Metodistas en Inglaterra. Pero el ejemplo más notable en la era moderna ha sido el de la Iglesia de los Hermanos que, desde sus comienzos a principios del

siglo XVIII, ha continuado celebrando sus ágapes hasta el presente.

LA COMUNIDAD PENTECOSTAL

En el fondo, Hechos 2:42-47 representa una interpretación, de parte del autor, del significado esencial de Pentecostés. La venida del Espíritu sobre la comunidad resultó en la creación de una comunidad eucarística, una comunidad en que no solo se partía el pan (se celebraba la Cena del Señor) sino también se compartía la vida entera.

El lugar donde se partía el pan no era el templo, lugar de lo sagrado, sino en la casas, lugar en que la comunión concreta era vivida. La Cena era símbolo, y expresión concreta, de una realidad espiritual (producida por el poder del Espíritu Santo), una comunión en que la vida misma es compartida (Hch. 2:44; 4:32).

COMUNIDAD CRISTIANA: “EL CUERPO DE CRISTO”

La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel mismo pan (1 Co. 10:16-17).

Porque el que come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo del Señor, juicio come y bebe para sí (1 Co. 11:29).

Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y miembros *cada* uno en particular (1 Co. 12:27).

En estos textos, la frase “cuerpo de Cristo” o “cuerpo del Señor” parecería tener una referencia a ese cuerpo social formado por muchos miembros, pero unido en su relación con Cristo. Tratar de comprender “cuerpo de Cristo” aquí en términos exclusivamente metafísicos hace violencia a estos textos, sobre todo cuando notamos la forma en que las Epístolas paulinas emplean la metáfora del cuerpo destacando la importancia de la comunidad cristiana. (Ro. 12:4-5; 1 Co. 12:12-27; Ef. 1:22-24; 3:6; 4:4,12,16; 5:23,29; Col. 1:18,24; 2:19; 3:15.)

En la Cena del Señor se simbolizan la comunión, el amor mutuo y el servicio. En 1 Corintios 10:16-17, la Cena se contraponen a los ritos paganos, vinculados con las fuerzas demoniacas. (Nótese el contraste entre la “mesa del Señor” y la “mesa de ídolos”.) La Cena vincula a los miembros, unos con otros, en la *koinonía* de un solo cuerpo. Al denunciar las tergiversaciones en Corinto que resultaron en los abusos de la Cena, Pablo destacaba la relación entre la comunión y la Cena del Señor en contraste con las divisiones, las disensiones y el menosprecio que se tenía para la comunidad. El hambre y la embriaguez que resultaba de la costumbre de comer “cada uno ... su propia cena” constituían una negación de la Cena del Señor. Los problemas en Corinto no eran fundamentalmente de índole doctrinal ni religiosa, sino socio-económica. En una comunidad donde habría, a la vez, personas relativamente pudientes, por una parte, y esclavos, por otra, comer “indignamente” sería participar de una manera que dejaba intactas estas estructuras que contradecían la comunión fundamental en que estaban unidos todos los miembros del cuerpo de Cristo. (El uso del adverbio “indignamente” indica que el problema residía en la manera de actuar entre los miembros de la comunidad, mas bien que exclusivamente en su condición espiritual ante Dios.)

El evangelio que fue llevado a Corinto por los primeros apóstoles itinerantes incluía el mensaje de la *koinonía* – la comunidad de la comida compartida. Pero aparentemente hubo un malentendido en Corinto. Pues allí persistían aun en la tradicional costumbre pagana de celebrar banquetes religiosos destinados a establecer la comunión con el dios de la predilección del anfitrión. En el caso de estos *éranos*, sí era posible “comer cada uno ... su propia cena,” junto con solo aquellos con quienes más simpatizaba, pues el punto de partida *era* el individuo y su celebración ante su dios, en lugar de la *koinonía* de todos los miembros del cuerpo de Cristo (1 Co. 11:20).

LA COMUNIDAD CRISTIANA: VIDA ENTREGADA

Compartir la vida en el cuerpo de Cristo implica, concretamente, compartir la vida que Jesús vivía. La preocupación de Pablo en 1 Corintios 11:24 no parece ser tanto la continuación no interrumpida de un rito tradicional, por importante que fuera. (El principio de comida compartida, *koinonía*, es un

elemento esencial del evangelio del reino que Jesús vino anunciando.) Pero aquí se trata, sobre todo, de una solidaridad con Cristo en su entrega a favor de otros.

El Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: 'Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía' (1 Co. 11:23b-24, NBE).

Esta interpretación del texto tiende a tomarnos de sorpresa, pues hemos estado acostumbrados a interpretar el texto en las tradicionales categorías metafísicas de los debates eucarísticos, en que importaban más la virtud salvífica del pan y la copa, que la disposición del seguidor de Jesús a entregarse también por los demás. Se confirma esta interpretación en otros textos neotestamentarios también. En el mismo lugar en que Mateo coloca su relato de la institución de la Cena del Señor (26:26-29), entre al anuncio de la traición de Judas (26:21-25) y el anuncio de la negación de Pedro (26:31-35), Juan, en su Evangelio, coloca el nuevo mandamiento. "Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros" (Jn. 13:34-35). Se trata de un amor dispuesto a entregarse a sí mismo por el semejante.

Juan, en su Evangelio, explica el significado profundo de la Cena del Señor. "Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él" (6:56, NBE). No se trata de un mero rito simbólico o sacramental que comunica una realidad espiritual. Es una experiencia expresada simbólicamente. Es amar a los demás exactamente como Jesús amó, entregándose hasta la muerte por todos.

Los anabautistas del siglo XVI fueron una comunidad de discípulo-creyentes disidente y perseguida. Y con esta nueva visión social de la iglesia ellos pudieron captar con claridad este llamado a entregarse también por lo demás. Hubmaier decía que la Cena del Señor

es un signo público y un testimonio de amor con que uno se compromete con su hermano ante la congregación que, de la manera en que ahora comparten el pan uno con el otro y beben

de la copa, así mismo desean ahora sacrificar su cuerpo y derramar su sangre uno por el otro (citado en Snyder 1995:92).*

Al comprartir la Cena uno se compromete a amar al prójimo como a sí mismo. Era típicamente anabautista esta manera “horizontal” de comprender la Cena como se observa en su *Reglas de Orden Congregacional*.

La cena del Señor se celebrará cada vez que los hermanos se reúnan, proclamándose así la muerte del Señor y exhortando de esta manera a todos a conmemorar cómo Cristo dio su cuerpo y derramó su sangre por nosotros, a fin de que nosotros también estemos dispuestas a brindar nuestro cuerpo y vida por amor a Cristo, lo que significa: por amor a todos nuestros semejantes (Yoder 1976:166).

LA CENA DEL SEÑOR: NUEVA PASCUA Y NUEVO PACTO

Los Evangelios sinópticos relacionan la última cena estrechamente con la cena pascual (Mr. 14:12-26 y paralelos). Juan, por su parte, la coloca 24 horas antes a fin de hacer coincidir la muerte de Jesús con la matanza de los corderos pascuales. Pero, por otra parte, Juan hace que la pascua sirva de contexto para la alimentación de los 5000 y el “discurso” subsiguiente sobre la necesidad de “comer su carne” y “beber su sangre” (6:4). De esta manera la Cena del Señor es una nueva pascua de liberación mesiánica, paralela con la pascua con que Israel celebraba su liberación de Egipto. (Cf. Lucas 9:31, donde la muerte de Jesús se describe literalmente en términos de un “éxodo”.) También se establece en Juan un paralelismo entre Jesús y el cordero pascual. Históricamente, comer el cordero pascual fortaleció al pueblo para su salida de Egipto. En el Evangelio de Juan, “comer” la carne de Jesús y “beber” su sangre conducen a “vida eterna”, es decir, capacitaba a sus discípulos a militar en el reino

*Hubmaier también escribió, “El hombre que conmemora la cena de Cristo y que contempla los sufrimientos de Cristo con firme fe, agradecerá a Dios también esa gracia y bondad y se someterá a la voluntad de Cristo. Pero esa voluntad es, que así como él fue con nosotros, así debemos ser nosotros con nuestro prójimo y que debemos entregar nuestro cuerpo, vida, bienes y sangre, por amor a él” (Yoder 1976:185).

de Dios (6:54; cf. 1 Co. 5:7; 1 Pe. 1:19; Jn. 19:36).

En todos los textos sobre la Cena del Señor hay una referencia al Nuevo Pacto (Mt. 26:26-29; Mr. 14:22-25; Lc. 22:15-20; 1 Co. 11:23-26). Los profetas de Israel vislumbraban un pacto nuevo caracterizado por condiciones de convivencia en el pueblo de Dios muy superiores a las experimentadas bajo el pacto antiguo.

He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque fui yo un marido para ellos, dice Jehová. Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón, y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y no enseñaré más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová; porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado (Jer. 31:31-34).

En el judaísmo del primer siglo, la práctica de formar agrupaciones de compañerismo espiritual, llamadas *chaburah*, en que los participantes comían juntos y conmemoraban con acciones de gracias los grandes momentos de su historia – su liberación de Egipto, el don de la Ley, el Pacto de Sinaí, y otras manifestaciones salvíficas de la protección y la providencia de Dios. Además de gozar de la hospitalidad de la comida compartida, las conversaciones, las oraciones y los salmos cantados, estaban atentos a las necesidades de todos, y especialmente de los más necesitados. Por eso, acostumbraban repartir ofrendas a los pobres. Esta comida común dedicada a la conmemoración de las grandes obras salvíficas de Dios, a la hospitalidad, al compartir económico, al culto y las acciones de gracias muy bien pueden haber provisto un antecedente para las comidas comunes celebradas por Jesús y sus discípulos y para los ágapes de las comunidades primitivas (Kreider 1990:184,185).

LA CENA DEL SEÑOR Y LA MEMORIA DE LA COMUNIDAD DEL MESÍAS

El Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía (1 Co. 11:24, NBE; cf. Lc. 22:19).

Según la mentalidad judía, “un memorial” era una celebración conmemorativa de un evento salvífico en el pasado, que vuelve a hacerse presente en la comunidad que conmemora, de modo que participe nuevamente en ese evento y en la salvación recordada. Más que un mero recuerdo, es una actualización en el presente de un evento salvífico del pasado. Ejemplo de esto lo encontramos en un documento antiguo judío: “Cada uno está obligado a considerarse, de generación en generación, como si él mismo hubiera salido de Egipto”. (Cf. Josué 24:17, donde una generación después del éxodo el pueblo recordaba que “Jehová *nos* sacó a *nosotros* y a nuestros padres de la tierra de Egipto”.)

Esta conmemoración es también una proclamación evangelizadora. “Todas las veces que comiereis este pan y, bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que el venga” (1 Co. 11:26). El verbo traducido “anunciáis” (*kataggellein*) es realmente un término técnico para referirse a la proclamación evangelizadora. De modo que la cena eucarística viene a ser la celebración de la vida compartida en el contexto de una comunión restaurada, una liberación revivida en el seno de una comunidad libre, y la proclamación evangelizadora de una comunidad continuamente en proceso de ser evangelizada mediante una nueva actualización de la Cena del Señor en su medio.

EPÍLOGO

Estoy en un bodegón de Barracas, es barato y se come bien, en las mesas no hay manteles y están pegadas una a otras, acá no hay mesas individuales, son todas comunitarias.

Como en otras ocasiones me siento a la mesa con otros que no conozco, y aunque ya sé qué voy a pedir, miro el menú. Me traen la comida, quizás relejo el diario, escucho los comentarios y hoy se me da por mirar de otro modo: compartimos las mesas, pero no nos hablamos, no nos prestamos la canastita del pan (ésta sí es individual), siento que estamos masificados. El que estaba a mi lado se fue sin decir palabra. Cómo nos contagiarnos Señor, cómo nos transformamos en uno más en esta masa informe que se mueve por Buenos Aires, sin identidad, sin palabra, sin comunidad.

Quizá un día me digas: estuve sentado a tu lado en un bodegón de Barracas y no me hablaste.

Señor ayúdanos a descubrir en la comunidad de tu mesa, la alegría del pan compartido, la terapia de tu palabra, y tu imagen en mi hermano (Mato 1993:14).

LOS MINISTERIOS EN UN PUEBLO DE SACERDOTES

El fenómeno del "religioso profesional" es universal en la experiencia humana (Yoder 1969:33-93). Se da en todas las sociedades, desde las animistas primitivas hasta las más avanzadas. Ocurre en grupos cristianos, al igual que en religiones no cristianas. Se da en el ámbito protestante al igual que en el católico. Este "religioso profesional" se caracteriza por ciertos rasgos comunes que, en una forma y otra, se repiten en todas las sociedades. Se distingue del resto de la sociedad. En círculos cristianos se diferencia de los que negativamente se denominan "laicos". Generalmente se requiere una preparación especial para determinar quién puede ejercer el papel de "religioso profesional". En algunas sociedades esta preparación consiste en ritos de iniciación. Otros grupos requieren estudios especializados. En algunos casos, la diferencia radica en pertenecer a una familia sacerdotal por nacimiento. En otros, depende de una acción sacramental capaz de imprimir en la persona un carácter especial. En otros más, se distingue por medio de la posesión de cierto carisma, o por una autorización de tipo oficial. Generalmente esta función es ejercida de manera vitalicia. Y aunque puede haber excepciones, por lo general basta con un "religioso profesional" para cada agrupación social.

El "religioso profesional" se destaca por lo que hace públicamente. Los siguientes son ejemplos tomados de la esfera cristiana. En el catolicismo, su participación es esencial para la representación del sacramento. En el protestantismo clásico, se encarga de la enseñanza de la doctrina pura. En algunos movimientos, encabeza programas de evangelización y servicio. En otros círculos, dedica sus energías mayormente a proveer consejo y orientación psicológica o espiritual, a fin de que sus feligreses se sientan más realizados y felices.

En todas las esferas, se espera que el "religioso profesional" bendiga o santifique la vida social e individual, de alguna manera. Esta es la finalidad de muchas ceremonias religiosas. Se le llama para que ofrezca oraciones, o bendiciones, en eventos públicos. Sin su aporte la vida de la iglesia no puede realizarse plenamente. Ya que su papel es tan esencial, el religioso profesional representa a la iglesia. Su participación es imprescindible para que la iglesia esté presente en alguna función social o personal. En realidad, el religioso profesional sirve de eslabón vivo entre la esfera visible y la invisible. Y esto exige que sea diferente a los demás, ya sea por medio del celibato, o la vestimenta, o la sobriedad de su estilo de vida, etc.

Finalmente, en todos los casos, el "religioso profesional" goza de una forma y otra de acceso al poder. En algunas sociedades animistas, el poder socio-político está depositado en el sacerdote cacique de la tribu. En el caso de los príncipes-obispos del catolicismo medieval, la situación era similar. En otras situaciones, el acceso al poder de que goza el "religioso profesional" le otorga un poder *de facto*.

Esto se observa a veces en la jerarquía católica, al igual que en el clero protestante, cuando sus miembros más prominentes llegan a ser consejeros de las autoridades gubernamentales. En otros casos, el "religioso profesional" está sujeto al poder mediante la remuneración que recibe. Tal era el caso en el sistema feudal del medievo europeo. Tipifica también la situación de algunos pastores protestantes, cuyas congregaciones incluyen a personas económicamente influyentes. En todas las sociedades existe una disposición general a remunerar, de alguna manera, los servicios del "religioso profesional"; y, generalmente, éste se encuentra aliado con el poder.

Este breve resumen, nos recuerda que el fenómeno del religioso profesional de ninguna manera se limita al cristianismo. Es, más bien, una constante que corre a través de toda la experiencia humana. También es evidente que gran parte de los conceptos cristianos tradicionales acerca del ministerio, guardan más afinidad que diferencias con estas prácticas. Esto nos ofrece una perspectiva más amplia para evaluar los conceptos de ministerio que la iglesia ha sostenido a través de su historia.

TRASFONDO HISTÓRICO

En el Catolicismo Romano tradicional, el clero se ha distinguido de los que negativamente se definen como “laicos”, por medio del sacramento de órdenes. Mediante este sacramento se experimenta una gracia especial, que le imprime al ministro un carácter distinto al de los cristianos en general. Su presencia y aporte son considerados fundamentales para la vida de la iglesia. Los sacramentos dependen de su mediación y, según su definición más fundamental, la iglesia es una comunión sacramental.

Especialmente a partir de la síntesis constantiniana, surgió la convicción general de que el ministerio del clero contribuye al bienestar de la sociedad entera. Su participación era codiciada en ceremonias y actos públicos, pues su presencia ofrecía cierta garantía de la bendición de Dios. Desde el año 313 el emperador Constantino comenzó a favorecer al clero con ciertos beneficios, y a eximirlo de los deberes cívicos, a fin de que pudiera dedicarse por completo a su ministerio religioso.

Estos hombres... en la iglesia Católica... que prestan servicios a esta santa religión, y a quienes generalmente se les llama el clero, estarán totalmente libres y exentos del servicio público a fin de que no ... sean desviados del servicio debido a la Divinidad. Así podrán dedicarse sin problemas al servicio de su propia ley. Porque cuando ellos más se dedican al servicio reverente de la Divinidad, parece que más se beneficia la comunidad civil (Eusebio X:7).

La idea de que el clero de alguna manera contribuye al bienestar público en sus funciones religiosas, ha perdurado en Occidente hasta el día de hoy. Este concepto ha sido más patente en aquellas sociedades donde la iglesia se ha establecido en el orden social. Sin embargo, no se limita a tales situaciones. Probablemente los Estados Unidos de América sean una de las naciones modernas donde más se ha enunciado el principio de la separación de iglesia y estado. No obstante, es allí donde el sistema de capellanes públicos se ha desarrollado más. Hay capellanes oficiales en el senado y en las cámaras legislativas de la nación, en las fuerzas armadas, y en otras instituciones públicas. El poder ejecutivo cuenta con representantes del

clero entre sus consejeros y enviados especiales. Hasta los espectáculos deportivos son bendecidos con la ejecución del himno nacional y la oración de un capellán.

Entre los reformadores clásicos, Lutero definía a la iglesia en términos de: 1) La predicación de la doctrina pura, y 2) La correcta administración de los sacramentos.

En las congregaciones luteranas, tanto el primero como el segundo punto de definición de la iglesia exigían la intervención del clero. De modo que, a pesar de su elocuente proclamación del principio protestante del sacerdocio de todos los creyentes, Lutero retuvo una visión de la iglesia que depende del clero. Lutero rechazó el sacramento católico de órdenes, y sustituyó el principio del mandato congregacional; sin embargo, en la práctica, los pastores luteranos del siglo XVI eran nombrados por los príncipes. Debido a la necesidad de salvaguardar la pureza de la doctrina y de los sacramentos, la formación académica de los pastores era esencial.

El calvinismo mantuvo la misma visión luterana de la iglesia y del ministerio, aunque añadió la disciplina congregacional como nota esencial de la iglesia. Pero la administración de la disciplina congregacional también era función del clero, de modo que, en el calvinismo, la participación del clero era esencial para su concepto de iglesia. Al insistir en un ministerio cuádruple de ancianos, maestros, pastores y diáconos, Calvino era primitivista, pues él pensaba que éste era el patrón para el ministerio en la comunidad neotestamentaria.

Tanto luteranos como calvinistas retuvieron la visión constantiniana de iglesia y sociedad, de modo que sus ministros eran además, funcionarios públicos con nombramiento oficial lo mismo que congregacional. A pesar de su concepto claro del sacerdocio de los creyentes, se perpetuó una clara distinción entre el clero y los laicos.

Entre los radicales del siglo XVI, hubo aquellos de orientación espiritualista que, consecuentes con su visión de la iglesia sin estructuras formales, consideraron que los ministerios cristianos debían ser enteramente espontáneos. Hermanos y hermanas con sentido de vocación ministerial surgían individualmente. Su intención era servir a su prójimo en los intereses del reino de Dios, sin llegar, a constituirse necesariamente en comunidades de fieles. En cierto sentido, el fenómeno de las agencias paraeclesiales de nuestro tiempo

ofrece un paralelo. Surgen de iniciativas particulares y se dedican a ministerios específicos con el fin de contribuir a la autenticidad espiritual de sus semejantes.

Por otra parte, los anabautistas del siglo XVI, con su clara visión de la iglesia como congregación de discípulos creyentes, se distinguían tanto de los católicos romanos como de los protestantes clásicos y los espiritualistas. Consecuentes a su concepto radical, marcaron nuevos rumbos con su visión de ministerios en la iglesia. La visión de ministerios enunciada por los anabautistas en el siglo XVI, ha sido posteriormente clarificada aún más por otros movimientos de renovación radical. La visión hermenéutica de los anabautistas admite la posibilidad de recibir “nueva luz” sobre la intención de Dios revelada en Su Palabra. En la medida en que la iglesia avanza por los caminos de la fidelidad y la obediencia, renovándose radicalmente en la congregación, bajo la iluminación del Espíritu de Dios, puede recibir nueva luz en torno a conceptos y prácticas antiguas.

La visión neotestamentaria de los ministerios carismáticos, en la que todo creyente tiene algún ministerio especial y particular que ejercer para la edificación del pueblo de Dios y la realización de la plenitud de Cristo, no se realizó plenamente en la Reforma Radical del siglo XVI. Hubo pasos en esa dirección, que posteriormente fueron continuados en otros movimientos de reforma radical. A pesar de la obediencia de anabautistas, cuáqueros, hermanos y discípulos, aún quedan pasos que dar para recobrar una visión y práctica de los ministerios que sean radicalmente neotestamentarias.

CONCEPTOS RADICALES DEL MINISTERIO

Los anabautistas del siglo XVI comenzaron a apuntar hacia un concepto de los ministerios más radicalmente neotestamentarios, al abandonar el uso de títulos honoríficos para referirse a aquellos que ejercían algún ministerio. La carta que Conrado Grebel y sus amigos dirigieron a Tomás Müntzer en 1525, nos ofrece un ejemplo de esta convicción:

Amado hermano Tomás: Por amor de Dios no te admires de que nos dirijamos a tí sin título y te roguemos como a un

hermano que sigas manteniendo correspondencia con nosotros (citado en Yoder 1976:133).

Müntzer, al igual que Zwinglio, poseía una licenciatura, pero los anabautistas intencionalmente no utilizaron este título.

Otro aspecto de la protesta anabautista en contra de lo que ellos consideraban la prostitución constantiniana del ministerio, era su práctica de rechazar prebendas. La forma común de sostener económicamente a los clérigos en el siglo XVI, era por medio de las rentas que se recibían de propiedades donadas a la iglesia con este fin. También rechazaron los nombramientos de pastores locales, hechos por las autoridades civiles, costumbre vigente en Europa desde el siglo VIII. Insistían, en cambio, en que la congregación misma debía convocar a sus pastores, y en que, en lugar de ser sostenidos por rentas oficiales, debían ser sostenidos por los aportes voluntarios de la congregación cuando el caso así lo demandara (Yoder 1976:160-161).

Al principio del movimiento anabautista hubo cierta preferencia por los ministerios itinerantes. Los dones apostólicos, proféticos y evangelísticos, fueron especialmente apreciados. Parecen haber sido varias las razones de esto.

En primer lugar, de esta manera los dones podían compartirse más ampliamente con más congregaciones locales.

Segundo, en tiempos de persecución, el itinerante podía evadir a las autoridades que lo buscaban más fácilmente que aquellos con residencia fija. Los reformadores clásicos acusaban a los anabautistas de ser predicadores clandestinos. Zwinglio escribió un tratado contra la costumbre anabautista de utilizar a predicadores itinerantes. Además de los ministros itinerantes habían también pastores locales.

Rechazaron los requisitos académicos formales para el nombramiento de sus pastores. Entre los anabautistas primitivos no se trataba de oscurantismo. Tomaron nota en sus crónicas de que Grebel, Mantz y Hubmaier eran hombres con formación universitaria (1976:149-151). Esta formación era necesaria para ejercer ciertos ministerios en la iglesia; pero, para ser pastor local, sólo era preciso ser reconocido como tal en la congregación, y gozar de buena reputación. La congregación reconocía al pastor a base de los dones que ejercía (1976:160-161).

En las prácticas de ordenación ministerial entre los anabautistas brillaban por su ausencia las dimensiones sacramentales. No pensaban ellos que el ordenar a una persona le proporcionaba, de alguna manera, la gracia necesaria para desempeñar su ministerio. Por otra parte, se insistía en el orden legítimo; entre los anabautistas, ninguno se ordenaba a sí mismo para ejercer el ministerio. Tenía que surgir de un llamamiento congregacional. Pero el aceptar el principio de orden no implicaba el aceptar el orden existente. La crónica de los principios del movimiento anabautista en Zurich, hace notar que a los sacerdotes católicos presentes en el grupo no se les consideraba legítimamente ordenados (Yoder 1976:151).* Esto no significa que no les preocupara el orden; significa, más bien, que buscaban un orden legítimo, es decir, que tuviera base congregacional. Por esto, a diferencia de los protestantes clásicos, los anabautistas fueron re-ordenacionistas, al igual que re-bautizadores, porque en ambos casos los símbolos tenían sentido sólo en el contexto de una comunidad radicalmente restaurada.

Pronto surgieron entre los anabautistas tres clases principales de ministerios, que llegaron a caracterizar al movimiento: 1) Supervisores itinerantes; 2) Pastores locales, y 3) Ministros de ayuda mutua.

Hubo también un lugar excepcional en las comunidades para los ministerios ejercidos por mujeres. Algunas eran profetisas. Su función educadora también era importante. Otras sirvieron como vendedoras itinerantes de libros, tarea estratégica pero arriesgada en el siglo XVI. Es notable que las mujeres ocupan un lugar prominente en el martirologio anabautista de ese período. La participación de la mujer en los ministerios de la iglesia del siglo XVI no fue objeto de discusión ni de reflexión teológica, sino el resultado de una mentalidad obediente y abierta al cambio. En su actitud respecto al papel de la mujer en la iglesia, los radicales se distinguieron notablemente de los Protestantes clásicos.

Entre los anabautistas no existió el concepto de la universalidad de dones, según el cual cada uno tiene algún don;

*A pesar de estar presentes cuatro sacerdotes católicos en el grupo es muy significativo que se le haya pedido a un laico, Grebel, que practicara el primer bautismo (véase p. 153, nota 3).

ni el de la unicidad de dones, que afirma que el don de cada uno es único o especial, como Romanos 12 y 1 Corintios 12 parecen indicar.

Entre los cuáqueros del siglo XVII se dieron muchos de los mismos elementos que ya hemos observado en el concepto anabautista del ministerio. Se asignó la misma importancia a profetas y maestros itinerantes; hubo la misma actitud crítica hacia el uso de títulos honoríficos. Por convicción los cuáqueros tuteaban a todo el mundo, incluyendo a las autoridades, cosa que producía escándalo en la Inglaterra de esa época. Ministerios realmente importantes fueron ejercidos entre ellos por mujeres. En lugar de concebir los ministerios en términos de posiciones o funciones permanentes en la iglesia, para ocupar los cuales habría que encontrar ciertas personas, consideraban ellos que el ministerio de cada líder era único y particular. Los líderes eran reconocidos en su ministerio a base de su participación en la congregación.

Rechazaron las definiciones dogmáticas acerca de los ministros eclesiásticos. Tuvieron la disposición de reconocer y alentar el ejercicio de dones en todos, pero no hubo un intento sistemático por reconocer y promover el don de cada individuo.

El movimiento de renovación radical de los Hermanos surgió en Inglaterra alrededor del año 1830. Se nota entre ellos una crítica similar del sacramentalismo y del profesionalismo que caracterizaban tanto al Catolicismo Romano como al protestantismo clásico. En su visión de la iglesia, ellos tendían a decir que no hay ministerio como tal. Concebían a la iglesia como una comunidad de simples creyentes laicos. Pero, en cierto sentido ésto implicaba que todos ejercían ministerios por igual. Oficialmente, su concepto del ministerio es negativo; aunque, en la práctica, reconocen las funciones de misioneros, ancianos y maestros itinerantes. Las reuniones de los Hermanos son libres y, en principio, se espera la participación de todos y cada uno en un ministerio de edificación mutua.*

Otro movimiento de renovación radical, que llegó a llamarse los Discípulos de Cristo, surgió en los Estados Unidos de América, alrededor del año 1810, en torno a Tomás y Alejandro Campbell. En su deseo de participar en la restauración de la

*Los Hermanos eran producto de su época y no permitían en sus asambleas que las mujeres participaran activamente en los ministerios de edificación.

iglesia, los Discípulos cuestionaron radicalmente los patrones tradicionales del ministerio. En su perspectiva, el “sacerdocio real” incluye a la iglesia entera. Poner fin al sacerdocio tal como existe es, en sí, parte de la obra salvadora de Jesucristo. Más recientemente, uno de sus voceros ha formulado el problema del concepto tradicional de ministerio en la iglesia, de la manera siguiente: “Dios creó al hombre y a la mujer. Satanás creó al clero. Y luego el clero creó al laicado” (Ketcherside 1956).

De modo que el concepto de los Discípulos y de los Hermanos, con su énfasis en la realidad del sacerdocio universal de los cristianos, está más cerca aún de la visión neotestamentaria de los ministerios que el de los anabautistas y los cuáqueros. Con todo, no llegaron a afirmar la visión paulina de ministerios carismáticos, en que cada uno posee un carisma particular (véase Ro. 12:3; I Cor. 12:7 y Ef. 4:7).

CONCEPTOS MODERNOS

Antes de reflexionar sobre el concepto paulino de los ministerios carismáticos, se destacarán a continuación varios intentos recientes por recobrar mayor autenticidad en el liderazgo de la iglesia.

Observamos la tendencia reciente de aplicar ciertas teorías o conceptos sociológicos y psicológicos a la cuestión de los ministerios en la iglesia. Esto incluye dinámica de grupos sin líderes, y liderazgo difuso. Puede haber ciertas coincidencias entre estos conceptos y la preocupación por llegar a una visión de ministerios más radicalmente neotestamentaria. Pero existe una diferencia básica de orientación. Las teorías aludidas no reconocen la intervención decisiva del Espíritu, que otorga dones y ministerios a la iglesia, de modo que el uso de estas técnicas psicológicas y sociológicas ha traído consigo cierta confusión.

En las décadas de 1950 y 1960 se puso a prueba el programa de “sacerdotes obreros”, mayormente en Europa. En este programa se intentaba hacer presente, de manera concreta, a la iglesia en el mundo, en las personas de sacerdotes dedicados a tareas seculares. Sin duda, era loable el deseo de que la iglesia llevara a cabo la misión salvífica de Dios en medio de la sociedad. Pero no se llegó a cuestionar el concepto tradicional

del "religioso profesional". Persistió la idea de que la iglesia está más presente en el mundo, en la persona del sacerdote, con sus estudios teológicos y su ordenación eclesiástica, que en la persona de un cristiano común y corriente. De modo que esta visión, aunque bien intencionada, no ofreció una protesta radical frente al concepto tradicional de ministerio, y ha tendido a crear cierta confusión. Sin duda, una actitud más radicalmente paulina hubiera sido el reconocer dones ministeriales entre los cristianos que ya trabajan en las fábricas.

Otra confusión se produce cuando la teología de la vocación, articulada por Lutero y Calvino en su queja contra el monasticismo y su glorificación de las tareas no-productivas en la sociedad, se aplican a los ministerios en la iglesia. Lutero insistía, con razón, en que el agricultor, el ama de casa, el herrero, la sirvienta, etc., todos honraban a Dios mediante el servicio que rendían a sus semejantes. Esta es una realidad muy importante. Pero Pablo no se refería a vocaciones en este sentido cuando habla de los dones y ministerios carismáticos otorgados a la iglesia, para su edificación, en fidelidad y en obediencia a su misión. Son realmente dos temas distintos. El llamamiento a ejercer alguno de estos ministerios y la vocación del empresario, por ejemplo, no son conceptos paralelos.

Otra fuente de confusión resulta cuando la búsqueda de patrones ministeriales más radicalmente bíblicos, se une a la pérdida contemporánea de respeto a la autoridad. Hay una mentalidad moderna que se opone a todo lo que tiene que ver con las estructuras o el orden establecido. Sin embargo, nuestra crítica radical de conceptos tradicionales de ministerios va mucho más allá de una simple rebeldía contra la autoridad. No se trata del repudio a una autoridad espiritual auténtica y legítima, sino de una visión neotestamentaria de los ministerios carismáticos, y del sometimiento voluntario a la autoridad espiritual que éstos ejercen.

HACIA UNA VISION RADICAL NEOTESTAMENTARIA DE MINISTERIO

El contraste entre la aparente necesidad del "religioso profesional" en las sociedades tradicionales, y la visión neotestamentaria de los ministerios, es realmente notable.

Aquí no hay “profesionales” en el sentido exclusivo. El ejercicio del ministerio no se limita a unos cuantos. Hay pluralidad de ministerios, pues cada uno es llamado a ejercer su propio don para el bien común. Nadie posee un carácter especial en virtud de una acción sacramental, ni necesariamente se remunera a nadie por sus servicios. No existe el concepto de oficio sacerdotal. La comunidad mesiánica entera se convierte en un pueblo sacerdotal, y sólo Cristo es sumo sacerdote. Los conceptos de clero y laicos quedan superados. No existe concepto de laico en el sentido de “aquellos que no tienen ministerio” en el pueblo (*laós*) de Dios. Todos los ministerios están presentes.

En el Mesías y en el pueblo mesiánico, los conceptos clericales de sacerdocio quedan superados. La iglesia entera es un pueblo sacerdotal al servicio del reino de Dios (I Pe. 2:4-9). Entre los evangélicos se tiende a comprender este sacerdocio en términos puramente individuales. Aunque se nos invite a acercarnos “al trono de la gracia” (He. 4:16), la realidad de un pueblo sacerdotal no implica necesariamente que todos seamos nuestros propios sacerdotes. En esta comunidad todos somos sacerdotes, los unos de los otros. En esta comunidad cobran pleno sentido las exhortaciones a confesarnos mutuamente nuestros pecados; a orar los unos por los otros; someternos los unos a los otros; amarnos los unos a los otros; y pronunciar palabras de perdón los unos por los otros, en nombre de Dios. En este contexto, es importante recordar también que este pueblo sacerdotal representa a Dios ante el mundo, y al mundo ante Dios. Como pueblo de bendición entre todos los pueblos de la tierra, ofrecemos a Dios, en intercesión, las cargas y los problemas de la sociedad. Este es el contexto dentro del cual podemos comprender las exhortaciones a orar por nuestros perseguidores, por nuestros gobernantes, y por todos los hombres. Según el Nuevo Testamento, esta tarea no corresponde a una casta clerical, sino a todo un pueblo de sacerdotes.

En la visión bíblica, la iglesia es una comunidad carismática; es decir, Dios la ha creado y la sostiene por los dones de su gracia. En esta comunidad, los ministerios que contribuyen a edificar y sostener la vida de la iglesia son también carismáticos, son los dones espirituales que Cristo ha conferido. En los textos paulinos que tratan de la vida interna y de la misión externa de la iglesia (Ro. 12), de las relaciones interpersonales y la edificación de la iglesia (1 Cor. 12-14), y de la unidad y

crecimiento del cuerpo de Cristo (Ef. 4) encontramos listas representativas de una amplia variedad de dones y ministerios otorgados a la iglesia (Ro. 12:3-8; 1 Co. 12:4-12, 28-31; Ef. 4:7-16; 1 Pe. 4:10-11).

En esta visión, la multiplicidad de ministerios es impresionante. Se señala cierta prioridad lógica entre algunos de estos ministerios (apostolado, profecía y enseñanza), pero no se asigna prioridad jerárquica a ninguno. Se destaca la universalidad de ministerios. Se espera que todo el mundo ejerza algún ministerio en la comunidad. En todos los textos se repite la significativa frase “a cada uno”, al referirse al reparto de dones carismáticos (Ro. 12:3; 1 Co. 7:7, 12:7; Ef. 4:7; 1 Pe. 4:10). También impresiona la diversidad de los ministerios. Y el hecho de que las listas varían entre sí, sugiere que son parciales y representativas de una variedad aún más amplia. Además, es notable la pluralidad en el ejercicio de estos ministerios. Aunque haya ministerios especiales y particulares ejercidos por individuos, no existe exclusividad en su ejecución. Y en esa configuración de ministerios de liderazgo, tales como apostolado, profecía, enseñanza, pastorado, etc., es notable la pluralidad de hermanos que sirven mediante el desempeño de la misma responsabilidad.

Esta visión del ministerio tiene más que un mero valor estratégico. A juzgar por el testimonio bíblico, tiene un significado teológico. Según Efesios 4:7-10, “dar dones a los hombres” es parte de la obra del Cristo crucificado y resucitado. Hebreos 2:3-4 también se refiere al “repartimiento del Espíritu Santo según su voluntad” como culminación o certificación de la obra salvadora de Cristo. De modo que parecería que la obra salvadora de Jesucristo conduce a la creación de una comunidad caracterizada por ministerios carismáticos repartidos entre la comunidad entera.

Efesios 4:16 es un texto clave para comprender esta visión de los ministerios. Los conceptos que caracterizan el pasaje son la unidad: “un cuerpo, y un Espíritu... un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos” (4:1-6); la diversidad: “a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo” (4:7-11); y la mutualidad: “la plenitud de Cristo... el cuerpo, bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente.. para ir edificándose en amor” (4:12-16).

El ministerio de Pablo era carismático, “por el don de la gracia de Dios” (Ef. 3:7), y se puede decir lo mismo de los demás miembros de la iglesia (Ef. 4:7). Se señala en Efesios 2:11-22 que la finalidad de la obra salvadora de Jesucristo era la creación de una nueva humanidad reconciliadora. Y en Efesios 4:1-16 se dice también que el propósito de dotar a la iglesia con los dones y ministerios de su gracia es la realización “de un varón perfecto”, de una humanidad en la que se realice la “plenitud de Cristo” (Ef. 4:13). El Cristo resucitado otorga múltiples ministerios a la iglesia, a fin de facilitar la realización del propósito de su sacrificio vicario: la creación de la nueva humanidad hecha a su imagen.

Es patente la manera en que los modelos tomados de la vida secular influyen sobre los diferentes modos que concebimos la vida en el pueblo de Dios. Esto es particularmente notable en el caso del concepto del ministerio con que se orienta la iglesia. A pesar de la visión clara de ministerios que surge del Nuevo Testamento, la iglesia pronto empezó a tomar su concepto del ministerio de la esfera secular. Pronto reapareció el “religioso profesional” que tan buenos resultados daba en las religiones paganas. En el imperio romano los ministros de la iglesia comenzaron a asemejarse, en sus funciones, a burócratas imperiales. En la esfera medieval los ministros de la iglesia se parecieron mucho a los señores feudales. Y en la era industrial moderna que vivimos en el Occidente, la imagen del empresario ejerce una influencia poderosa sobre el modo en que la iglesia concibe a sus pastores.

Las diferentes formas en que se ha venido interpretando Efesios 4:11-12 reflejan esta tensión entre la iglesia y la sociedad secular. Tradicionalmente se han interpretado los cinco ministerios mencionados en el versículo 11, como oficios clericales. A continuación, el versículo 12 da una lista de sus funciones, que incluyen “perfeccionar a los santos”, “la obra del ministerio”, y “la edificación del cuerpo de Cristo” en general. Este es el concepto tradicional que ha sido sostenido por las iglesias establecidas, tanto católicas como protestantes.

Otra interpretación de estos versículos percibe la función de los ministros mencionados en el versículo 11, en términos de capacitación de los laicos, o de “perfeccionar a los santos”. Y a su vez, los laicos así capacitados harán la obra del ministerio de la iglesia en el mundo y, de este modo, el cuerpo de Cristo

se irá edificando. El concepto de ministerio reflejado en esta interpretación es algo funcionalista, y tiende a mantener la distinción entre clero y laicado. Aunque esta visión es bastante común entre protestantes modernos, en realidad se presta a que se le comprenda en la línea de una visión empresarial, que concibe la función pastoral en términos de la eficaz ejecución de tareas esenciales para asegurar el rendimiento máximo de la iglesia en su misión en el mundo. Tener éxito como pastor, según esta visión, requiere la habilidad para organizar y coordinar la actividad de los feligreses, como lo haría el gerente de una empresa.

Una interpretación carismática de estos ministerios permite verlos como representativos de una gran variedad de ministerios otorgado a la iglesia para su edificación mutua. No es necesario concebir a los miembros de la iglesia en categorías de edificadores (ministros) y edificados (laicos). Pablo se identifica con ambos grupos. Por un lado, Pablo era apóstol. Pero también se identifica con todo el cuerpo que se edifica, “hasta que lleguemos a la unidad de la fe... *crezcamos* en todo” (4:13,15; énfasis mío). En la gran diversidad de dones, algunos caen en la categoría que nosotros llamaríamos de liderazgo, y otros son ayudantes. Pero todos contribuyen mutuamente al crecimiento y a la edificación en amor. Esta interpretación corresponde mejor a la visión radical de la iglesia y de sus ministerios.

La visión carismática del ministerio no resta valor a la importancia de la autoridad de éste. Pero sí insiste en que Jesús sea el modelo para su ejercicio. Jesús dijo claramente que el concepto de autoridad en su comunidad es diametralmente opuesto al concepto que rige en el mundo. En la iglesia, la grandeza del liderazgo se manifiesta en auténtico servicio. Para este servicio Jesús es nuestro modelo. Efesios 4 sigue esta misma línea cuando señala que las características esenciales para ejercer el ministerio en la iglesia son humildad, mansedumbre, y la disposición a soportarnos los unos a los otros con paciencia en amor (4:2). Ejercer ministerios en la comunidad mesiánica es, en un sentido profundo, continuar con el ministerio de Jesús, que “no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mt. 20:25-28).

LA DISCIPLINA CONGREGACIONAL

La falta de disciplina interna en las iglesias cristianas del mundo occidental de nuestros tiempos es notable. Muchos factores han contribuido a esta situación. Una relativización general de los valores sociales, ha llevado a algunos a cuestionar la utilidad de ejercer una disciplina contra la corriente predominante. El espíritu altamente individualista que caracteriza al occidente milita igualmente contra la práctica de controles sociales. El concepto moderno de libertad personal prácticamente abandona al individuo a la soledad, en lo que a sus decisiones morales se refiere, con los resultados personales y sociales conocidos. Este espíritu individualista que predomina en la sociedad secular ha llegado a predominar también en las iglesias. Entre muchos cristianos de occidente quedan recuerdos del ejercicio autoritario y legalista a las personas quebrantadas, que acababa de destruirlas mediante acciones punitivas. Por estas razones, y otras más, el ejercicio de una disciplina evangélica prácticamente ha desaparecido de las iglesias cristianas de occidente.

Sin embargo, no siempre ha sido así. La comunidad mesiánica reflejada en las páginas del Nuevo Testamento tomaba muy en serio la disciplina comunitaria restauradora. Durante el período post-apostólico, especialmente en tiempos de persecución, la iglesia siguió manteniendo su identidad a través de una disciplina bien intencionada, aunque no siempre acertada. A través de los siglos, los movimientos de renovación radical han descubierto, en la práctica de una disciplina evangélica, recurso imprescindible para mantener la autenticidad de su vida y misión.

Difícilmente se podrá sobreestimar la importancia de una disciplina evangélica para la vida de la iglesia. La visión neotestamentaria esencial de esta disciplina se presenta en forma escueta, en una serie de pasajes en los evangelios y las

epístolas.* Una lectura imparcial de tales textos lleva a conclusiones realmente sorprendentes, y tomarlos en serio podría significar, entre otras cosas: 1) Otorgarle más autoridad a la iglesia, que el catolicismo romano; 2) Confiar más en el Espíritu Santo que el pentecostalismo; 3) Respetar más al individuo que el humanismo; 4) Ser más exigentes con las normas morales que el puritanismo, y 5) Tomar más en serio la "situación" que la nueva moralidad con su llamada "ética de situación".

Si la visión evangélica de la disciplina realmente se practicara en la iglesia, su vida cambiaría profundamente.

Después de un repaso histórico de las actitudes tradicionales hacia el ejercicio de la disciplina interna en la iglesia, se destacará la postura radical asumida por los anabautistas del siglo XVI. Su enfoque radical del tema nos proporciona varios elementos para nuestra comprensión de la iglesia.

En primer lugar, el ejercicio de una disciplina evangélica, en el sentido de atar y desatar, es un elemento fundamental para la definición misma de la iglesia.

Segundo, el proceso congregacional de disciplina provee la ocasión para discernir la voluntad de Dios. Es el contexto de la interpretación bíblica en la iglesia.

Tercero, de acuerdo con esta visión, se concibe a la congregación en categorías esencialmente funcionales y dinámicas, más que estáticas, y se define a la iglesia en términos del proceso congregacional de tomar decisiones en la presencia del Espíritu del Señor, con miras a una mayor fidelidad y obediencia.

TRASFONDO HISTÓRICO

Durante los primeros dos o tres siglos de su existencia, la disciplina fue una preocupación importante en la iglesia. Pero poco a poco la visión neotestamentaria de la disciplina fue cambiándose en un sistema penitencial. En el siglo IV, esto incluía, para los casos de pecado mortal, la excomunión seguida de la confesión, la penitencia pública, y, finalmente, la absolución (Jeschke 1992:40-43). Posteriormente en la Edad Media, las prácticas penitenciales célticas, que incluían la confesión au-

*Entre los principales están Mateo 16:18-19, 18:15-20; Lucas 17:3; Juan 20:21-23; Gálatas 6:1,2; Colosenses 3:13, y Santiago 5:16-20.

ricular voluntaria, influyeron sobre el catolicismo romano europeo. Aunque los dos sistemas siguieron coexistiendo en la iglesia por algún tiempo, en el Concilio de Trento la penitencia quedó definida como contrición, confesión, satisfacción y absolución. En esa ocasión se dijo que la satisfacción no servía meramente de “guarda de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino también en venganza y castigo de los pecados pasados” (Denzinger 1955:258).

En el catolicismo romano, el perdón ha dependido, tradicionalmente, del proceso penitencial. El énfasis recae sobre ese proceso, mediante el cual el perdón puede merecerse. La comunidad no participa en el proceso. La iniciativa la toma la persona que peca. Contrariamente al orden descrito en Mateo 18, el culpable se pregunta, en efecto, si lo que él ha hecho es pecado. El proceso depende de la sensibilidad de la conciencia de la persona que viene a confesarse. En este contexto, el sentido de culpabilidad, tan ampliamente característico de la cristianidad occidental, se torna comprensible. Por otra parte, el cuidado pastoral está en manos del ministro oficialmente autorizado en virtud del sacramento de órdenes, e independientemente de su dignidad personal (1955:256). La disciplina no se orienta hacia las relaciones mutuas en la comunidad cristiana, sino hacia la aplicación consecuente de las reglas y los castigos correspondientes.

A Lutero, personalmente, le interesaba el tema de la disciplina interna en la iglesia. Desde el inicio de su carrera como reformador, visualizó la posibilidad de organizar a la iglesia conforme a un orden evangélico, con membresía voluntaria y disciplina interna ejercida según la regla de Cristo (Mt. 18:15-20). Finalmente dijo: “Pero yo no puedo ni debo organizar o establecer una comunidad o congregación como ésta, porque aún no cuento con gente y con personas para hacerlo”.* Cuando Lutero finalmente se opuso a la formación de la iglesia con membresía voluntaria, descartó además la alternativa de una disciplina evangélica. En realidad, la nueva Iglesia Luterana fue establecida según el modelo del catolicismo romano. Pero, al ver Lutero los abusos que se daban en el sistema penitencial del catolicismo medieval, rechazó también esta alternativa. Idealmente, en el luteranismo primitivo se confiaba en la

*Esto fue el año 1526 (véase Yoder 1976:86).

disciplina personal resultante de la predicación de la Palabra; y para casos extremos, en la exclusión de la mesa del Señor. Sin embargo, en la práctica, esto implicaba el abandono de una auténtica disciplina evangélica interna, con la consecuencia de que, en casos graves, el Estado se ocupaba de ejercer la disciplina. En esto seguía la práctica del catolicismo medieval. En los casos comunes y corrientes, ello implicaba abandonar a los hermanos y hermanas a luchar por sí solos contra la tentación.

En el caso de la reforma zwingliana, los magistrados cristianos eran también ancianos en la congregación, y en esta función doble de autoridad secular y eclesiástica se encargaban del ejercicio de la disciplina. Entre los reformadores clásicos, Calvino fué el que más desarrolló el sistema de disciplina eclesiástica; pero, a la luz del carácter constantiniano de la iglesia Reformada, resultó imposible separar las funciones eclesiásticas de las gubernamentales en el ejercicio de la disciplina. A veces los métodos, que incluían el cobro de multas y otras cosas, no fueron de ninguna manera consecuentes con el Evangelio.

En su forma clásica, el concepto reformado de la disciplina eclesiástica llegó a manifestarse en el puritanismo, que en la práctica se preocupaba más por la conservación del buen nombre de la iglesia y sus reglas que por la restauración del ofensor. Hubo una tendencia a generalizar las reglas para aplicarlas en forma imparcial a todo el mundo. Así el ejercicio de la disciplina se despersonalizó y fue llevado a cabo por un oficial autorizado por la iglesia. En contraste con el orden presentado en Mateo 18:15-20, la iniciativa la toma alguna autoridad de la iglesia, dándose por sentado que la desobediencia de las reglas requiere algún castigo.

En el caso de los espiritualistas del siglo XVI, su preocupación disciplinaria se concentraba en la relación del individuo con Dios. La orientación de su cuidado pastoral hacia las personas tendía a manifestarse en expresiones de duda en cuanto a su autenticidad. Se preguntaba a la persona amonestada si tenía paz con Dios y consigo misma. La preocupación no surgía, como en el caso de Mateo 18:15-20, como resultado de algún acto cuestionable, o como la amonestación fraterna que se debe dar a un hermano o hermana, debido al pacto de responsabilidad mutua que los une. El ejercicio de la disciplina consistía en

meterse dentro del espíritu del hermano y preguntarle en cuanto a la relación de su alma con Dios. La visión espiritualista suponía relaciones básicamente interiores, invisibles y espirituales.

Más que ningún otro grupo del siglo XVI, los anabautistas intentaron ejercer una disciplina evangélica. Para ellos, el ejercicio de la disciplina evangélica, tal como se describe en Mateo 18, era fundamental para la existencia misma de la iglesia. Cuando los hermanos suizos en Zurich cuestionaron por primera vez el bautismo de los niños, era porque el niño no es capaz de practicar la regla de Cristo (Yoder 1976:138). Así que, en términos de prioridad, la cuestión de la disciplina congregacional antecede a la cuestión del bautismo en sí. Se bautizaba a los creyentes porque son capaces de practicar la regla de Cristo.

Entre todos los radicales del siglo XVI, Baltasar Hubmaier fue quien más enfatizó la importancia de la amonestación fraterna para la vida de la iglesia. Escribió dos tratados aclarando la necesidad y las formas de la disciplina evangélica. En relación a la amonestación fraterna, escribió: "Donde ésta falta, de seguro tampoco hay iglesia, aún cuando se practique el bautismo de agua y la cena de Cristo" (1976:190). Insistió además en que la proclamación "del evangelio... el bautismo del agua y el partimiento del pan serán en vano, sin sentido, y sin fruto, si la amonestación fraterna y la excomunión cristiana no los acompañan" (1976:161).

Para comprender la alternativa anabautista de disciplina comunitaria, hay que evaluarla en su contexto. La libertad individual, tan codiciada en este tiempo, no era una opción en el siglo XVI, con la excepción del espiritualismo sin estructuras. Las opciones eran fundamentalmente tres: 1) una disciplina administrada totalmente por el gobierno, que era considerado cristiano en los círculos constantinianos (Zwinglio); 2) una disciplina en manos de autoridades eclesiásticas, pero con el apoyo del gobierno (Calvino, el catolicismo romano y, posteriormente el puritanismo), o 3) una disciplina congregacional interna, basada en la adhesión voluntaria de cada miembro (anabautismo). Por esta razón en la confesión de Schleithem, la excomunión no se plantea como alternativa a la libertad total, sino como alternativa a "la espada" en manos del gobierno civil (Yoder 1976:161).

En los círculos anabautistas, la regla de Cristo no se concebía como una forma de castigo, o represión o instrumento de pedagogía, como solía ser el caso en el marco católico romano y protestante clásico. En el contexto de una comunidad voluntaria Hubmaier veía la amonestación fraterna como cosa “útil y saludable... para aquel que reconoce su bondad y la acepta honestamente... puesto que... proviene de un amor tan íntimo, sincero y ferviente, como el que un cristiano debe sentir por otro” (1976:195,196). De modo que la disciplina evangélica tiene, básicamente, un propósito “pastoral”, cuyo fin es “ganar al hermano”. En lugar de pretender castigarlo o ponerlo de ejemplo para los demás, se invita a la persona a arrepentirse para su propio bien. En contraste con la práctica católica, que comienza con el ofensor, y con la protestante, que comienza con la autoridad eclesiástica, en el anabautismo el punto de partida es el amor del hermano que observa la situación y se preocupa por el ofensor. El cuidado pastoral comienza con una ofensa visible, mediante la iniciativa del hermano que ama. Su orientación es personal, y su propósito es restaurador, basado en el pacto de responsabilidad mutua efectuado en el bautismo (1976:198; cf. 165). Cuando la amonestación fraterna se practicaba según la regla de Cristo, y en su Espíritu, se evitaba el peligro del legalismo, lo mismo que el de la ortodoxia estéril. Se evitaba también que la congregación en sí se convirtiera en autoridad, pues el hermano que tomaba la iniciativa no lo hacía con una capacidad oficial, y todos, incluso el ofensor, tenían la posibilidad de recurrir a las Escrituras.

La regla de Cristo exige que las ofensas sean tratadas entre los hermanos y hermanas, a base de la Palabra y bajo la dirección del Espíritu. En esta perspectiva vemos que el perdón de pecados es una realidad social, lo mismo que espiritual. Y el perdón auténtico ocurre sólo en la iglesia. La reconciliación con Dios y con los hermanos y hermanas se experimenta en el seno comunitario.

DISCIPLINA EVANGÉLICA

“Disciplina” no es el término que el Nuevo Testamento emplea para referirse a la amonestación fraterna, tan necesaria para persistir fielmente en el discipulado en la comunidad mesiánica. Aunque el término se emplea en Efesios 6:4 y Hebreos 12 en el sentido de la educación, la formación, o la

corrección de una persona, el significado del vocablo se ha desvirtuado debido a su asociación con la disciplina eclesiástica tradicional, en la que cumple funciones punitivas al igual que pedagógicas. Para comprender el concepto de la disciplina evangélica, hay que concebirla en el contexto de una comunidad de discípulos. La semejanza entre las palabras “discípulo” y “disciplina” son evidentes. “Discipular” es invitar a hombres y mujeres a someterse al señorío de Jesucristo, y a sus hermanos y hermanas, en una comunidad de discípulos. La vida en esta comunidad se describe fundamentalmente como un discipulado. En este contexto, “disciplinar” se refiere al proceso de ayudarnos mutuamente a seguir sometiéndonos para vivir bajo el señorío de Jesucristo. Es la continuación necesaria, dentro de la comunidad de Cristo, del proceso de “hacer discípulos”, o “evangelizar”. Sólo en el poder del Espíritu de Cristo, y con la amonestación fraterna de nuestros hermanos y hermanas, podemos ser discípulos íntegros, sanos, restaurados a la plenitud de la intención de Dios para nosotros. En otras palabras, la disciplina, según el evangelio, es para nuestra salvación.

La “regla de Cristo”, término empleado por Lutero y Zwinglio, al igual que por los anabautistas, en el siglo XVI, se refiere a la enseñanza de Jesús recogida en Mateo 18:15-20.

Aunque en este texto encontramos resumida la visión neotestamentaria de la amonestación fraterna, la preocupación por las estructuras comunitarias del perdón y la restauración está muy difundida en el Nuevo Testamento. Pablo también comprendía el ejercicio de la disciplina en la iglesia en términos de amonestación fraterna (Gá. 6:1,2). Insistía además, en que el perdón que experimentamos en Cristo es el modelo para el perdón de pecados en la comunidad de fe (Col. 3:13). Otra corriente neotestamentaria anima a los cristianos a confesarse los pecados unos a otros, y a orar los unos por los otros, a fin de que el que ha caído sea restaurado. En realidad, esta forma de ejercer la disciplina es fundamental para la salvación de la persona (Stg. 5:16, 19, 20). En el Evangelio de Juan, la obra del Espíritu Santo está estrechamente relacionada con el discernimiento de la voluntad de Dios para su pueblo y con el ejercicio de una disciplina comunitaria con miras a la obediencia (Jn. 20:22,23; 14:26; 16:12-14).

La regla de Cristo, en Mateo 18, está colocada en un contexto de preocupación por el perdón y la restauración del

pecador. La sencillez de un niño y el arrepentimiento son las condiciones necesarias para experimentar el perdón y entrar en el reino de los cielos (18:1-4). Es de importancia fundamental evitar las ofensas que podrían ocasionar la caída de un hermano o hermana, porque esto sería totalmente contrario al propósito de Cristo, que es salvar (18:5-11). La parábola de las cien ovejas expresa la preocupación de Dios de que todos experimenten el perdón (18:12-14). Luego, la regla de Cristo describe concretamente cómo un hermano o hermana pueden ser restaurados. Puesto que el perdón de Dios es el modelo para nuestra manera de perdonar, el perdón no puede tener límites (18:21-22). Según Lucas 17:3, la única limitación sería la indisposición a arrepentirse. Finalmente, la parábola de los dos deudores destaca la necesidad imprescindible de perdonar, si esperamos ser perdonados (18:23-35). Este principio esencial se repite unas cinco veces en el Nuevo Testamento (Mt. 6:14,15; 18:35; Mr. 11:25; Ef. 4:32; Col. 3:13). En Mateo 5:23,24 Jesús señala que el que no se reconcilia con su prójimo no será capaz de ofrecer un culto válido.

LA DISCIPLINA EVANGÉLICA ES PERSONAL

El propósito de una disciplina, que se desprende del Evangelio, es la restauración de la persona que ofende, y esto determina la forma que debe tomar la amonestación fraterna. El camino hacia la restauración es personal y debe tomarse en espíritu de mansedumbre (Gá.6:1,2). En la regla de Cristo descrita en Mateo 18:15-20, lo importante no es que siempre haya tres pasos. Es de esperarse que el primero sea suficiente para alcanzar la restauración del hermano. Lo importante es que estos pasos sean personales: “tú y él solos” (v.15), y “de dos o tres” (v.16). Se espera que por medio de esta conversación seria y fraternal se reconozca la voluntad del Señor para sus discípulos, y que pueda haber arrepentimiento y restauración donde haya habido ofensa. Para esta clase de disciplina son fundamentales el sometimiento y el amor mutuo, cosas que caracterizan las relaciones en la familia de Dios.

LA DISCIPLINA EVANGÉLICA ES COMUNITARIA

Según la visión neotestamentaria, la comunidad entera comparte la responsabilidad del proceso de restauración. Aunque esto no implica, necesariamente, que la congregación entera participe en cada caso de amonestación fraterna. En Mateo 18:15 corresponde la iniciativa a cualquiera que esté consciente del problema. Las palabras "contra tí" no constituyen la razón para intervenir. En realidad, esta frase no aparece en los mejores manuscritos griegos del Nuevo Testamento, y tampoco está en Lucas 17:3, ni en Gálatas 6:1-2, ni en Santiago 5:19-20. Nuestra obligación fraternal nos lleva a responder a la necesidad del ofensor más que al hecho de haber sido ofendidos por su actuación. El amor fraternal es lo que nos lleva a participar, no el deseo de corregir algún agravio. Por otra parte, Mateo 5:23-25 indica que el ofensor, en cuanto cobre conciencia de su ofensa, también puede tomar la iniciativa y acercarse al ofendido. Es más, debe hacerlo, porque en este caso la reconciliación es más importante que el culto. De modo que corresponde a todos tomar la iniciativa: al ofendido, al ofensor, y a todo tercero que tenga conocimiento del problema. De esta manera se realiza concretamente la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes.

A pesar de la tradición de la iglesia, no hay indicación en el Nuevo Testamento de que esta responsabilidad le corresponda particularmente al ministerio de la iglesia, y menos todavía a las autoridades civiles. Incluso entre denominaciones que no participan directamente de la tradición del protestantismo clásico, se suele asignar este papel a los ancianos, pastores, diáconos, o maestros. Se puede asumir que los líderes congregacionales estarán vitalmente interesados en la restauración de todo hermano y hermana, pero concebir al anciano, o al pastor, al diácono, o al maestro como el que normalmente o exclusivamente ejerce la disciplina parece contrario al espíritu del Nuevo Testamento. La restauración es un proceso comunitario. La iglesia es una familia de hermanos y hermanas dispuestos a sobrellevar las cargas los unos de los otros.

LA DISCIPLINA EVANGÉLICA ES RESTAURADORA

Según el Nuevo Testamento, el propósito de la disciplina es la restauración a través del perdón y la reconciliación. Se trata de una restauración concreta con dimensiones comunitarias, más que meramente personales. Aquí una vez más, según las tradiciones eclesíásticas, muchas veces los propósitos han sido otros. A veces la preocupación ha sido el preservar la pureza de la iglesia. Otras veces ha predominado el deseo de proteger la buena reputación de la iglesia ante la sociedad secular que la rodea. En otras ocasiones se ha querido vindicar la justicia de Dios, no dejando impunes a los que quebrantan Su ley. También está el deseo de salvaguardar las normas de la iglesia contra el peligro de la relativización, de modo que la disciplina lleva un propósito de prevención. Y finalmente, el propósito ha sido pedagógico, orientado por el deseo de darle al ofensor, y al resto de la iglesia, una lección.

Desde la perspectiva de la iglesia institucional, todos estos propósitos son perfectamente comprensibles. Representan posturas asumidas por las iglesias establecidas, tanto católica como protestante. Pero el énfasis del Nuevo Testamento no recae sobre estos propósitos. Su interés en la restauración, por medio del perdón y de la reconciliación, es fundamental. La respuesta de Jesús a la mujer acusada de infidelidad es determinante: “Ni yo te condeno; vete, y no peques más” (Jn. 8.11). Según el Nuevo Testamento, la manera de perdonar de Cristo determina el modo de ejercer la disciplina en la iglesia.

LA DISCIPLINA EVANGÉLICA GOZA DE AUTORIDAD

Los textos bíblicos que se refieren a la amonestación fraterna no dejan duda alguna en cuanto a la autoridad de la iglesia para ejercer la disciplina evangélica. Pero, ¿cómo hemos de entender esa autoridad? Este es un tema que se ha prestado a mucha polémica en la historia de la iglesia. Según el Nuevo Testamento, cuando Jesús perdonaba los pecados, escandalizaba a los judíos de su época (Mr. 2:7; Lc. 7:48-50). Sin embargo, fue decisión de Dios perdonar a los hombres por medio de Su Mesías, Jesús de Nazaret. Si tomamos en serio el Nuevo Testamento, reconoceremos que la autoridad otorgada a la

iglesia es, en cierto sentido, paralela a la autoridad de Jesús mismo. Jesús comisiona a su comunidad para también perdonar los pecados, a fin de restaurar a sus miembros (Mt. 16:19; 18:18, 19; Jn. 20:21).

Esto tiende a ofender a los evangélicos que hemos reaccionado contra los abusos en las prácticas penitenciales católico-romanas. Como consecuencia nosotros, al igual que los escribas y fariseos en el Nuevo Testamento, hemos dicho que sólo Dios puede perdonar los pecados. Al creyente se le comunica la seguridad del perdón, no a través de otra persona, sino directamente al corazón. Es muy difícil creer realmente que Dios autoriza a Su comunidad a tomar decisiones en términos de restauración y prohibición, que lleve el aval del cielo.

Pero es importante reconocer los límites de esta autoridad. Más de una vez en su historia, la iglesia ha utilizado esta autoridad en forma arbitraria. Se nos ofrecen varios criterios para ayudarnos a comprender la naturaleza de la misma. Para poder discernir la voluntad de Dios a fin de restaurar o prohibir, la iglesia recibe la iluminación del Espíritu Santo (Jn. 20:21-23). Es en esta situación, específicamente, en la que Cristo promete estar en medio de dos o tres congregados en su nombre (Mt. 18:19,20). Por el énfasis que recibe en el Nuevo Testamento, conviene preguntarse si ésta no será una obra fundamental del Espíritu Santo: guiar a la iglesia en el proceso de discernir la voluntad de Dios, a fin de restaurar a los hermanos y hermanas en una comunidad de perdón (Mt. 18:20, Jn. 14:26; 16:12-14; 20:21-23).

Esta autoridad está condicionada, además, por la confesión del señorío de Cristo en la iglesia: en Mateo 16:16-19 la comisión de “atar y desatar” viene después de que Pedro ha confesado que Jesús es el Mesías de Dios. La confesión de la iglesia, de que Jesús es Señor, conlleva el someterse a vivir bajo su señorío. Por ser la iglesia la comunidad donde se confiesa y se obedece a Jesús como Señor, ésta tiene autoridad para restaurar a los ofensores y comunicarles palabras de perdón y reconciliación en nombre de Dios.

DISCERNIMIENTO COMUNITARIO

La regla de Cristo (Mt. 18:15-20), en realidad, trata dos

temas complementarios: el ejercicio de la disciplina en la comunidad mesiánica y el discernimiento comunitario de la voluntad de Dios. En los versículos 15-17 los pronombres y verbos aparecen todos en forma singular. La referencia tiene que ver esencialmente con la amonestación fraterna en el caso de alguna ofensa. En los versículos 18-20 los pronombres y verbos se emplean en su forma plural. Probablemente estos versículos indican que la autorización del ejercicio de la disciplina en la iglesia tiene implicaciones más amplias que el contexto inmediato.

En realidad no se trata de dos temas totalmente distintos. El perdón y el discernimiento moral son los dos lados de la misma moneda. La disciplina sin discernimiento comunitario se vuelve mecánica y legalista, como si se tratara simplemente de aplicar las leyes a rajatabla, con todo rigor y severidad. Y el proceso de discernimiento moral al margen de la dimensión personal de amonestación fraterna, la restauración y el perdón, se vuelve frío, impersonal y puramente académico.

Esto implica que la congregación que busca restaurar a sus miembros a caminos de fidelidad y obediencia es el lugar donde la Palabra de Dios se lee y se interpreta según la “regla de Pablo” (I Cor. 14:29-33) y la “regla de Cristo” (Mt. 18:15-20). Estos son los dos polos alrededor de los cuales gira el concepto del proceso comunitario que caracteriza la visión radical de la iglesia.* Aunque ministerios tales como la presidencia, la enseñanza, la profecía, etc., son importantes en el proceso, es al fin de cuentas la congregación entera la que interpreta las Escrituras, con el fin de obedecerlas. La autoridad, desde luego, descansa en las Escrituras iluminadas por el Espíritu de Dios, y no en la congregación como tal.

En el proceso de discernimiento moral que acompaña al ejercicio de la disciplina se confía en que el poder de la verdad acaba por imponerse, si tan sólo se da a los hermanos la oportunidad de obedecer a su Señor en el seno de una congregación abierta y comprometida.

*Estos dos términos fueron empleados por Zwinglio y Lutero, quienes aparentemente estaban convencidos de su validez fundamental como principios de interpretación bíblica y disciplina congregacional. Pero luego abandonaron la intención de practicarlos, ya que no eran compatibles con la forma constantiniana asumida por la iglesia en el protestantismo clásico.

Hubmaier expresó esta convicción con el lema que acompaña a muchos de sus escritos: “la verdad es inmortal”. Más que una mera expresión literaria, esta frase expresa su confianza radical en Dios.

La verdad es inmutable, y aunque se deje prender por un tiempo, aunque se deje azotar, coronar, crucificar, y sepultar en la tumba, resucitará al tercer día triunfalmente, reinará y triunfará por toda la eternidad (Yoder 1976:201).

De modo que la confianza de los radicales en la regla de Cristo como camino para discernir la voluntad de Dios y así ejercer una disciplina evangélica, no se debía a un alto concepto de sus propias virtudes como comunidad de discípulos. Se debía, más bien, a su confianza absoluta en el Dios que resucitó a Cristo de los muertos.

CONCLUSIÓN

Muchos elementos conspiran en la iglesia contemporánea contra una práctica evangélica de la disciplina.

Entre ellos se puede contar toda una serie de malentendidos y deformaciones de la visión neotestamentaria de la amonestación fraterna. En esta era de tolerancia fácil; hay quienes se abstienen de intervenir en la lucha del hermano contra la tentación, alegando “respeto a las diferencias personales”, “aceptación”, o “amor” para el hermano. Si las prácticas tradicionales de la penitencia pública, con su recurso a instrumentos como el San Benito y el Auto de fe, fueran las únicas alternativas, esta postura sería comprensible. Pero éstas no son las alternativas. Abandonar al hermano en sus luchas y equivocaciones, en su incertidumbre y sentido de culpabilidad, no es de ninguna manera amor fraternal. En la familia de Dios el amor nunca abandona al hermano en sus debilidades.

Otro malentendido ha conducido a una falsa modestia. Se pregunta: ¿Quién soy yo para disciplinar a mi hermano? Yo también soy pecador. Y a veces se aduce al ejemplo de la “paja” y la “viga” para justificar la falta de intervención en los problemas del hermano. Pero en la parábola Jesús llegó a la conclusión contraria. Si tienes una viga en tu ojo, sácala, a fin de poder ver bien para sacar la pajita del ojo de tu hermano (Mt.

7:3-5). Si bien es cierto que somos pecadores, explícitamente se nos dice que los que hemos experimentado el perdón somos los llamados a perdonar (Mt. 6:12).

A veces utilizamos la advertencia de Jesús, “no juzguéis para que no seáis juzgados” (Mt. 7:1), como justificación para nuestra falta de compromiso con el hermano. Las actitudes y acciones condenatorias están completamente fuera de lugar en la familia de Dios. Pero ver a nuestro hermano severamente tentado a claudicar en su discipulado y acudir para ayudarlo, de ninguna manera es enjuiciarlo.

A veces, detrás de la fachada de una falsa “madurez”, simulamos que el pecado del hermano no nos afecta, ya que no se trata de una ofensa contra nosotros. Esta actitud se basa en un concepto inadecuado de la frase “contra tí”, de Mateo 18:15. Y se olvida también que, según Gálatas 6:1,2, son precisamente los cristianos maduros (“los espirituales”) los que deben tomar la iniciativa para restaurar al que haya cometido alguna falta.

Y, ante la posibilidad de “tenerle por gentil y publicano” si nuestro hermano no nos oye, la tendencia es no decirle nada. El espíritu moderno se rebela contra esta clase de exclusivismo. Pero habrá que repetir que esto es malentender el espíritu del Evangelio. En el Nuevo Testamento, los gentiles y los publicanos son el objeto del amor y la gracia de Dios. Lejos de ser exclusivistas, ésta es la única actitud responsable que podemos tomar hacia un hermano que dice “no” al señorío de Cristo. En lugar de suponer que el hermano está bien, la comunidad debe volver a rodearlo con toda su solicitud evangelizadora.

En el Nuevo Testamento, el vocablo “iglesia” aparece en los labios de Jesús solamente dos veces: Mateo 16:18 y 18:17, y en ambos textos se trata de la cuestión de “atar y desatar”. Esto nos da a entender que el discernimiento moral y la amonestación fraterna son aspectos esenciales en la vida de la comunidad mesiánica. La iglesia existe en donde hombres y mujeres, guiados por el Espíritu de Cristo, discernen la voluntad de Dios a fin de dirigirse entre sí, con autoridad, palabras de restauración, perdón y reconciliación.

EL DISCIPULADO EN COMUNIDAD

El concepto de la vida cristiana como discipulado es central en la visión radical de la iglesia. Esto implica que la vida entera del creyente y de la comunidad deben conformarse al espíritu, enseñanzas y vida de Jesucristo. En lugar de comprender la vida cristiana esencialmente en términos de dogmas o sana doctrina, o fundamentalmente como una experiencia subjetiva, los anabautistas del siglo XVI la entendieron en términos de una transformación caracterizada por la santidad de vida y el amor en las relaciones sociales.

NIVEL ÉTICO

Uno de los elementos comunes de todos los movimientos auténticamente radicales de renovación en la historia de la iglesia, es el alto nivel ético que caracteriza su vida. Tanto mediante su estilo de vida, como por su denuncia profética, han puesto de manifiesto el nivel ético, generalmente bajo, de la iglesia establecida. Este ha sido el rasgo característico de los movimientos radicales, desde los montanistas del siglo II hasta nuestros propios tiempos. Su nivel ético ha sido superior a la moralidad de la cristiandad en general por varias razones.

En primer lugar, su visión de la iglesia es la de una comunidad donde la membresía es voluntaria. Y la participación en esta comunidad mesiánica implica someterse completamente al señorío de Jesucristo.

Segundo, este sometimiento no es meramente doctrinal, ni una abstracción espiritualizada. También incluye el sometimiento de los unos a los otros en una comunidad disciplinada.

Una tercera razón es que una comunidad que literalmente depende de la gracia y la providencia de Dios, tanto para su existencia como para su supervivencia, o se renueva con-

tinuamente o perece. En contraste, las iglesias establecidas dependen de otras fuentes de poder para su supervivencia y su existencia, aún cuando falta la presencia del Espíritu que les da autenticidad. La diferencia notable entre los niveles de vida moral que caracterizan a los movimientos radicales y a las iglesias establecidas, se debe a conceptos muy distintos de lo que significa ser la comunidad de Cristo.

TRASFONDO HISTÓRICO

En el catolicismo tradicional el sistema penitencial, con su confesionario, ha sido el control principal que la iglesia ejerce sobre la conducta de sus miembros. Ya que en el contexto constantiniano la iglesia consiste, prácticamente, en la sociedad entera, existe la necesidad de generalizar su visión ética para poder aplicarla a todo el mundo. A la luz de esta situación, la iglesia no tiene otra alternativa que ser paciente con sus miembros débiles, y poner el perdón al alcance de todos, institucionalizándolo en su sistema sacramental.

En su visión ética, la iglesia se preocupa de que la actuación de todo el mundo contribuya a producir una sociedad sana y viable. Esto requiere de una ética aplicable a todos por igual en el contexto social existente. Así que la pregunta clave para determinar si una acción es admisible o no, es ¿qué puede hacer todo el mundo? Cuando las exigencias éticas se adaptan a las posibilidades de la población en general, tienden a perder su carácter explícitamente cristiano. En el catolicismo tradicional, muchas de las normas morales están basadas en el orden de la creación o en la ley natural, es decir, en principios deducidos de las prácticas que la humanidad ha encontrado útiles para el ordenamiento de la sociedad. Por lo tanto, sus fuentes han tendido a ser paganas, griegas y romanas, más que cristianas. En lugar de tomar el ejemplo de Jesús como modelo para los cristianos comunes y corrientes, se ha dependido en gran parte de los principios de la ley natural.

Según esta visión, la función de la ley es educadora y, en general, contribuye a la sana marcha de la sociedad. Así que la ley es positiva en su intención. Pero para las personas sensibles puede convertirse en una tentación al legalismo y al intento de salvarse por las obras, como en el caso del joven Lutero. Al

adaptarse las exigencias morales de la ley a la posibilidad de todo tipo de personas, la ética pierde su carácter radicalmente cristiano.

Aquellos cristianos que tomaron en serio un discipulado cristiano radical, como Francisco de Asís y otros, lo hicieron en forma excepcional y al margen de las estructuras eclesíásticas tradicionales. En realidad, al principio el movimiento monástico fue una protesta contra la relativización moral en la iglesia y, hasta cierto punto, un movimiento de discipulado radical.

Uno de los principios fundamentales de la reforma luterana fue su visión de la salvación por la fe solamente. En su reacción contra los abusos del catolicismo medieval, se enfatizó una salvación por la fe, pero sin obras. De modo que su concepto de la salvación se caracterizó por una experiencia interior de confianza auténtica. Esta polarización luterana entre la fe y las obras es clave para comprender su visión de la ética cristiana. El acento recae claramente en la reforma de la doctrina más que en una reforma de la vida moral. Lutero lo expresó de esta manera:

Hay que distinguir entre doctrina y vida. La vida es tan mala entre nosotros como entre los papistas... Pero si no se reforma la doctrina, la reforma de la moral será en vano, pues la superstición y la santidad ficticia no pueden reconocerse sino mediante la Palabra y la fe" (Citado en Williams 1983:939).

Para Lutero, en el siglo XVI, el discipulado cristiano ocupaba un segundo plano, después de una sana doctrina. Y ésta es parte de la herencia del protestantismo clásico que caracteriza a los evangélicos hasta el día de hoy. No se trata, simplemente, de una cuestión académica. Se ha demostrado que el nivel de vida moral en Alemania realmente bajó después de la reforma luterana.

El concepto luterano de la ley bíblica era negativo. Se concebía a la ley de Dios como Su demanda absoluta sobre toda la vida. El ser humano debe cumplir la ley de Dios y, si no lo hace, queda sin excusa por no haberlo hecho. Esta incapacidad para cumplir con las demandas absolutas de la ley de Dios sirve para quebrantar al individuo y obligarlo a buscar refugio en la fe, confiando en la misericordia de Dios. La ley de Dios, que es absoluta, y la fe, que salva sin obras, son los dos polos en

conflicto en la visión luterana. Esta tensión se resuelve asignándole a la ley un valor fundamental negativo, incluso a los mandamientos de Jesús, y destacando en primer plano la primacía de la gracia. Por importante que haya sido el triunfo de la gracia en la teología protestante, la integridad de la salvación bíblica quedó sacrificada. Se concibe la justificación de la persona al margen de su santificación. Y la visión neotestamentaria de la imitación de Cristo en un discipulado concreto queda oscurecida, en un plano secundario.

La visión calvinista de la ética se ve orientada por su marcada convicción de la soberanía de Dios y por Su elección de individuos para la salvación. De estos dos fundamentos surge la confianza en Dios y la seguridad de conocer Su voluntad, lo que convierte a los cristianos en activistas de Dios, en medio de un mundo donde deben cumplir su misión y llevar a cabo esa voluntad con la mayor eficacia posible. Del concepto doble de la soberanía de Dios y la elección de un pueblo, surge su sentido de misión en el mundo. La cuestión ética más urgente es: ¿hacia dónde, y cómo, moveremos la sociedad mediante nuestra influencia y actividad?

Como era de esperarse, este movimiento pronto se convirtió en una influencia muy fuerte, y causó el impacto más poderoso sobre la sociedad occidental protestante de los siglos posteriores. Su visión eclesiológica siguió siendo constantiniana, como lo era entre los católico-romanos y los luteranos. Por lo tanto, su visión ética se generalizó para poder aplicarse a la sociedad entera. Pero, mientras que en el catolicismo medieval las enseñanzas y los hechos de Jesús y la comunidad mesiánica fueron adaptadas a las posibilidades de los “débiles”, por razones pastorales, en el calvinismo se adaptaron para ser más efectivas en la estrategia social de su misión en el mundo.

Un ejemplo de esta preocupación social se nota en las adaptaciones que se hicieron en torno a la doctrina de la guerra justa. En el catolicismo romano, a partir del siglo IV surgió la necesidad de desarrollar criterios para discernir cuándo, y bajo qué condiciones, las autoridades civiles, cristianas podían legítimamente participar en la guerra. Estos criterios se desarrollaron a partir de principios tomados de la ley natural por los doctores de la iglesia, de fuentes diversas, tales como el Antiguo Testamento y la filosofía pagana. Pero en las manos de calvinistas y de otros cristianos de orientación teocrática,

estos criterios posteriormente se aplicaron a la violencia revolucionaria a fin de determinar cuándo y bajo qué condiciones podría justificarse la revolución en la voluntad de Dios.

Esta ética teocrática ha tendido a producir un nuevo tipo de personas en el protestantismo. Sobre todo, ha influido en la visión norteamericana del cristianismo y la sociedad. Se trata de esa personalidad puritana, emprendedora, rigurosa, dispuesta a mover a medio mundo, para lo que se concibe ser la honra y la gloria de Dios. Las causas se ven investidas de un valor espiritual. Hay una clara distinción entre el vicio y la virtud, entre el bien y el mal. La característica personalidad protestante occidental surge, en buena parte, de esta visión teocrática. El discipulado, en estos círculos, significa más compromiso con una causa que la imitación concreta de Jesús.

En el siglo XVI los espiritualistas eran individuos que buscaban mayor autenticidad personal, en tanto que prescindían de las estructuras y formas externas que consideraban caídas. La autenticidad no se medía por su relación con las enseñanzas y hechos de Jesús, sino por la experiencia directa de la persona con el Espíritu de Cristo. De modo que, en el discipulado, la sustancia concreta de su actuación no era tan importante para ellos como la autenticidad interior.

Es obvia la relación entre esta visión y la orientación ética del existencialismo cristiano, y la llamada "ética de situación". Según esta visión, la autenticidad personal en la moralidad es fundamental. Lo importante es que la persona sea consecuente consigo misma. Las buenas intenciones son esenciales. La situación y la intención son factores determinantes en las decisiones éticas. Esto ha resultado particularmente evidente en sus conclusiones sobre la ética sexual. Hasta cierto punto el aforismo de Agustín, "Ama y haz lo que quieras", puede entenderse en este sentido. Se procede bajo la idea de que las buenas intenciones producen cierta integridad moral, y que lo bueno es aquello que percibo que es bueno para mí, y por extensión, para nosotros.

A diferencia de todos los otros grupos del siglo XVI, los anabautistas rehusaron separar la santificación de la justificación, la ley del evangelio, y el discipulado de la evangelización. En un ambiente en el que a Jesús se le concebía principalmente en términos de un "Salvador que muere" y del "Juez que viene", los anabautistas lo miraban además como el "Señor a seguir" en

todos los aspectos de la vida. En relación a esto, las palabras de Hans Denck eran particularmente claras; “Nadie puede conocer realmente a Jesús, a menos que lo siga en la vida”. El enfoque anabautista no era tanto en la experiencia interior de la gracia de Dios, como era el caso de Lutero, sino en la aplicación de esta gracia a todo el campo de conducta y relaciones sociales de los cristianos. La prueba máxima de la autenticidad del creyente era su discipulado. Para los anabautistas, la palabra clave en su concepto no era tanto la “fe en Jesucristo”, sino el “seguir” a Jesucristo.*

Según el testimonio unánime de ese período, la vida de discipulado demostrada por los anabautistas era notable. Incluso Zwinglio escribió acerca de ellos:

Si se investiga su vida y su conducta, parece a primera vista ser intachable, piadosa, modesta, atractiva, sí, superior a las del resto de la sociedad. Aun sus críticos están de acuerdo en que su manera de vivir es excelente” (Citado en Bender 1994:28).

Su concepto de la iglesia como comunidad de pacto voluntario, y su rechazo de las presuposiciones constantinianas de iglesia y sociedad, proveían el contexto dentro del cual un discipulado radical fuera una posibilidad. Todos los demás sectores de la sociedad europea medieval consideraban una arrogancia el tratar de seguir a Jesús en la vida diaria.

En su visión del discipulado, los anabautistas se asemejaban más a los movimientos anteriores de renovación radical dentro y fuera de la Iglesia Católica Romana, que a los protestantes clásicos. Su concepto de discipulado como imitación de Jesús tenía mucho en común con la visión de los franciscanos primitivos, de los valdenses del siglo XII y de los Hermanos Checos del siglo XV. Sin embargo, en su visión y práctica se nota cierta profundización. Además de concebir la imitación de Jesús en términos concretos y algo legalistas (por ejemplo, el propósito de hacer lo que Jesús hacía), el concepto anabautista incluía la dimensión de la participación en la personalidad de Jesús, su orientación y decisiones éticas. Comprender el discipulado como una participación en la naturaleza de Jesús

*El término que utilizaban los anabautistas del siglo XVI era *Nachfolge Christi*, seguir a Cristo.

implicaba: 1) Que un discipulado radical era posible, ya que Jesús mismo lo había vivido; y 2) Que las palabras de Jesús cobraban sentido, porque quedaron demostradas concretamente en la vida que Jesús encarnó. De modo que una vida radicalmente cristiana no era un ideal imposible, como generalmente se pensaba en el siglo XVI, sino una posibilidad real.

Para los anabautistas, el discipulado cristiano era la forma concreta que tomaba la gracia de Dios en su medio. En el contexto de una comunidad de pacto, vivir según la ley de Cristo es un don de Dios. La ley libremente asumida es gracia y libertad. Las enseñanzas y los hechos de Jesús, al ser obedecidas e imitadas, son concretamente las estructuras de la liberación. En una iglesia constantiniana, la ley bíblica se vuelve esclavizante. En la comunidad voluntaria de creyentes, ley o instrucción bíblica es gracia y libertad. El predominio del legalismo en el catolicismo medieval y la reacción antinómica en el luteranismo se deben al hecho de que, tanto en el primero como en el segundo, prevalecía el concepto constantiniano de la iglesia. Cuando la participación en la iglesia es libre y voluntaria, como en el caso del anabautismo, entonces la salvación toma la forma de discipulado cristiano, y la ley bíblica viene a ser la realización concreta de la libertad.

En contraste con la opción espiritualista, la visión anabautista de la iglesia les permitía tomar decisiones personales en relación a su discipulado, en el contexto de una comunidad de discípulos. Así se vieron liberados de una preocupación excesiva por su propia autenticidad como individuos. Su participación en la comunidad de los discípulos de Jesucristo les otorgaba dicha autenticidad. La seguridad de su salvación y la autenticidad de su discipulado no tenían que surgir de lo profundo de su propia conciencia, sino del Espíritu de Dios que se manifestaba por medio de sus condiscípulos en el Señor. De esta forma, el discípulo de Cristo queda liberado de la compulsión individualista de demostrar su propia autenticidad en su vida cristiana.

La alternativa teocrática, o puritana, también se caracteriza por cierta preocupación personal, ya sea por la seguridad de su elección, o por el cumplimiento de su parte en la empresa cristiana. Se nota compulsión ética en el modo de cumplir la misión cristiana. En cambio, la preocupación anabautista tiene que ver con la fidelidad en su discipulado y la obediencia a su

Señor en todos los aspectos de la vida. Pero, en lugar de ser una tarea esencialmente individual, es un compromiso asumido conjuntamente con los hermanos y hermanas. Entregar al Señor tanto el ser como toda pretensión de poder, libera a los discípulos de la necesidad compulsiva de ser eficaces en su misión.

ÉTICA DEL DISCIPULADO

Concebir la vida cristiana como un seguir a Cristo en una comunidad de discípulos libremente comprometidos, conduce a una visión ética muy diferente a la que caracteriza a otras alternativas eclesiológicas. Estas diferencias se notan especialmente en el contexto comunitario en que, juntamente con otros condiscípulos, se sigue a Cristo; en el contenido concreto de este seguimiento, y en el significado profundo de esta relación radical con Cristo.

De acuerdo con la visión radical, las formas concretas del discipulado cristiano se disciernen y se practican en una comunidad de discípulos. En el Nuevo Testamento este proceso es llamado “atar” y “desatar”. La congregación, como tal, es el lugar de decisión y aplicación ética. En cambio, en el catolicismo medieval el lugar de decisión ética radicaba en el confesionario. El principal control de la iglesia sobre la conducta de sus miembros era el proceso penitencial. El enfoque no era comunitario, ni basado en hechos observables, ni fundamentalmente una cuestión de relaciones fraternales, sino que respondía a la iniciativa del individuo, con énfasis en la forma en que el pecado separa de la gracia a la persona. La diferencia básica entre la visión anabautista del discipulado y la del catolicismo medieval era, fundamentalmente, una cuestión de proceso comunitario, en contraste con una visión individual en que la persona, como tal, asumía el discipulado y tomaba sus decisiones éticas, y la gracia la mediaba, un sacerdote.

En contraste con las visiones constantinianas, la ética de los radicales no se deduce de proposiciones generalizadas, para luego aplicarlas a situaciones específicas. El proceso neotestamentario de “atar” y “desatar” siempre toma la situación concreta de la ofensa como el punto de partida para la restauración del hermano. En esto, la ética del “atar” y “desatar” toma realmente más en serio la situación que la llamada “ética de

situación”.

En realidad, la “ética de situación” refleja una mezcla de orientaciones eclesiológicas y éticas. Su énfasis en la importancia de la autenticidad del individuo, y la importancia que se le asigna a la integridad de las buenas intenciones, son rasgos de la visión espiritualista de la ética. Su énfasis en la importancia de la eficacia de sus acciones es, realmente, un rasgo de la visión teocrática representada en la tradición reformada. Posiblemente el ejemplo más claro de esto es su disposición a emplear la violencia, si ésta promete ser eficaz para el logro de sus fines. En su énfasis sobre la importancia de asegurar la supervivencia de la sociedad, su orientación es constantiniana. Esto se nota particularmente en su actitud hacia la mendacidad, que justifica la mentira en aras de la convivencia y la supervivencia social.

En la comunidad cristiana las normas de vida y el comportamiento ético se evalúan a la luz del señorío de Jesucristo. Adquieren validez porque Jesús vivió de esa manera. La comunidad primitiva, reflejada en el Nuevo Testamento, intentó guiarse por estas normas. A través de la historia, y aun en nuestros tiempos, sabemos de miembros de la comunidad que se aproximan notablemente a este estilo de vida. La experiencia de la iglesia es que, cuanto más nos acercamos al estilo de vida de Jesús, mejor marcha la vida y la misión de la comunidad. La autenticidad de nuestro discipulado no depende, en última instancia de sentimientos personales, sino que depende para su legitimización, del señorío de Jesucristo, tal como lo percibe la comunidad de discípulos mediante las Escrituras y la iluminación de su Espíritu.

CONTENIDO CRISTOLÓGICO

La sustancia específicamente cristológica del discipulado radical lo distingue notablemente en varios aspectos, de la ética constantiniana.

Probablemente la diferencia más obvia es su actitud hacia el uso de la fuerza coercitiva. Según la confesión de Schleithem, ésta era una de las diferencias básicas que separaban del protestantismo clásico a los anabautistas. (Yoder 1976:161,162). Los radicales sostenían que el estado no debía de ser utilizado como instrumento para llevar a cabo la misión de la iglesia, ni

tampoco ser defendido de sus enemigos por los cristianos, ni atacado por ellos, en defensa de los intereses de alguna causa considerada justa. Se reconoce que el estado tiene lugar dentro de los propósitos de Dios en un mundo caído. Sin embargo, en la esfera de Cristo “la ira del hombre no obra la justicia de Dios” (Stg. 1:20). Ser “hechos conforme a la imagen” de Cristo significa, concretamente, servir en lugar de enseñorear, y seguir el modelo de Jesús en su sufrimiento vicario (Yoder 1976:162).

En su actitud hacia el empleo de la violencia en las relaciones sociales, el contraste entre la visión radical y la ética de las iglesias contemporáneas derivadas de la tradición protestante clásica, es aún más notable. Algunas denominaciones asumen una postura sumamente rigurosa en sus prohibiciones del baile, de las bebidas alcohólicas, y del uso del tabaco. Sin embargo, la justificación de la participación de sus miembros en la guerra no les crea mayores problemas.

Otro aspecto de la diferencia entre los anabautistas y los protestantes clásicos era el juramento, tan importante para el mantenimiento de la estabilidad social medieval (1976:162,163). El rechazo del juramento de parte de los anabautistas claramente se basaba en el mandato de Jesús (Mt. 5:32-36). Pero lo que llevó a los anabautistas a rechazarlo, y a las autoridades civiles a reaccionar con tanta violencia, eran las profundas implicaciones sociales y religiosas de su actuación.

En el siglo XVI, el juramento era la base de la unidad socio-política. El juramento anual de lealtad a los gobernantes de los estados nacionales y de las ciudades independientes, ponía a Dios como testigo del pacto que los súbditos hacían con sus gobernantes. Esto realmente implicaba la sacralización de una institución humana. La protesta anabautista contra el juramento era, en realidad, el comienzo del proceso de secularización del estado. Debido a su concepto radical de la iglesia, los anabautistas insistían en permitir que las instituciones civiles fueran secularizadas. No tiene sentido invocar el nombre de Dios en una esfera donde la soberanía de este Nombre no es reconocida. De modo que la protesta contra el juramento no se limita a un mero literalismo, ni a una obediencia legalista de las palabras de Jesús sobre la veracidad en su comunidad, por importante que esto sea, sino que es un cuestionamiento radical de la sacralización de la institución humana, propia de la visión

constantiniana.

El contenido específicamente cristológico de su ética no les permitía a los anabautistas asumir el papel de moralistas para la sociedad entera. Ellos tomaron nota de que Jesús rehusó actuar como juez cuando se le pidió dar su fallo en relación con una herencia, y que había preferido alejarse a permitir que lo proclamaran rey (Lc.12:13; Jn. 6:15; Yoder 1976:161). En cambio, tanto la alternativa constantiniana del catolicismo medieval como la teocrática del protestantismo clásico ofrecían orientación moral a la sociedad entera, incluso a los gobernantes. Su ética era para la sociedad entera más que para los discípulos.

La postura radical de una ética para discípulos no implica que Dios tenga dos voluntades, una para los santos y otra para los pecadores. Implica, más bien, que su voluntad es que los pecadores lleguen a ser santos. Esta visión nos permite reconocer la existencia de paganos relativamente buenos, capaces de ser utilizados en los propósitos de Dios, en todas las esferas de la vida fuera de la iglesia. Podemos reconocer sus aportes positivos a la sociedad humana sin necesidad de cristianizarlos, como tradicionalmente han hecho católico-romanos y protestantes clásicos por igual. El argumento de que, si la iglesia no asume responsabilidad para con el gobierno, la alternativa es entregar éste a Satanás, es una falacia. La historia ha demostrado que hay paganos, suficientemente buenos y aptos, que pueden asumir la responsabilidad de ver que el estado secular marche bien. La visión radical, con su distinción entre una ética para discípulos y una ética de paganos lo suficientemente buenos para conducir la marcha de la sociedad civil, permite reconocer la existencia del bien tal como se da fuera de la iglesia, sin ceder a la compulsión de cristianizarlo.

La visión radical permite tomar con toda seriedad la ética del discipulado en la comunidad de Cristo, sin despreciar los valores socio-culturales existentes fuera de la esfera de la comunidad de salvación. Se permite que el mundo sea mundo, y que los paganos sean paganos, hasta que deseen, voluntariamente, ser discípulos de Cristo.

SIGNIFICADO DEL DISCIPULADO

Según la visión radical, ¿qué significa ser discípulo de

Jesús?

Implica, en primer lugar, una valoración de las palabras de Jesús. Los movimientos de renovación radical han asignado, en todo tiempo, prioridad a las palabras de Jesús. Y luego de descubrirlas, la cuestión esencial no ha sido tanto cuáles son las implicaciones éticas de las mismas, frente a otras alternativas, sino si se van a obedecer o no.

Dietrich Bonhoeffer, recordado por su protesta contra la “gracia barata” del protestantismo clásico, tal como se manifestaba en la iglesia establecida en Alemania durante la generación pasada, empleó la siguiente parábola para demostrar el valor en sí de las palabras de Jesús. El padre de un niño envió a éste a dormir la siesta, pues por su corta edad necesitaba reposo también durante el día. El niño, por su parte, en lugar de dormir tranquilo, se puso a razonar: “Lo que mi padre quiere realmente no es que yo duerma la siesta, sino que no me canse. Y una forma de evitar el cansancio es mediante la diversión”. De modo que el niño se levantó de la cama y salió a jugar con el fin de divertirse, y de esa manera obedecer, en principio, a su padre.

En su deseo de abaratar la gracia, la iglesia tergiversa las palabras de Jesús, en lugar de hacer simplemente lo que el Señor ordena a sus discípulos. El discípulo no está en condiciones de negociar con su Señor. La visión neotestamentaria del discipulado demanda sumisión absoluta al Señor. Para el discípulo, la palabra de Jesús es de autoridad.

También implica conformidad con las actitudes internas de Jesús, lo mismo que obediencia a sus palabras. La visión radical del discipulado comprende el tener “en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús” que renunció al poder y tomó la condición de siervo (Fil. 2:5-11). Esta conformidad con Cristo tiene que ver con una orientación global hacia la vida. Una de las formas típicamente paulinas para referirse a esta realidad, se halla en la frase “en Cristo Jesús”. Este aspecto del discipulado cristiano, “estar en Cristo”, es muy común en los escritos de Pablo.*

A veces se ha alegado que los anabautistas recalcan sobre los Evangelios, en tanto que Lutero se basaba, fundamen-

*La frase “en Cristo”, en una u otra forma, aparece como 127 veces en las cartas de Pablo.

talmente, en los escritos de Pablo. En realidad, esta es una simplificación engañosa. En lugar de oponerse, los Evangelios y los escritos de Pablo se complementan. El significado del discipulado cristiano, que encontramos en las cartas de Pablo, realmente antecede al uso dado al término en el Evangelio de Mateo, por ejemplo. Con toda probabilidad, el Evangelio de Mateo fue escrito para los convertidos de la misión paulina. Por lo tanto, la idea de una polarización entre el discipulado concreto que hallamos en los Evangelios y el supuesto misticismo y solafideísmo de Pablo, no es correcta. Las interpretaciones místicas y solafideístas probablemente se deben más al intérprete que al texto paulino. En realidad, los anabautistas tomaban con toda seriedad su condición de estar “en Cristo”, junto con la visión paulina, en la cual la intención de Dios es que “fuesen hechos conforme a la imagen de su hijo” (Ro. 8:28; Yoder 1976:162). Entre los anabautistas, este supuesto misticismo paulino de estar “en Cristo” tomaba formas claras, en términos de obediencia concreta al señorío de Cristo y participación comprometida en la comunidad de Cristo.

El discipulado auténtico también implica conformarnos al comportamiento concreto de Jesús. Esta preocupación no era elemento exclusivo de la visión anabautista. Ellos la habían recibido de Erasmo y de Zwinglio, pero fueron más consecuentes en su aplicación global de la vida. Con cierta ingenuidad intencional, los anabautistas insistían en actuar como Jesús había actuado. Explícitamente, esto incluía la reacción de Jesús, ya mencionada, cuando las multitudes que habían comido el pan y los peces quisieron hacerlo rey (Jn. 6:15), y su rechazo a la petición de servir de juez en una disputa por una herencia (Lc. 12:13,14; Yoder 1976:161). Igualmente, el ejemplo de Jesús los llevó a subrayar el papel del servicio en lugar de reclamar posiciones de autoridad (Jn. 13:15-17; cf. Lc. 22:24-27).

Tomar en serio el ejemplo de Jesús llevaba a los radicales a subrayar ciertos aspectos concretos de su comportamiento. Esto incluía sanar a los enfermos, hacer bien a otros, renunciar al poder coercitivo en las relaciones sociales, rechazar el juramento, servir al prójimo, amar a los enemigos, etc. En el siglo XVI, tanto católicos como protestantes insistían en que la imitación de Jesús era imposible para los cristianos comunes y corrientes; tratar de hacerlo era, francamente, presunción. Sin embargo, con recursos espirituales y morales realmente

sorprendentes, los anabautistas se pusieron a imitar a Jesús en la esfera misma de las relaciones socio-políticas y económicas concretas.

Finalmente, el discipulado radical implica que la esencia de las enseñanzas de Jesús ha de tomarse con toda seriedad. Por ejemplo, cuando Jesús dice a sus discípulos que han de actuar en forma distinta a la de la sociedad en general, lo dice en relación con su manera de ganar y gastar el dinero, en su actitud ante las exigencias de las autoridades, en cuanto al juramento de lealtad, el empleo de la fuerza coercitiva, las relaciones laborales, las relaciones matrimoniales, etc. En fin, asignar valor autoritativo a las enseñanzas de Jesús no deja ninguna área de la vida al margen del señorío de Jesucristo. La vida concreta de Jesús de Nazaret da la forma específica a la conformidad e inconvinción de que habla Pablo (Rom. 8:29; 12:1,2). Para el discipulado del pueblo de Dios, el Jesús de la encarnación es la norma.

CONCLUSIÓN

¿Cuál es la relación entre esta visión radical del discipulado en la comunidad de Cristo, y los programas de discipulado en boga en algunos círculos de la iglesia en nuestro tiempo? Sin duda, estos programas contienen una serie de elementos positivos. Sobre todo, parecen facilitar una relación directa y personal entre los creyentes con experiencia en la iglesia y la vida cristiana comprobada, y los nuevos creyentes. Facilitan además la participación de un número mayor de miembros, integrándolos a la vida y misión de la iglesia. En esta red de relaciones fraternales directas, los discípulos de Cristo pueden ofrecer modelos concretos para el discipulado de los nuevos miembros de la congregación.

Se notan, sin embargo, ciertas diferencias que, desde la perspectiva de una visión radical, pueden considerarse debilidades en los programas. Existe la tendencia de asignar primacía a los aspectos doctrinales de la vida cristiana, por encima de las dimensiones éticas de seguir a Cristo. Esto se nota en la utilización de estudios doctrinales a nivel teórico, más que en la reflexión comunitaria y la práctica concreta del discipulado cristiano en su ámbito social. También se da cierta

tendencia a limitarse a los aspectos del cuidado pastoral, en las relaciones con el nuevo creyente. Esta dimensión es importante, y la sanidad de la persona es esencial, pero el discipulado neotestamentario es más que la mera integridad psico-somática y espiritual del individuo. La tendencia de estos programas de discipulado, que procuran la ubicación del nuevo creyente, tales como son, en las estructuras congregacionales, es comprensible. Sin embargo, dado el carácter de muchas congregaciones, esto no conduce a un discipulado neotestamentario.

La validez de estos programas dependerá, en última instancia, de la autenticidad del discipulado de aquel que intenta discipular al creyente nuevo. En la visión bíblica, hacer discípulos es ofrecer un modelo para que sea imitado. Se formarán auténticos discípulos cuando se les ofrezcan auténticos modelos para que los imiten. La imitación de Cristo, y luego la imitación de estos discípulos, parece haber sido la manera neotestamentaria de formar a los seguidores de Cristo (1 Co. 4:16; 11:1; He. 13:7). El modelo, sin embargo, sigue siendo uno.

Sobre todo, el discipulado no es una técnica para asegurar el desarrollo saludable de la congregación cristiana. Tampoco es un programa que asegure el éxito en la vida cristiana, por importantes que sean estas preocupaciones. Seguir las pisadas de Jesús es un privilegio y un compromiso. El ejemplo que nos ha dejado es el del sufrimiento vicario (1 Pe. 2:21).

IGLESIA Y MISIÓN

La sociedad occidental se caracteriza por su preocupación pragmática por los resultados, los cuales mide en términos objetivos de cantidad y calidad, de eficacia y éxito. A veces los cristianos aplicamos estos criterios a nuestras evaluaciones de la vida y misión de la iglesia. Tenemos que reconocer la importancia de la objetividad en nuestra autoevaluación, sobre todo cuando los números que usamos representan a personas concretas. Sin embargo la tentación de evaluar la fidelidad de la iglesia en términos de crecimiento numérico puede resultar equívoca. Debemos recordar que en este mundo caído La Verdad es, muchas veces, crucificada. Esto debe alertarnos contra una evaluación fácil de la misión evangelizadora de la iglesia, simplemente en términos de números como indicadores de éxito.

Las denominaciones que han surgido de los movimientos de renovación radical, son generalmente muy pequeñas, por no decir estadísticamente insignificantes, cuando se les compara con las grandes iglesias establecidas. Los Cuáqueros y los Hermanos probablemente no pasan, en la actualidad, de un cuarto de millón de miembros en cada denominación, en el mundo entero. Los Menonitas y los Hermanos Libres cuentan con alrededor de un millór, en cada grupo. Pero, comparaciones de este tipo pueden conducir a malos entendidos. Para citar algunos ejemplos, en Suecia el 98% de la población es luterana. Sin embargo, menos del 5% mantiene alguna relación con la iglesia. Y en Italia, país predominantemente católico-romano, sólo un 10% de los hombres italianos cumplen con los requisitos mínimos de la iglesia, como el confesarse y comulgar una vez al año. Por otra parte, hay que reconocer que la reducida membresía de las iglesias formadas por creyentes, no siempre se debe a su calidad. Hay que reconocer que en parte, por lo

menos, se debe a factores tales como pérdida de la visión evangelizadora, letargo, etnocentrismo, legalismo, etc.

Aunque el crecimiento del cuerpo de Cristo en el mundo debe preocuparnos, debemos utilizar las estadísticas con mucha cautela para mediar la autenticidad de la misión evangelizadora de la iglesia. Los movimientos radicales, o de renovación, generalmente han reconoeido que los grupos constantinianos serán los mayoritarios. Sin embargo, esto no los ha desanimado en su misión, porque actúan convencidos de que, oportunamente, “toda rodilla se doblará y toda lengua confesará que Jesucristo es el Señor”.

Otra fuente de confusión en relación con el tema de la misión de la iglesia, surge del hecho de que, entre los protestantes modernos, la evangelización está, en gran parte, en manos de agencias u organizaciones paraeclesiásticas, de modo que la participación de la iglesia es, en cierto sentido, indirecta. En cambio, en la Biblia, lo mismo que en la experiencia de los movimientos radicales, la visión predominante es la de una iglesia misionera.

La práctica moderna de llevar a cabo la misión evangelizadora de la iglesia a través de agencias paraeclesiásticas, empezó con el surgimiento del Pietismo, a principios del siglo XVIII. De esta manera la visión misionera que el protestantismo clásico había perdido, fue restaurada, aun cuando haya sido aceptada sólo en forma marginal por la iglesia. Aunque hay una semejanza de vocabulario misionero, de entrega y compasión personales entre la iglesia primitiva y los grupos radicales, por una parte, y la empresa misionera protestante moderna, por la otra, existen diferencias fundamentales que han dejado su marca en los conceptos y las prácticas de la misión de la iglesia en nuestro tiempo.

TRASFONDO HISTÓRICO

El catolicismo medieval se caracterizaba por una visión universal de su misión en el mundo. Tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, los monarcas españoles justificaban su participación en la conquista de las Américas sobre la base de su obligación sagrada de defender y extender la santa fe. De modo que, en teoría por lo menos, la exploración y conquista de los territorios del Nuevo Mundo se concebían como aspectos de

la misión de la Santa Madre Iglesia. Las reformas del catolicismo durante el siglo XVI contribuyeron a una intensificación de su visión y actividad misionera. El surgimiento de nuevas órdenes en la Iglesia Católica después de la Reforma trajo un aumento notable de actividad misionera. Los franciscanos y los dominicos, y los jesuitas y otras órdenes nuevas, se colocaron al servicio de la iglesia en una nueva ola de actividad misionera. La unión de iglesia y sociedad en la cristiandad medieval eliminaba la necesidad del testimonio misionero en Europa, puesto que todo el mundo había sido cristianizado al ser bautizado. Sin embargo, se mantuvo una visión misionera en el catolicismo, aunque en forma distorsionada, debido a la protesta reformadora y a las prácticas de las órdenes religiosas. Pero, por causa del carácter constantiniano de la iglesia, se confundió la conquista imperial y la misión evangelizadora de la iglesia, de manera que la actividad misionera del catolicismo de ese entonces consistía mayormente en la extensión de la cristiandad medieval.

En el protestantismo clásico del siglo XVI hubo una ausencia notable de visión misionera. Mientras que jesuitas y franciscanos evangelizaban en el nuevo mundo, las fuerzas católicas y protestantes luchaban en Europa para determinar cuál habría de ser la iglesia establecida. Estas sangrientas guerras religiosas concluyeron finalmente en 1648 con un tratado que declaraba que la religión del príncipe sería la religión del territorio (*cuius regio, eius religio*). Aunque la actividad reformadora de Lutero, incluyendo sus enseñanzas y escritos, tuvo algunas consecuencias misioneras, simplemente no se concebía la misión de la iglesia al estilo del Nuevo Testamento. La interpretación clásica de la gran comisión en el protestantismo era que valía solamente para los discípulos y apóstoles del primer siglo, y éstos habían cumplido con su encargo. Terminada la era apostólica, la comisión perdía su vigencia. Melanchthon, ayudante de Lutero, decía que “ya nadie tiene una comisión apostólica general, y cada obispo y líder eclesiástico tiene su propia congregación, papel o lugar” (citado en Littell 1972: 112). De todos modos, Lutero pensaba que la salvación de la humanidad dependía de Dios, y que, oportunamente, el evangelio verdadero llegaría a todos los rincones de la tierra, sin la ayuda del hombre. Pero, más fundamentalmente, lo que más pugnaba en contra de una visión misionera en el luteranismo era su

concepto de iglesia. En un ambiente constantiniano en que todo el mundo era bautizado, la única misión que tenía la iglesia era animar a las personas ya cristianizadas a apropiarse y a tomar más en serio la fe en la que sus padres les habían bautizado. Con esta orientación, había poco incentivo para invitar a otros pueblos a adoptar una fe contraria a aquella en la que habían nacido.

La visión misionera que caracterizaba al ala reformada del protestantismo era esencialmente la misma. Calvino no limitaba la vigencia de la Gran Comisión al período apostólico. Sin embargo, congruente con su concepto constantiniano de la iglesia, decía que la extensión del evangelio a nuevas áreas geográficas le correspondía a los gobiernos cristianos (Littell 1972:197, nota 15). Pero Teodoro de Beza, discípulo y sucesor de Juan Calvino, alegaba que la Gran Comisión cumplida por los apóstoles ya no estaba vigente (1972:116). Zwinglio, y Bullinger, sucesor suyo, también asignaban responsabilidades eclesiásticas a las autoridades civiles. Criticaban la movilidad evangelística de los anabautistas, e insistían en la conservación de las estructuras constantinianas de la cristiandad. Con todo, hay que reconocer ciertos elementos en las prácticas calvinistas, que se movían en la dirección de una visión más misionera. Su ejercicio de la disciplina eclesiástica implicaba que, por lo menos, los adultos apóstatas debían ser objeto de testimonio evangelístico. La formación de ministros en las escuelas calvinistas de Ginebra y Lausana, para servir en España, Francia, Italia y Polonia, era otro paso en dirección a la misión. Sin embargo, permaneció la barrera de su visión constantiniana de iglesia y sociedad, que impidió una práctica misionera neotestamentaria.

Cuando, finalmente, dentro del protestantismo clásico, se despierta una conciencia misionera, el impulso surge al margen de la iglesia. La ortodoxia protestante, con su preocupación casi exclusiva por la pureza de la doctrina, era incapaz de inspirar nueva vida en la iglesia. En medio de esta situación letárgica surgió, a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, un movimiento de espíritu renovador llamado Pietismo. Sin cuestionar doctrinas ni formas eclesiásticas, se preocupó por la autenticidad de la experiencia personal, cultivada por medio del estudio bíblico y de la oración en pequeños grupos, en los que surgió una convicción misionera. Pero, ante la falta

de visión en las iglesias establecidas, las iniciativas eran llevadas a cabo por sociedades e individuos, al margen de la iglesia oficial. Esta visión misionera separada de la iglesia ha ejercido una influencia notable sobre la empresa misionera protestante hasta el día de hoy. En gran parte, la misión ha sido llevada a cabo por agencias paraeclesiásticas, y ha predominado el énfasis en la experiencia religiosa personal y la autenticidad, medida mayormente en términos de espiritualidad interior.

Pero entre los anabautistas del siglo XVI, con su concepto diferente de iglesia, surge una visión y una práctica misioneras notablemente diferentes de las del protestantismo clásico y del catolicismo medieval. La misión cristiana no era, sencillamente, una actividad para ser llevada a cabo por cristianos; era esencial para su concepto de iglesia. El texto bíblico que más frecuentemente aparece en los documentos históricos del anabautismo, es la Gran Comisión, ya sea la versión de Mateo 28, ó la forma citada en Marcos 16. Los anabautistas no se concebían a sí mismos como una nueva minoría profética dentro de las iglesias establecidas, como las órdenes religiosas, u otros grupos de reforma dentro del catolicismo medieval. Tampoco se vieron como conventículos de auténtica espiritualidad, a fin de leudar las masas bautizadas de la cristiandad, como lo hicieron los pietistas un siglo y medio o dos siglos más tarde. Los anabautistas pensaban que Dios estaba restaurando a Su pueblo. Y ellos eran testigos de Su intención salvífica para toda la humanidad, y del anticipo de la era en que “la casa de Jehová será establecida por cabecera de montes”, y las naciones aprenderán sus caminos y Su ley saldrá por toda la tierra (Mi. 4:1-4). En este sentido se comprende la frecuencia con que el texto del Salmo 24:1 aparecía entre sus testimonios: “De Jehová es la tierra y su plenitud, el mundo, y los que en él habitan”. Esta comunidad de humildes discípulos de Cristo tenía la convicción de ser portadora de la historia.

Los anabautistas encontraban en la Gran Comisión una conclusión natural a las enseñanzas y la misión mesiánica de Jesús, que apunta a la continuación de esa misma misión a través de una comunidad mesiánica. En relación con esto, Menno Simons escribió:

El envió sus mensajeros predicando esta paz. Sus apóstoles difundieron esta gracia por toda la tierra, y brillaron como

antorchas ante toda la humanidad a fin de conducirme, a mí, y a todos los pecadores errantes, al camino verdadero... Sus palabras yo amo, y sus prácticas seguiré (Wenger 1956:71).

Los anabautistas no fueron los únicos en la cristiandad que tomaron en serio la Gran Comisión. Desde el siglo XII los franciscanos, por ejemplo, la habían tomado como su vocación. Pero después de la síntesis constantiniana de iglesia y sociedad civil, los anabautistas estuvieron entre los primeros en extender la Gran Comisión a todos los miembros de la iglesia. Esto convierte a los anabautistas en una comunidad misionera y peregrina, en testigos y mártires que anticiparon la restauración de todas las cosas.

Los anabautistas tomaron nota del orden de los elementos incluidos en la Gran Comisión. Primero iba la proclamación del evangelista, seguía luego la fe del discípulo, y finalmente el bautismo. Pero para los anabautistas esto marcaba el principio, más que el fin, del proceso. El gran misionero ana-bautista, Juan Hut, acostumbraba bautizar a las personas exhortándolas a obedecer los mandamientos del Señor y predicar el evangelio. El acto bautismal incluía la repetición de la Gran Comisión, con la exhortación a seguir proclamando el evangelio y bautizando (Littell 1972:112). Se puede ver que los candidatos al bautismo eran instruidos en relación a su participación en la iglesia, incluyendo la tarea misionera (1972:112).

Los anabautistas insistían en que no hacía falta más autorización que el bautismo para predicar dondequiera. Esto por cierto, violaba el sistema parroquial que caracterizaba a la cristiandad europea. Los reformadores protestantes sostenían que nadie tenía el derecho de predicar a menos que fuera un pastor, debidamente ordenado por las autoridades civiles. Por esto acusaban a los predicadores anabautistas de ser clandestinos (*Winkelprediger*). Entre los supuestos errores de los anabautistas, incluidos en las listas oficiales, aparecía el siguiente:

Cualquiera que tenga fe verdadera puede predicar, aun cuando nadie le haya comisionado para hacerlo: pues Cristo ha dado poder a todos y cada uno de los humanos cuando dijo: 'Id y haced discípulos a todas las naciones' (Durnbaugh 1992:267).

En 1526 Lutero había sugerido en uno de sus escritos, que

aquellos que desean con seriedad ser cristianos y confiesan el evangelio con mano y boca, debieran....reunirse solos, por ejemplo, en una casa para orar, para leer, para bautizar, para recibir el sacramento y practicar otras obras cristianas (Yoder 1976:86).

Sin embargo, más tarde cambió de opinión, evidentemente, e insistió en que sólo los debidamente autorizados podían predicar o enseñar. Y recomendaba que las autoridades civiles impusieran orden a la fuerza. Los anabautistas, por su parte, sólo insistían en una autorización congregacional para el ejercicio de los ministerios.

Lo que más asombraba a las autoridades protestantes, al igual que a las católicas, era el compromiso misionero de los laicos comunes y corrientes. En la cristiandad se pensaba que las autoridades, tanto eclesiásticas como seculares, eran las que realmente ejercían poder y tenían autoridad para tomar decisiones y ejecutarlas. Pero entre los anabautistas surge otra visión, radicalmente diferente, de autoridad auténtica. No se limita a los poderosos y a los sabios. Es más, era la opinión de los anabautistas que un artesano bien podría ser mejor misionero que una persona más culta. Las mujeres anabautistas jugaron un papel importante en la misión de la iglesia. En el Ducado de Wurtemberg, en el siglo XVI, todos los hombres anabautistas fueron ejecutados o enviados al exilio. Sólo a las mujeres y a los niños se permitió permanecer en sus casas. Pero las mujeres fueron encadenadas para que no pudieran comunicar su fe a vecinas y parientes, como era su costumbre. Las mujeres anabautistas fueron consideradas tan peligrosas en la propagación de su fe "ilícita", como los hombres (Durnbaugh 1992:265). Muchas llegaron a ser mártires en el siglo XVI. En su concepto radical de la autoridad, los anabautistas captaron con claridad sorprendente la visión neotestamentaria de los auténticos valores del reino de Dios. Esta visión se le escapa a la iglesia constantiniana que, de una u otra forma, depende del ejercicio del poder para sostener su vida y llevar a cabo su misión.

La visión misionera redescubierta por los anabautistas en el siglo XVI no tuvo dimensiones universales, sino que se limitó a evangelizar a los pueblos germánicos de Europa. La dimensión

mundial de la misión de la iglesia, entre los evangélicos, fue redescubierta un siglo después, por los cuáqueros, y en el siglo XVIII por los pietistas. Los cuáqueros fueron realmente un movimiento misionero antes de convertirse en una sociedad religiosa. Durante los primeros cuarenta años de su historia fue la agrupación religiosa de más rápido crecimiento en Occidente. Durante los primeros cinco años el movimiento llegó a contar con unos 20,000 miembros, a pesar de la persecución de que fueron objeto, en la cual unos 15,000 cuáqueros fueron encarcelados en las prisiones inglesas. Su visión misionera global los llevó a los países más lejanos y exóticos de la tierra.

IGLESIA Y MISIÓN

De acuerdo a la visión anabautista, la historia misma halla su sentido en la misión universal de la iglesia de Cristo. La verdadera iglesia restaurada, según la intención de Dios, era una comunidad misionera, una iglesia peregrina en el mundo, una comunidad de testimonio y martirio. Las comunidades anabautistas en el siglo XVI se convirtieron en centros de testimonio evangelístico. Estas comunidades ejemplares, especialmente las que estaban en Moravia recuerdan la visión bíblica del “monte de la casa de Dios”, que se elevaba por encima de las montañas alrededor, a la vista de todas las naciones (Is. 2:1-4), cuyas obras “glorifican al Padre que está en los cielos” (Mt. 5:16). Además de ofrecer una atracción evangelizadora, estas comunidades enviaban misioneros por toda Europa con su mensaje. La seguridad de estas comunidades permitía que los misioneros tomaran los riesgos de su comisión, con la confianza de que sus familiares serían bien cuidados en caso de que ellos sufrieran el martirio.*

Existe una relación estrecha entre la realidad de la vida del pueblo de Dios, restaurada de acuerdo con la intención salvífica divina, y el mensaje que proclaman los evangelistas. Profundamente arraigada en la visión que el pueblo de Dios en la Biblia tiene de sí mismo, se halla la convicción de ser señal de bendición y salvación divinas. El señorío de Jesucristo sólo puede ser proclamado con credibilidad, cuando surge del

*Se ha calculado que no menos del 80% de estos misioneros murieron como mártires.

contexto de la comunidad que con autenticidad vive sometida a ese señorío. Así la iglesia es percibida como “las primicias” del reino, que apuntan hacia la intención divina de restaurar a la humanidad en una nueva creación. Hay un sentido vital simplemente en el hecho de que ser la nueva comunidad de la era del Espíritu es participar en la misión salvífica de Dios.

1 Pedro 2:9 es un texto clave para comprender la naturaleza misionera de la iglesia. Nos recuerda que el elemento central en la misión de la iglesia no consiste en un mero asunto de activismo personal. La santidad personal de los cristianos no resulta evidente en este caso. Según este texto, se requiere la vida de un pueblo entero para dar testimonio adecuado del programa salvífico de Dios para el mundo. De acuerdo con la visión bíblica, es de suma importancia para el cumplimiento fiel de su misión que la iglesia mantenga sin ambigüedades su identidad verdadera. La estrategia de Dios para la restauración de toda la creación comienza con “una nueva creación”, con el pueblo restaurado de Dios. La misión esencial de la comunidad mesiánica es tomar con toda seriedad su vocación de ser “un pueblo santo” en medio de la sociedad.

MISIÓN CARISMÁTICA

La convicción radical era que el Espíritu Santo reúne, gobierna y envía al pueblo de Dios a su misión. De modo que su concepto de misión era fundamentalmente carismático. Los anabautistas notaron que las estructuras que caracterizaron a la iglesia primitiva, durante sus años de obediencia a la Gran Comisión del Señor, eran definitivamente carismáticas. Dependían de los dones de la gracia, otorgados en su medio por el Espíritu viviente, para ministerios dentro y fuera de la comunidad. Ellos confiaban en que este patrón seguiría caracterizando a la iglesia durante la nueva era del Espíritu. Esto les llevó a cuestionar las estructuras jurídicamente establecidas del sistema parroquial, con el nombramiento oficial de ministerios. En el Protestantismo clásico, fueron nombrados por las autoridades seculares y en el Catolicismo medieval, por la jerarquía eclesiástica. Los anabautistas afirmaban que la auténtica evangelización surgía de la comunidad creada, disciplinada y sostenida por el Espíritu del Señor, tal como se observa en el Nuevo Testamento. Esta

dependencia exclusiva en el poder del Espíritu de Dios para su vida y misión, los condujo a rechazar los recursos y la autorización que les podía ofrecer el establecimiento civil. También rechazaron la aprobación social mayoritaria, que les podía ofrecer la cristiandad basada en el bautismo de infantes.

La actividad de Dios en el mundo, sea en la creación original o en la nueva creación, es esencialmente pneumática, es decir, se realiza por medio de Su Espíritu. Por lo tanto, la participación del pueblo de Dios en Su misión será también pneumática y carismática, es decir, en el poder del Espíritu y por medio de los dones de Su gracia. Dios siempre ha querido que su pueblo viva y sirva inspirado por el “principio carismático”, es decir, dependiendo de la gracia de Dios. Ese pueblo que, literalmente, está dispuesto a vivir, al igual que sobrevivir, por la gracia de Dios, y cuyo carácter lleva el sello del Espíritu de Dios, por la misma naturaleza de las cosas dará testimonio eficaz de la intención salvadora de Dios.

La iglesia es un instrumento en la misión de Dios en el mundo, no tanto en un sentido jurídico, ni por ser una estructura sociológica importante, sino en el sentido pneumático y carismático. El proceso por el cual las personas son “edificadas como casa espiritual y sacerdocio santo” (1 Pe. 2:5) es tan esencial para la visión que la iglesia tiene de sí misma, que prácticamente llega a ser una definición de la comunidad cristiana en el Nuevo Testamento: Donde dos o más personas se edifican mutuamente en una relación común con el Cristo vivo, allí está la iglesia.

La estructura y la misión de la iglesia no se determinan por elementos estrictamente dogmáticos, ni rituales, ni racionales, ni sociológicos, ni psicológicos. Se determinan, más bien, por la presencia dinámica del Espíritu de Dios en ella. El Espíritu utiliza ciertas estructuras, pero rehúsa ser atado por ellas. La misión de la iglesia ha sido institucionalizada, sin duda porque desde una perspectiva humana, su carácter pneumático-carismático era demasiado precario y fácilmente se nos escapa de las manos. En cambio, la forma institucional permanece, aún cuando falten el Espíritu y la gracia. En el Nuevo Testamento se describe una comunidad que no tuvo más que depender del Espíritu de Dios, para los recursos que sostienen su vida y su misión. Cuando la iglesia no ha estado dispuesta a depender de los dones carismáticos para su vida (Ro. 11:29; 1 Co. 7:7,17)

y su misión (1 Co. 12:4,5; cf. Ef. 4:11), esto la ha llevado a depender exclusivamente de técnicas de evangelización, de estrategias sociológicas y psicológicas, de activismo pragmático, y de otros métodos que no contribuyen necesariamente a una salvación que es del Espíritu y depende de la gracia.

TESTIMONIO Y MARTIRIO

La eficacia de su testimonio evangélico guarda una relación directa con la persecución feroz y el sufrimiento extraordinario a que fueron sometidos los anabautistas del siglo XVI. No es una mera coincidencia que este movimiento, que produjo unos 5,000 mártires en los primeros diez años de su existencia, fuera explosivo en su impacto evangelístico. Por ejemplo, en los Países Bajos uno de los ancianos del movimiento, Leonardo Bouwens, ha recibido el crédito personal de haber bautizado a unas 10,000 personas. Testimonio y martirio, en el Nuevo Testamento, son la misma palabra.

Uno de los primeros intentos para coordinar los esfuerzos misioneros del nuevo movimiento, unos dos años y medio después de su surgimiento en Suiza, ha sido llamado el Sínodo de los Mártires. Lograron mayor consenso en cuanto al contenido de su proclama evangelística, y comisionaron a los hermanos a llevar a cabo la evangelización en los centros urbanos del sur de Alemania, en Suiza y en Moravia. La mayor parte de los participantes en este congreso misionero murieron como mártires, fieles a su testimonio. Sólo dos o tres sobrevivieron más de cuatro años. En todo el movimiento anabautista, tanto hombres como mujeres entendieron su compromiso misionero en términos del “camino de los profetas, de los apóstoles y de los mártires” (Yoder 1976:338).

Sobre todo, vieron en el sufrimiento de Cristo no sólo un sacrificio vicario sino también el modelo para el sufrimiento de sus discípulos. De modo que evangelizar, en un sentido profundo, era participar en los sufrimientos de Cristo. El sufrimiento vicario, más que la violencia, se veía como la forma de colaborar con Dios en Sus planes salvíficos para el mundo. En esto, el ejemplo de Jesús, de Esteban, y de los demás mártires, les marcaba la estrategia de Dios para vencer el mal.

Este concepto de la misión de la iglesia, que los anabautistas captaron en su propia experiencia de sufrimiento, realmente

tiene sus raíces en la visión profética veterotestamentaria del Siervo de Yahweh. En los cánticos del siervo (Is. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12), se unen los temas del testimonio y del sufrimiento vicario. El Nuevo Testamento, describe a Jesús como el testigo-mártir primogénito (Ap. 1:5; 3:14). Jesús llega a ser el prototipo de toda una comunidad de testigo-mártires. Esta visión de la iglesia como comunidad de testigos caracteriza al Nuevo Testamento entero. Es esencial para comprender la misión de la comunidad cristiana primitiva, presentada en los evangelios (Mt. 10; Mr. 10:42-45). También es clave para entender el testimonio de la iglesia en el libro del Apocalipsis. Esta es la visión misionera que caracteriza a la convicción paulina: los cristianos tenemos que compartir los sufrimientos de Cristo, y esto, de alguna manera, será de beneficio para otros (Col. 1:24).

La historia de la iglesia confirma el extraordinario poder testimonial del sufrimiento vicario. Siempre que la comunidad cristiana ha estado dispuesta a sufrir en favor de los opresores, al igual que de los oprimidos, se ha podido comunicar con poder especial la intención salvífica de Dios. El poder del sufrimiento vicario para lograr la reconciliación de los enemigos ha quedado demostrado de manera singular en Jesús (Ro. 5:10). La iglesia primitiva reconoció que la victoria sobre los enemigos de Dios se obtiene mediante el sufrimiento vicario (Ap. 12:11). A través de toda la historia de la iglesia, incluyendo nuestra propia generación, las experiencias de testimonio mediante el sufrimiento nos recuerdan del sorprendente poder del sufrimiento vicario para comunicar el amor de Dios.

Los cristianos confesamos agradecidos que hay una cruz en el centro mismo de la misión salvífica de Dios para con la humanidad. Esta cruz es única, pero de ninguna manera fue un accidente ni una novedad pasajera. No solo fue esencial para nuestra salvación, también es esencial para la misión continua de Dios. En realidad, el Calvario nos enseña que la misión de Dios para con la humanidad es cruciforme. En el siglo XVI, esta realidad se les escapó tanto al protestantismo como al Catolicismo, pues recurrieron a la imposición agresiva de la fe y relegaron el significado de la muerte de Jesús a la esfera de los ritos sacramentales y del dogma. De esta manera negaron el carácter salvífico eficaz del sufrimiento vicario. Sólo los radicales del siglo XVI, y de nuestros tiempos reconocieron, y

reconocen, por experiencia más que por medio de teorías abstractas, que solamente el sufrimiento vicario es capaz de reconciliar a los enemigos, y que solamente una cruz, la cruz de Cristo, y la de sus discípulos en el cumplimiento de su misión, es capaz de salvar a los perdidos.

MISIÓN Y ESCATOLOGÍA

Entre los radicales del siglo XVI hubo una intensa expectativa escatológica que infundió mayor urgencia aún a su sentido de misión. Algunos esperaban el establecimiento inminente del reino de Dios en la tierra. En algunos, esta actitud expectante los condujo a excesos apocalípticos y, en muy pocos casos, a la violencia. Aún entre los anabautistas evangélicos, la noción de ser una comunidad reunida y gobernada por el Espíritu de Dios influyó sobre la percepción de su vocación misionera. Esta atracción por el futuro contribuyó a determinar su vida y visión misionera para el presente. Se recobró la convicción de la iglesia primitiva, de que los tiempos de la salvación mesiánica se estaban realizando en medio de ellos.

Para que la iglesia tenga una visión adecuada de sí misma como comunidad misionera de Dios, es esencial que exista en ella un fuerte y saludable sentido escatológico. Además de ser una realidad futura, el reinado de Dios se ha hecho presente entre nosotros en la persona de Jesucristo. En él se ha manifestado ya el poder de la era venidera. En él se han revelado la meta y el significado de la historia, con lo que la vida y la misión de la iglesia se ha llenado de sentido y esperanza. El futuro ya no es un misterio, sino una realidad revelada en Jesucristo y anticipada en la vida de su comunidad.

La iglesia fiel en el cumplimiento de la intención misionera de Dios no puede evitar, en su vida y evangelización, la tensión entre el "ya" del reinado de Dios, y el "todavía no" del reino plenamente consumado. La novedad del reinado de Dios restaurado en Cristo, nos proporciona la perspectiva y los criterios para evaluar y descartar los valores del viejo orden, caído y en proceso de desaparecer. La fidelidad a nuestra misión nos demanda discernir y apropiarnos de los valores del nuevo orden que Dios ha hecho realidad.

Esta visión amplia nos ayuda a mantener una esperanza bíblica. Muchas veces esta esperanza se ha distorsionado,

porque ha sido parcial. A veces, en tiempo de prueba, los cristianos se han limitado a esperar un cielo nuevo. En otros períodos, caracterizados por cierto optimismo humano, se han limitado a esperar una tierra nueva. Es realmente notable cómo la iglesia neotestamentaria llevó a cabo su misión, con la firme esperanza de un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap. 21:1).

El Nuevo Testamento termina con la visión de "la nueva Jerusalén que desciende del cielo de Dios" (Ap. 21:2). Dios es quien hará "nuevas todas las cosas" (Ap. 21:5). En contraste absoluto con "Babilonia la grande", ciudad de fabricación humana, la nueva creación es regalo de Dios. Esta certidumbre sostiene al pueblo de Dios en su misión, frente a dificultades que a veces parecen ser insuperables. Ser el pueblo misionero de Dios significa, simplemente, experimentar, anticipadamente, mediante la vida, el testimonio, y la fidelidad a Cristo, la nueva creación que Dios habrá de realizar. Es vivir el presente a la luz del futuro de Dios.

LA EVANGELIZACIÓN: PERSONAL Y SOCIAL

En los últimos treinta y cinco años se ha suscitado, dentro de la iglesia, un debate en torno al carácter de la evangelización. Básicamente la cuestión ha girado en torno al concepto de la tarea evangelística del pueblo de Dios, en relación con la participación social de los cristianos en la esfera secular. En algunos sectores esto ha redundado en conversaciones polarizadas. Uno de los polos del debate lo constituye la visión tradicional de la evangelización, donde la tarea de la iglesia se concibe, casi exclusivamente, en términos de una experiencia personal (y a veces interna) de conversión a Cristo. El otro polo concibe la misión de la iglesia más en términos de su acción social en el mundo secular.

El primer grupo prefiere concentrar sus esfuerzos en la conversión espiritual de individuos. Los exponentes de la segunda posición hablan de la necesidad de discernir dónde está actuando Dios en el mundo, y buscar cambiar las relaciones humanas y las estructuras sociales, a fin de unirse a Dios en tal acción. Quienes defienden esta segunda alternativa han surgido mayormente de los círculos conciliares del protestantismo en el hemisferio norte. Y, por lo menos en parte, esta visión la han acogido protestantes de la corriente conciliar y algunos católicos del Tercer Mundo. Los que defienden la primera alternativa proceden mayormente de los sectores “evangélicos” del protestantismo. Pero esta polarización no se ha limitado al debate entre protestantes conciliares y evangélicos. También, en algunos casos ha dividido a denominaciones, e incluso a congregaciones. Hay, desde luego, algunos que intentan incluir a ambos polos dentro de su visión amplia de la misión de la iglesia. Y finalmente, hay otro sector de la iglesia que no encuentra plenamente satisfactoria a ninguna de las dos alternativas, por lo menos, no en la forma en que se ha planteado

la cuestión. Este aboga por una visión más integral de la evangelización y la participación social.

En este debate sobre la naturaleza de la evangelización y su relación con el compromiso social de los cristianos, se notan ciertas coincidencias entre la visión eclesiológica de los cristianos y la forma en que éstos encaran la relación entre las varias dimensiones de la misión de la iglesia. Una aclaración de la visión eclesiológica nos ayudará a comprender la variedad de posturas asumidas en relación a la tarea de la iglesia en el mundo.

TRASFONDO ECLESIOLOGICO

En el catolicismo tradicional hay una clara preocupación por los individuos en sí, como también por la sociedad como tal. La evangelización invita al individuo a participar en la salvación simbolizada y realizada en los sacramentos de la iglesia. Pero implica también su participación plena y sana en la sociedad que, según la visión constantiniana, es básicamente cristiana.

La fe del individuo, la eficacia de los sacramentos, y la educación cristiana en el seno de la iglesia, son todos elementos del proceso evangelizador. Estos conducen a que uno sea personalmente mejor y más sano, libre de vicios, etc. Pero no modifican fundamentalmente su relación con el orden social. El individuo renovado por el evangelio podrá fomentar cambios progresivos graduales para mejorar la convivencia social. Pero según el concepto de cristiandad existente, se cree que la sociedad es esencialmente cristiana. En su tarea evangelística, la iglesia se interesa por la conversión del individuo para que ocupe su lugar en la iglesia y, a la vez, su lugar preestablecido en la sociedad civil. En el catolicismo constantiniano, los objetos de la evangelización son los individuos que necesitan ser salvados del pecado original, al igual que de sus propios pecados. El ámbito social de la cristiandad es la esfera dentro de la cual esta salvación se alimenta y vive.*

*En estos dos párrafos hemos intentado resumir la posición católica tradicional de orientación netamente constantiniana. Sin embargo, en algunos círculos católicos esta visión está cambiando notablemente. Algunos ejemplos de los nuevos vientos que soplan sobre América Latina son *Teología de la misión*, por José Comblín, e *Iglesia, carisma y poder*, por Leonardo Boff.

La reforma realizada por el protestantismo clásico fue sobre todo una reforma doctrinal. En su búsqueda personal por hallar a un Dios misericordioso, el estudio bíblico de Lutero lo condujo a destacar los aspectos internos e individuales de la conversión. Para él, la iglesia verdadera es invisible, compuesta de los elegidos y conocida únicamente por Dios. La salvación, para Lutero, era social únicamente en un sentido indirecto y secundario. Como cristianos, Lutero insistía, en nuestra vida personal y eclesiástica, debemos guiarnos sólo por el Evangelio. Sin embargo, como ciudadanos de la patria, los cristianos no dudarán en obedecer al gobierno y recurrirán a las armas para defenderse de sus enemigos. Lutero, por una parte, insistía en la primacía de la dimensión individual en la evangelización; pero, por otra parte, su visión constantiniana lo llevó a afirmar la participación de los cristianos en la esfera secular, en su calidad de ciudadanos de la cristiandad.

Estos dos elementos del pensamiento de Lutero se combinan, en el protestantismo clásico, en una visión que recalca la experiencia de una conversión espiritual y personal a fin de que, libre de angustias y sanado espiritualmente, uno pueda ejercer una mayor y más eficaz influencia en la esfera de su actividad secular.

La visión que surgió en el ala calvinista del protestantismo se caracteriza por sus diferencias, al igual que sus semejanzas, en relación con los conceptos luteranos. En el calvinismo, se destaca menos el aspecto individual en la evangelización y reciben mayor énfasis las dimensiones sociales. Su visión de la intención salvífica de Dios era teocrática, por lo que se recalca la soberanía de Dios sobre la humanidad entera. Así que, la evangelización que apunta esencialmente hacia la conversión del individuo, recibe menos énfasis. Se insiste más en que las buenas nuevas son el hecho de que Dios transforma la sociedad por medio de la iglesia, la cual es llamada a transformar las estructuras sociales para la gloria de Dios. No se cuestiona la visión constantiniana de iglesia y sociedad, aunque es más severa que el catolicismo en su crítica de las estructuras sociales, y más optimista que los luteranos en cuanto a las posibilidades de cambiarlas.

A los calvinistas no les preocupaba tanto el desarrollar una ética para los cristianos como el encontrar las formas más eficaces de lograr que la vida entera de la comunidad civil

redundara para la gloria de Dios. En algunos casos esto ha significado que el número de miembros de la iglesia no se haya considerado como de primera importancia. Su sentido de vocación como instrumento en las manos de Dios para establecer Su reino en la tierra, caracteriza la visión calvinista de su misión en el mundo. El deseo de discernir la acción de Dios en el mundo, a fin de unirse a El en Su obra liberadora, es una formulación moderna de la visión calvinista tradicional. Una pregunta clave es cómo conseguir y cómo ejercer el poder para la mayor gloria de Dios.

La visión espiritualista, que resta importancia a las formas concretas que toma la iglesia, tampoco se preocupa mucho por la conversión de las estructuras de la sociedad. En su concepto de evangelización los cambios formales no son lo más fundamental. Se preocupa por la salvación de las personas, como tales. Pero concibe esta salvación fundamentalmente en términos de autenticidad e integridad espiritual, interior y personal. Su visión de la salvación no requiere de la existencia de una comunidad salvífica concreta. Y su visión de autenticidad e integridad personal no requiere estructuras sociales restauradas.

Con todo, los individuos que experimentan una salvación personalmente restauradora pueden ser más eficaces en su actividad en la esfera secular. Aquellos cuyos corazones han sido abiertos y purificados, y cuyas ansiedades han sido aliviadas por su confianza personal en Dios, pueden usar su poder e influencia en la sociedad civil de manera más efectiva. Así que, debido a su falta de visión social, la alternativa espiritual colabora, en realidad, en la conservación de la visión constantiniana de la sociedad.

La alternativa radical, representada en el siglo XVI por los anabautistas y, a lo largo de la historia de la iglesia, por otros movimientos de renovación radical, representa una opción fundamentalmente diferente a todas las otras tradiciones.

En primer lugar, su visión de la evangelización es personal. En contraste con las iglesias constantinianas, su concepto de la participación en la iglesia es la de una membresía voluntaria, y depende de la obra regeneradora del Espíritu de Dios y del compromiso de responsabilidad mutua, libremente asumida por los miembros. De modo que la experiencia de salvación es al mismo tiempo personal y comunitaria.

Segundo, esta alternativa duda también de la autenticidad de una experiencia de salvación puramente individualizada e interior, y cuestiona que sea ésta la descripción más adecuada de la intención salvífica de Dios para la humanidad. Su visión de la salvación es mucho más amplia e inclusiva que el concepto espiritualista, e incluye dimensiones sociales, y aun cósmicas.

Una tercera diferencia es que en contraste con la visión protestante teocrática, rechaza la tentación de ejercer la fuerza coercitiva en la sociedad, aun cuando se haga con la intención de cambiar la sociedad para la gloria de Dios. Resiste la tentación de intentar construir el reino de Dios con los instrumentos que el mundo provee. Su visión integral del discipulado no le permite aceptar el dualismo luterano en que el individuo, como cristiano permanece no-violento en sus relaciones sociales pero, como ciudadano, emplea la fuerza y milita en la sociedad bajo las condiciones éticas que en ella rigen.

Así que, la eclesiología radical de los anabautistas y de otros movimientos similares, los distingue del catolicismo medieval y constantiniano por su concepto particular de la evangelización y de la participación social de los cristianos. Los aleja también de la visión espiritualista de la salvación, y de las consecuencias de ésta para la evangelización y la actividad en el ámbito secular. Los distancia además, de ambos conceptos protestantes: el de Lutero, con su visión un tanto espiritualista de la experiencia de salvación, y su adhesión a la concepción constantiniana de la relación entre la iglesia y la sociedad, y también el de Calvino, con su visión teocrática de la misión social de la iglesia.

EVANGELIZACIÓN

De acuerdo a la visión radical, la invitación evangelística apela a las personas a entrar y formar parte de una nueva comunidad, la comunidad que anticipa el reinado restaurado de Dios en la tierra. Se insiste en la necesidad de una decisión personal e individual, y en que la persona experimente concretamente el perdón y la reconciliación y también en el hecho de que Dios está creando una nueva humanidad, una

comunidad donde este perdón y esta reconciliación son una realidad (2 Co. 5:17; Ef 2.15). Las buenas noticias de la invitación evangelística incluyen toda la intención salvífica de Dios para la humanidad. La invitación a la decisión se dirige a la persona en toda la amplia gama de sus relaciones personales y sociales; y según el evangelio, todo puede ser transformado.

Para muchos evangélicos de nuestros días, el término "evangelio" tiene un significado muy limitado. La evangelización es la presentación de la promesa divina del perdón por los pecados cometidos y por la culpabilidad adquirida, mediante la obra de Cristo en la cruz. Se invita a los pecadores a arrepentirse y aceptar el designio salvador de Dios. Sobre esta base se ofrece la promesa de vida eterna a todos aquellos que aceptan a Cristo como Salvador personal. Para los protestantes en general el término "evangelio" lleva también el sentido de una salvación de pura gracia. De esta manera el concepto carece de las dimensiones éticas que podrían entenderse como requisitos para obtener la salvación, o condiciones fundamentales para seguir en la gracia. Para muchos evangélicos contemporáneos, éste es el contenido básico del evangelio, y la evangelización consiste en dar a conocer este mensaje. Las formas concretas que adopta la vida del pueblo de Dios son secundarias, y se les considera frutos de la respuesta de la persona a la invitación evangelística. Pero no son parte esencial del evangelio.

Sin embargo, la visión bíblica del evangelio es notablemente más amplia. Jesús mismo vino y proclamó el "evangelio del reino". Pablo hablaba del "evangelio de Dios" del "evangelio de la gloria de Cristo", del "evangelio de salvación", o sencillamente del "evangelio". Y tanto Pedro como Pablo hablaron unas cinco veces del "evangelio de paz". Esta variedad de conceptos del evangelio nos debe alertar contra los peligros de reducir nuestra visión de la evangelización a una definición mínima. Porque las interpretaciones reduccionistas terminan en una visión parcial del evangelio, en una experiencia deformada de la realidad de Jesucristo y en una vida eclesial débil y deficiente. La visión global y bíblica del evangelio debe orientar nuestro concepto y nuestra labor de evangelización.

En el Antiguo Testamento, al igual que el mundo greco-romano antiguo, *evangelio* era una noticia esencial para el bienestar global de un pueblo. Esto incluía a veces la proclamación

de la victoria después de una batalla o el nacimiento de un heredero al trono. Toda noticia de liberación del peligro de los enemigos o de poderes malignos, era *evangelio*. La visión profética de Isaías 40-66 y de algunos de los salmos, contribuye a iluminar notablemente el concepto neotestamentario del término. Aquí el profeta espera el triunfo de Yahveh sobre los poderes del mal, la restauración de su reinado salvífico y glorioso, y el amanecer de una nueva era. En Isaías 52 el "evangelizador" trae un auténtico evangelio de salvación y paz, porque Dios reina (52:7). Con esta proclamación comenzará la nueva era de salvación mesiánica. Este evangelio traerá la salvación y la paz, no sólo a Israel, sino a todos los pueblos de la tierra. En esto el Salmo 96 parece continuar el concepto hallado en Isaías 40:5; 45:23-25; 49:1,6 y 51:4. La relación entre esta visión profética y la misión de Jesús en el Nuevo Testamento es obvia.

Esta coincidencia entre los dos testamentos se nota en los siguientes elementos: una expectación viva de que Dios mismo intervendrá para inaugurar una nueva era de salvación; el anuncio de la restauración del reinado de Dios; la visión de que los gentiles pasarán a participar, junto con el pueblo de Dios, de su historia de salvación; y la visión de justicia (Is. 42), salvación y paz (Is. 52:7). Esta visión del Evangelio anticipa el mensaje del Nuevo Testamento.

Jesús declara que la era esperada despunta ya mediante su presencia y su anuncio, y la inaugura con señales y obras propias del reinado de Dios (Mt. 11:6). Según Lucas 4:18, 43 Jesús aplicó la visión profética de Isaías 61.1 directamente a sí mismo. Y, en este caso, evangelizar no es sólo anunciar la nueva era, sino toda la actividad mesiánica. En Efesios 2:14-18 se nos dice que toda la misión de Jesús, su encarnación (cf. Lc 2:10), su vida y su muerte, eran evangelización (Ef. 2:17). Paz y reconciliación, con Dios y entre los seres humanos, son los resultados de esta evangelización.

El Nuevo Testamento relata la historia de profetas, testigos, discípulos, apóstoles y evangelistas, que se unen a Jesús en la misión evangelizadora. En los Evangelios la visión profética de Isaías 52:7 fue implícitamente aplicada a Jesús, de manera personal. Pero en Romanos 10:15 este texto es empleado en forma plural para referirse a los seguidores de Jesús. La misión de Juan el Bautista se concebía como evangelización (Lc.

3:18). Y cuando Jesús envió a los doce a evangelizar, su actividad incluía el anuncio del reino de Dios, que ya estaba cerca, y las mismas obras y señales del reino hechas por Jesús (Lc. 9:1-6). Finalmente la actividad misionera de los apóstoles después de Pentecostés, también se describe como evangelización (Hch. 5:42).

Así que evangelizar no consiste, meramente, en formulaciones verbales de predicación. Es una comunicación o participación llena de poder y autoridad. Señales y maravillas características del nuevo orden acompañan al anuncio. Van juntas porque la palabra de Dios por definición es poderosa para efectuar los cambios anunciados. Así que la evangelización crea condiciones de sanidad y salvación en un sentido amplio. Los males espirituales, físicos y sociales de toda índole son superados mediante una relación con Dios en su reino restaurado (Mt. 4:23; 9:35). Por eso el gozo siempre es resultado de una evangelización integral y auténtica. De acuerdo con los primeros capítulos de Mateo la evangelización incluye el anuncio del reino de Dios, el llamado al arrepentimiento, sanidades y exorcismos, la restauración del pueblo de Dios, las enseñanzas de Jesús incluidas en el Sermón del Monte y la presencia eficaz y poderosa del Espíritu de Dios. ¡Todo esto es evangelio! Y, según Pablo, no solo es cuestión de "creer" el evangelio en un sentido limitado; también es cuestión de obedecer al evangelio (Ro. 10:16; 2 Ts. 1:8).

El evangelio tiene que ver con la restauración de todo aspecto de la vida humana creada según la voluntad salvífica de Dios. El evangelio restablece la comunidad auténtica humana y divina, y la edifica, y es el criterio para evaluar todo aspecto de conducta (Fil. 1:27). De modo que el término *evangelio* es un concepto inclusivo. No hay ningún aspecto de la existencia humana que quede fuera de la esfera de la intención evangelizadora de Dios. Así que nuestra evangelización debe interesarse en toda la gama de relaciones humanas y humano-divinas.

PARTICIPACIÓN SOCIAL: ALTERNATIVAS

En su participación social la alternativa radical es notablemente diferente a todas las otras opciones clásicas. En contraste con el catolicismo medieval y el luteranismo

tradicional, fieles a su visión constantiniana de la iglesia y de la sociedad, que mostraba cierta disposición a asumir responsabilidad para el mantenimiento del orden secular, la visión radical reconoce la función de la autoridad civil, pero rehusa asumir responsabilidad por ella bajo sus propios términos. En contraste con los espiritualistas reconoce la utilidad de las estructuras sociales y se pone a realizar sus propias estructuras salvíficas contra la corriente predominante. Además, contrasta con la visión teocrática calvinista porque rehusa la tentación de intentar cambiar la sociedad con los instrumentos del poder, optando más bien por vivir bajo el reinado de Dios como comunidad voluntaria, en la confianza de que a la larga, el discipulado radical resultará ser la mejor estrategia.

Varias son las formas que adopta la preocupación social de los cristianos. A continuación se describe brevemente algunas de las posiciones asumidas.

Las personas que responden a la invitación evangelística de la iglesia se desempeñan como laicos en la sociedad civil; allí aceptarán responsabilidades políticas, ejerciendo el poder que esto requiere. Pero su participación en la iglesia repercute solo indirectamente en su participación en las estructuras de la sociedad. De modo que la participación de los cristianos no es sustancialmente diferente a la de los no cristianos.

Otros piensan que las personas que responden a la invitación evangelística se desempeñarán en forma selectiva en las estructuras de la comunidad civil. Y protestarán contra ciertas formas de participación social que demandan, por ejemplo, el uso de la violencia, apoyo al aborto, aprobación de la mendacidad, etc. En esta alternativa como en la anterior, la evangelización se mantiene separada del comportamiento ético de la persona. Toda influencia sobre la participación social del individuo es indirecta y varía de una persona a otra, pues la valoración ética de su actividad, se considera asunto de la conciencia individual.

Una opción individualista de la ética social es común, sobre todo en el protestantismo clásico. Calvino pensaba en el papel del laico en la sociedad, en términos de una mayordomía ante Dios del uso del poder. Esto implica que el laico poderoso en la política, o la banca o la industria, etc., debe rendir lo mejor posible y así servirá a Dios. De modo que la participación social de la iglesia se efectúa por medio de los cristianos

individualmente activos en las estructuras de la sociedad.

La creación y la promoción de instituciones de bienestar social es otra de las formas en que la iglesia ha participado en la sociedad. Para servir a la sociedad, la iglesia ha creado una variedad de instituciones de servicio social: hospitales en la Edad Media, luego orfanatorios, escuelas, etc. Muchas veces han servido tan bien a la comunidad civil, que ésta ha reconocido su valor social y adoptado los patrones provistos por la iglesia para su propio uso. Todas las confesiones cristianas han participado en la sociedad de esta manera.

La acción social es otra forma de participación en la sociedad, de algunos cristianos. Aquí el énfasis real es sobre el modo en que la iglesia puede influir en la sociedad civil. En lugar de que la iglesia misma haga las obras sociales por medio de sus miembros, ejerce presión sobre las autoridades civiles para que éstos hagan más bien y menos mal, a fin de ayudar a grandes sectores de la sociedad. A veces dependiendo de los métodos que emplee para ejercer presión, lo que hace prácticamente es "coacción" social más que acción social. Trata además de participar en la toma de decisiones en la comunidad civil. De esta manera intenta lograr que todo el mundo y no solo la iglesia, tome conciencia de los problemas y actúe para solucionarlos. A veces, esto se ha intentado a través de la formación de un partido político cristiano.

Otra alternativa es la del testimonio social. Aquí se intenta comunicar un mensaje más que resolver un problema directamente, o presionar sobre otros sectores de la sociedad, para lograr soluciones. Se lleva a cabo con el propósito de crear conciencia en la sociedad en relación con los problemas que la amenazan, después de su creación en el seno de la iglesia misma. Posiblemente esto sea la justificación de ciertas acciones simbólicas de protesta, como vigiliias de oración pacifista, por ejemplo.

En esta lista de formas de participación social encontramos estrategias que apelan a todos los sectores de la iglesia cristiana. De modo que, con o sin intención, y en formas más o menos consecuentes la participación social de todos los grupos guarda relación con la visión y propósito particular de la evangelización. Pero en el caso de los movimientos radicales hay ciertos elementos particulares que caracterizan su participación social.

PARTICIPACIÓN SOCIAL RADICAL

Según la visión teocrática, los cristianos actúan en la sociedad porque desean cambiarla para el bien. Se concibe al cristiano como agente de cambio. Y, de acuerdo con este concepto, una minoría cristiana puede cambiar la sociedad si tiene el poder. Esta visión es muy atractiva y pocos son los que han podido resistir a su poder seductor. ¡Cuántos de nosotros no hemos pensado que con un gobernante cristiano los problemas sociales quedarían resueltos! Pero la historia de Occidente nos enseña que los regímenes dirigidos por cristianos no han sido mejores que los de paganos buenos. Olvidamos que, para vivir la vida que Cristo nos ofrece bajo el reinado de Dios, se requiere el Espíritu que proviene de él.

Primero, en su participación en la sociedad, los movimientos radicales están limitados en cuanto a los instrumentos a su disposición para promover los cambios sociales. La coerción violenta, la difamación, la falta de respeto por el individuo, la mentira, el engaño, etc., no reflejan la esencia radicalmente nueva del reino de Dios. Los instrumentos que la sociedad secular considera más eficaces para realizar cambios y que en la historia de la iglesia han sido empleados por cristianos de orientación teocrática, no están a la disposición de la comunidad de Cristo.

Segundo, una participación social radical implica que la forma de esa participación tiene importancia, lo mismo que el objetivo que se espera alcanzar. No se trata meramente de prestar un servicio social, sino que también importa la "condición de siervo" que caracteriza a los que sirven. A veces se ha llamado servicio cristiano a esas acciones llevadas a cabo para lograr ciertos fines, o para promover una causa que nos interesa. En realidad, ésta es una orientación teocrática, aunque la estrategia sea pacifista. La visión neotestamentaria del papel del siervo, que más que servir significa asumir la condición de tal, está simbolizada por la palangana y la toalla. Es una forma de ser más que una estrategia de hacer. La condición de siervo es la forma concreta que adquiere nuestra preocupación por nuestros semejantes. Esto permite que sirvamos en donde la necesidad es mayor en lugar de buscar los lugares donde se piensa que podríamos ejercer mayor influencia sobre otros. (Esta es también una tentación teocrática). Nos motiva la

condición de siervo que asumimos, más que los resultados que esperamos obtener. En la visión neotestamentaria, tener “el sentir que hubo en Cristo Jesús” implica adoptar la “forma de siervo”. Y, de acuerdo con Filipenses 2, ésta es la estrategia de Dios para vencer el mal en la sociedad humana.

Asumimos la condición de siervos a fin de modelarnos concretamente según la postura de Jesucristo en el mundo. Nuestra motivación es la condición misma, o la manera de ser, de Jesús, más que la meta a que esperamos llegar o los resultados que esperamos obtener. Hacemos obras de caridad porque ésto corresponde al estilo de vida de Jesús y no porque de ésta manera podamos acabar con la pobreza en el mundo. Esta es la visión que inspira obras como las de la madre Teresa y su comunidad, en el hospicio de Calcuta, en la India. Y ésta es la orientación fundamental que inspira la obra social de las agencias de algunos grupos como los menonitas, los cuáqueros y los Hermanos.

Según esta visión, obedecer a Cristo significa realmente conformarse de manera concreta en el discipulado a la manera de ser y hacer de Jesús. Por el contrario, para los grupos de orientación constantiniana obedecer a Cristo tiene otro sentido, significa fundamentalmente actuar con eficacia en el mundo, a fin de realizar lo que se considera que es la voluntad de Dios para la humanidad. Esta diferencia en el significado del término “obediencia” explica el énfasis pragmático sobre la eficacia social, por parte de algunos, y la visión radical de la “imitación de Cristo”, por parte de otros.

Tercero, los anabautistas del siglo XVI, al igual que otros movimientos de renovación radical en la historia de la iglesia, se veían a sí mismo como un anticipo del reino de Dios, un modelo o paradigma, en su forma de ser y obrar, de lo que Dios traerá en el futuro. En la comunidad mesiánica nos preocupa profundamente la situación de la sociedad. Y si bien es cierto que rechazamos la tentación teocrática de intentar construir ahora el reino con los instrumentos que humanamente parecen ser los más eficaces, vivimos expectantes, confiando en la plenitud del reino que Dios habrá de establecer.

Con esta orientación la iglesia puede proveer ejemplos del modo en que las necesidades sociales se pueden aliviar. Por medio de proyectos pilotos, o modelos, se puede ofrecer una alternativa a los problemas de la sociedad, como el de los niños

desamparados, los ancianos, los presos, toda clase de drogadictos, etc. Hace 50 años, en los EE.UU., grupos menonitas, hermanos y cuáqueros, proveyeron modelos para tratar sin violencia a los enfermos mentales, lo que abrió el camino para que estas técnicas fueran aplicadas en las instituciones públicas y privadas de la nación.

De esta manera la iglesia no sirve a la sociedad simplemente para pasarse el tiempo haciendo obras de caridad. Servimos así porque estamos convencidos de que, de esta manera, experimentamos ya, en el presente, el reino de Dios que esperamos en su plenitud. Comenzamos así a realizar las condiciones del "siglo venidero" en medio del "presente siglo malo".

Estamos convencidos, por la forma de ser y hacer de Jesús, al igual que por nuestra propia experiencia en el discipulado, de que el rumbo del reino no se halla en los caminos de la coacción violenta. Se halla, más bien, en la cristalización, o realización, del estilo de vida que corresponde al reinado de Dios. Todo es cuestión de hacer ahora, en pequeña escala, aquello que es propio del reino. Y esto tendrá valor paradigmático y testimonial para toda la comunidad secular. De esta manera, la vida de servicio social de la iglesia se constituye realmente en parte integral de su testimonio. Comunica a la sociedad algo de la intención salvífica de Dios para la convivencia humana. Contribuye a la creación de conciencia en relación con los problemas sociales.

Los tres aspectos de la participación social radical que acabamos de mencionar tienen un elemento en común. Todos dependen de la renuncia al ejercicio del poder coercitivo. Y en esto los movimientos radicales se distinguen de todas las confesiones constantinianas respecto a sus acercamientos a la cuestión de su participación social. Se trata de una participación que depende de otra clase de poder, el poder de la condición de siervo. Este es el poder de Dios, manifestado en su forma más clara en la cruz de Jesucristo.

Resistiendo la tentación común de separar los aspectos espirituales y materiales, y las dimensiones individuales y sociales, del evangelio, insistimos en que la evangelización ha de ser integral. Por medio del evangelio las personas son transformadas precisamente porque Dios está en vías de hacer nuevas todas las cosas, comenzando con las estructuras sociales de su pueblo. En este contexto global los términos "evangelio"

y “evangelización” podrán recobrar para nosotros su significado radicalmente bíblico.

IGLESIA Y ESTADO

Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el más joven y el que gobierna como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve (Lc 22:24-27, BJ; cf. Mt. 20:25-28; Mr. 10:42-45; Jn. 13:12-17; 18:36).

En estos pasajes, juntamente con otras palabras semejantes que Jesús pronunció en diferentes ocasiones, encontramos el concepto básico que tenía Jesús de la autoridad civil y su función. Los pasajes en los sinópticos son paralelos, y el pasaje en Juan 13:12-17, aunque no formalmente paralelo, mantiene semejanzas en contenido y contexto. Sin duda estos textos son más fundamentales aún, para la visión neotestamentaria de la relación entre la iglesia y el estado, que Romanos 13 y Apocalipsis 13, que según el concepto de muchos representan el estado bueno en que los cristianos debemos participar, y el estado malo contra el cual debemos rebelarnos (Yoder 1985:139-152).

Los cristianos de Occidente generalmente han leído Romanos 13:1-7 mediante lentes constantinianos, llegando a la conclusión de que el Nuevo Testamento ordena a los cristianos obedecer a las autoridades civiles en el ejercicio de la fuerza coercitiva necesaria en la sociedad secular. Además, de acuerdo con esta visión, se ofrecen directivas para el funcionamiento de las autoridades civiles en la cristiandad. Sin embargo, cuando se interpreta Romanos 13:1-7 en su contexto inmediato de los capítulos 12 y 13, y en relación con el resto del Nuevo Testamento, especialmente con el ejemplo y las enseñanzas de Jesús, se puede comprobar que las conclusiones tradicionales de la interpretación constantiniana carecen de base bíblica.

Romanos 13:1-7 no representa un resumen fundamental de la actitud neotestamentaria hacia el estado. En realidad es una visión entre varias que encontramos en el Nuevo Testamento. Estas incluyen la idea de que los gobiernos seculares son la esfera de Satanás, y también que están incluidos entre los principados y potestades caídos.

En el contexto inmediato se señala que a los cristianos no les corresponde la venganza, pues la ira es prerrogativa de Dios (12:19). El único deber que atañe a los creyentes es amarse unos a otros (13:8) de modo que hay un contraste entre la función de las autoridades civiles (13:4) y la de los cristianos.

Para los cristianos judíos en Roma este texto significaba, frente a una política oficial antisemítica y la arbitrariedad imperialista, no la solicitud de apoyo incondicional por parte del cristiano hacia el gobierno, sino el llamado a asumir una postura no violenta ante un gobierno tiránico. Por eso el texto llama a los cristianos, no a la obediencia incondicional, sino al sometimiento a la autoridad civil (13:1).

Aun en esta subordinación, los cristianos retienen su propia independencia moral. Se da al gobierno sólo aquello que le corresponde. Lo único que se debe a todo el mundo por igual es el amor (13:8). De modo que el amor es la norma con que se evalúa lo que el estado pide a sus súbditos.

Apocalipsis 13 suele concebirse como la descripción de un estado malo contra el que deben rebelarse los cristianos. También en este caso la perspectiva es típicamente constantiniana. Al no tomarse en cuenta la centralidad del ejemplo y de las enseñanzas de Jesús para el concepto de la relación entre los cristianos y la autoridad civil, tampoco se capta el carácter radicalmente diferente de esta "guerra del cordero", que vence mediante la aguda espada que sale de su boca y la paciencia y la fe de los santos.

La primera decisión que tuvo que tomar el Mesías en relación con el estado, era si iba a asumir el control de éste, o si iba a utilizarlo para realizar los propósitos de Dios en el mundo. Esta fue fundamentalmente la tentación satánica con que Jesús luchó al comienzo y a lo largo de su ministerio mesiánico (Lc. 4:1-13). Según el testimonio unánime de los Evangelios, Jesús rechazó esta tentación. De acuerdo con el Nuevo Testamento, probablemente no rechazó esta alternativa simplemente porque aplicaba los textos veterotestamentarios

sobre el respeto a la vida del prójimo en forma más radical que sus contemporáneos. Tampoco habrá sido porque, al estilo dualista de los esenios, pensaba dejar el mundo tal como estaba, y retirarse totalmente de él, renunciando a toda responsabilidad social. Se debió, sin duda, a una visión del camino que ha de tomar el hombre de Dios en el mundo. En los propósitos de Dios, Su Ungido toma la condición de siervo. Y si Jesús renunció a la posibilidad de ejercer el señorío según los términos en que la autoridad se ejerce en el mundo, sus discípulos habrían de renunciar igualmente.

Tanto Mateo como Marcos señalan que el camino que le corresponde al Ungido de Dios en el mundo es “dar su vida en rescate por muchos”. Por su parte, Lucas contrasta la vida de servicio asumida por Jesús en medio de su comunidad, con la costumbre de las autoridades civiles que “se hacen llamar benefactores”. La ironía de esta descripción de la pretendida función de la autoridad civil no habrá pasado desapercibida entre los oyentes de Jesús y los primeros lectores del Evangelio de Lucas.

Sin embargo, esta visión de la relación de Jesús y la comunidad mesiánica con la autoridad civil choca frontalmente con el concepto que ha caracterizado a la cristiandad durante la mayor parte de su historia. Especialmente a partir de la legalización, la tolerancia y, finalmente, el establecimiento de la iglesia cristiana como religión oficial en el Imperio Romano, en el siglo IV, la actitud de la iglesia hacia la autoridad civil ha sido generalmente positiva. La excepción la han presentado los movimientos de renovación radical, cuya valoración del papel de la autoridad civil generalmente ha sido semejante a la de Jesús y la comunidad primitiva.

TRASFONDO ECLESIOLOGICO

A partir de la síntesis constantiniana se concibe el ejercicio de la autoridad eclesiástica y civil en forma paralela. Si bien es cierto que esta relación era conocida ya en el siglo IV, la formulación clásica de esta visión la hizo el Papa Bonifacio VIII, en 1302:

Hay dos espadas: la espiritual y la temporal... mas ésta ha de esgrimirse en favor de la iglesia; aquélla por la Iglesia misma.

Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote (Denzinger 1955:170-171).

Con esto el Papa simplemente sacaba las conclusiones lógicas de la posición asumida por Agustín, ya en el siglo V. Tomando nota de la coexistencia de la iglesia y el estado, Agustín pensaba que éste debía estar al servicio de aquella. Concretamente, Agustín esperaba que el estado empleara su fuerza para obligar a los donatistas a reincorporarse a la iglesia establecida. En esta situación los donatistas formularon la pregunta obvia desde la perspectiva neotestamentaria: “¿Qué tiene que ver el emperador con la iglesia?” No sólo hay en el catolicismo tradicional una valoración positiva de la función de la autoridad civil y la esperanza de que su poder sea ejercido por cristianos, y en favor de la iglesia sino que también la iglesia encontró, en el orden civil, los modelos para el ejercicio de la autoridad por parte de la jerarquía eclesiástica. El clero se relaciona con los laicos en la comunidad de fe, de la misma manera que los gobernantes se relacionan con los gobernados en la comunidad civil (Seeberg 1963:II,98).

Lutero retuvo la visión constantiniana medieval de las dos espadas, pero con cierta restricción respecto a la injerencia del estado en la vida de la iglesia. Se reconoce plenamente la legitimidad de la autoridad en la esfera civil. Por lo tanto, el cristiano puede aceptar con buena conciencia una función civil, o política, siempre que por medio de ella pueda servir a su prójimo. Con esto afirmaba también la participación de los cristianos en aquellas funciones civiles que requerían el ejercicio de la violencia, incluyendo la guerra, porque pensaba que la finalidad del ejercicio de la fuerza coercitiva era establecer la paz. Lutero valoraba muy positivamente el papel del “príncipe cristiano” y concebía su vocación como “servicio”. Insistía en que la autoridad civil sólo se ejerce en relación con la conducta exterior de los hombres. Porque Dios no permite que nadie, excepto él, reine sobre las almas de las personas. Con esta distinción entre lo exterior y lo interior de la persona, Lutero legitimaba la autoridad civil para los cristianos pero, a la vez, buscaba preservar la libertad de conciencia (1963:II,271).

La confesión de Augsburgo (1530) sostiene una clara separación entre el “poder de la espada” y el poder eclesiástico.

Pero afirma que el orden civil y social es confirmado por el evangelio, de modo que no debe haber conflicto entre las dos esferas (Seeberg 1963:II, 333). En la práctica, Lutero dependió mucho del poder civil para la marcha de la iglesia reformada en Alemania, incluso para asuntos internos de la vida congregacional.

De acuerdo con la doctrina luterana de las "vocaciones", los cristianos deben servir a Dios dondequiera que sean llamados, incluyendo las funciones gubernamentales que para su ejercicio demandan la violencia. Todas las ramas del protestantismo clásico estuvieron de acuerdo en asignar al magistrado evangélico, fuera éste rey, príncipe, o concejal del ayuntamiento, una vocación claramente cristiana (Williams 1983:270).

Según la visión reformista teocrática de Zwinglio y de Calvino, el estado está al servicio de la iglesia. De acuerdo con este concepto, la iglesia debería ser sancionada y sostenida por una magistratura evangélica. Así que su reforma se impuso en la sociedad por medio de la instrumentalidad del gobierno civil. Y una vez establecida la forma que tomaría la vida renovada de la iglesia, la disciplina interior de la comunidad cristiana fue también administrada por las autoridades civiles. De acuerdo con su visión, las leyes que gobiernan el funcionamiento de la comunidad civil para ser válidas deben ser bíblicas. De esta manera la sociedad entera se convierte en una teocracia, es decir, un pueblo que vive bajo el gobierno de Dios, mediado por los poderes eclesiásticos y civiles. El principal deber del estado es custodiar la práctica de la verdadera piedad (Seeberg 1963:II,311,397-398).

Congruentes con su despreocupación por las formas externas y su insistencia en la autenticidad de la experiencia interior y personal, los espiritualistas habrían de ver la relación de los cristianos con el estado en una perspectiva individual, más que institucional. Y, en todo caso, si ésta proveía el ambiente de libertad en que los cristianos podían cultivar y practicar su piedad, habría cumplido su función. Se concebían como pequeños conventículos de oración dentro de las iglesias establecidas, aunque probablemente serían más reticentes que los luteranos en cuanto a asumir funciones policiales en la sociedad, debido a su anhelo de pureza apostólica (Williams 1983:143).

IGLESIAS PACIFISTAS

En contraste con todas las ramas del protestantismo clásico del siglo XVI que se establecieron y mantuvieron con el apoyo de la autoridad civil, los anabautistas se atrevieron a reformar la iglesia al margen de esa autoridad. (Una excepción notable fue Baltasar Hubmaier, quien vislumbra una iglesia voluntaria de creyentes sancionada y sostenida por una magistratura evangélica, o regenerada; Williams 1983:164). El elemento que más distinguía la actitud de los anabautistas hacia el estado civil, en contraste con todas las alternativas constantinianas de la época, era su rechazo de la espada por parte de la iglesia. Con esto no negaban la legitimidad de la función de la autoridad civil, ni que ésta pudiera recurrir a medios coercitivos a fin de mantener la ley y el orden en la sociedad. Sencillamente insistían en que para llevar a cabo su misión, según la intención de Dios revelada en Jesucristo, la iglesia utiliza otros instrumentos. Así que, en el pueblo de Dios no se emplea la espada, símbolo e instrumento de orden “fuera de la perfección de Cristo”.

Probablemente la expresión más clara de esta visión es la que ofrece la Confesión de Schleithem, redactada por un sínodo anabautista en febrero de 1527. Se reconoció que “la espada fue ordenada por Dios” para detener el mal y promover el bien “fuera de la perfección de Cristo”. En cambio, en la “perfección de Cristo” se emplea la amonestación fraterna. En cuanto a la legitimidad de la violencia, generalmente considerada justificable, de las guerras justas y la pena capital, su respuesta fue negativa porque “Cristo nos enseña que debemos aprender de El.” En relación con el ejercicio de las funciones judiciales o gubernamentales por parte de los cristianos, su respuesta fue también negativa debido a la violencia que, en su época, caracterizaba tanto al uno como al otro. Su indisposición de asumir responsabilidades para la marcha del gobierno civil se basaba en su visión de los dos reinos. Ellos percibían la existencia de dos regímenes, con espíritus diferentes, con formas diferentes, con metas diferentes, con medios diferentes.

En el desarrollo de esta visión de relaciones entre la iglesia y el estado, los anabautistas se basaron primeramente en sus propias experiencias y, de forma secundaria, en consideraciones más teóricas. Las autoridades que los perseguían y los arrestaban,

los jueces que los condenaban y los verdugos que los torturaban y ejecutaban injustamente, eran cristianos de las iglesias constantinianas, tanto católicas como protestantes. En esta encrucijada, inspirados por el Espíritu de Cristo y con las Escrituras en la mano, ellos percibieron otro camino en relación con la autoridad civil, el camino de Cristo.

Debe aclararse que la protesta anabautista no fue un retiro social, ni la negación de participación y responsabilidad públicas. Los anabautistas rehusaron, en efecto, colaborar con sus propios perseguidores, acusadores y verdugos, en las injusticias que practicaban. Pero fueron más lejos. Cuestionaron las bases mismas de la alianza constantiniana de la iglesia con los medios del poder coercitivo. Por otra parte, también amonestaron fraternalmente a ciertos miembros del mismo movimiento que, en sus protestas proféticas, recurrieron a amenazas de violencia vengativa y apocalíptica.

Todos los movimientos de renovación radical han cuestionado, en una u otra forma, la dependencia constantiniana de la iglesia en la fuerza coercitiva. Las estructuras mismas de una iglesia de membresía voluntaria, con una ética no conformista, la llevan a cuestionar la violencia, aun cuando no haya habido una reflexión crítica ni teórica en torno al problema. Entre los movimientos de renovación radical que históricamente han rechazado la violencia están los franciscanos y los valdenses del siglo XII, los Hermanos Checos del siglo XV, los cuáqueros y los Hermanos del siglo XVII, los Discípulos de Cristo, los Hermanos de Plymouth del siglo XIX, los pentecostales y otros grupos del siglo XX. En algunos casos, esta convicción se ha perdido por falta de profundidad de intención y de perspectiva crítica. El pentecostalismo, por ejemplo, fue pacifista hasta el año 1917, no porque hubiera tenido que definirse en relación con alguna situación específica de violencia, como fue el caso de los anabautistas y los Hermanos checos, sino debido a la forma en que interpretaba la Biblia, en el contexto de una comunidad renovada por el poder del Espíritu de Cristo. Luego perdió su visión pacifista, durante la Primera Guerra Mundial, debido a las presiones del nacionalismo norteamericano y a su propia falta de profundidad cristológica y perspectiva histórica.

Las raíces de este rechazo de la violencia varían de un movimiento a otro. La iglesia pre-constantiniana era pacifista debido a su imitación de Cristo en su discipulado y a su rechazo

de las pretensiones idolátricas del estado. Los movimientos medievales eran pacifistas debido a la seriedad con que tomaban los preceptos bíblicos sobre la imitación de Cristo. Y los Hermanos Checos rechazaron la violencia revolucionaria de su época basándose, sobre todo, en las enseñanzas de Jesús.

Los anabautistas del siglo XVI fundamentaron su pacifismo en su concepto de participación en la cruz y en el sufrimiento de Cristo.

No hay que proteger con la espada al Evangelio y a sus adherentes, y estos tampoco deben hacerlo por sí mismos... Los verdaderos fieles cristianos son ... ovejas para el sacrificio... Ellos no reconocen la espada temporal ni la guerra, puesto que renuncian por completo a matar... Y si tú debes padecer por eso, sabes bien que no puede ser de otra manera. Cristo debe padecer más aún en sus miembros (Yoder 1976:138,141).

En el misticismo medieval, la cruz se refería al quebrantamiento del ego ante Dios, y era una experiencia predominantemente personal e interior. Pero, para los anabautistas suizos, la cruz llegó a significar la participación del creyente en la forma en que el mundo trata a Jesús. Así llega a tener un contenido ético, de consecuencias sociales. Luego estos dos significados se combinan en la experiencia anabautista de la cruz, en términos de una cruz de experiencia interior y una cruz de discipulado exterior.

La visión anabautista de la iglesia como comunidad distinta de la sociedad, que vive contra la corriente socio-política predominante, sirvió para reforzar su pacifismo. En Schleithem se reconoció que "fuera de la perfección de Cristo" la espada cumple una función legítima, pero dentro de la iglesia, y en manos de la iglesia, es una contradicción. La eclesiología del movimiento valdense y de los Hermanos checos no fue tan claramente definida. Por lo tanto su pacifismo no fue tan céntrico ni tan ampliamente reconocido entre ellos. El énfasis de los anabautistas por su estilo de vida distinto y su inconformismo frente a los valores predominantes en la sociedad secular, también contribuyeron a reforzar su pacifismo. Ellos creían que el cristiano es diferente debido a su regeneración, a la nueva ley de Cristo, y a su sometimiento a un nuevo Señor. El dualismo sistemático que surge de esta experiencia del Espíritu y del Evangelio de Cristo, arrojó luz sobre muchos aspectos de

su ética. Entre éstos se hallaba la cuestión de la violencia del estado, la guerra y la revolución. Menno, por ejemplo, decía: "Los que son regenerados no practican la violencia".

Hubo nuevos elementos en la visión pacifista de los cuáqueros, que han enriquecido la vida de la iglesia. Los cuáqueros primitivos, que habían pasado por la experiencia típicamente puritana de lucha espiritual interior, estaban especialmente conscientes del poder del Espíritu, pues literalmente había transformado su vida. Se dieron cuenta de que el Espíritu transforma a las personas, mediante su poder no-coercitivo. Es realmente con la alternativa divina a la violencia como los seres humanos intentan cambiar a sus semejantes. Jorge Fox le advirtió a Cromwell, el gobernante de la época: "Hay otro Espíritu". Es decir, hay otro medio para lograr los fines deseados. La razón por la cual no hay que recurrir a la violencia es porque hay otro poder del que la iglesia dispone: el poder del Espíritu. Este concepto radical era sencillamente una extensión de la experiencia cuáquera de su propia renovación espiritual.

La sociedad inglesa del siglo XVII fue más tolerante con los disidentes religiosos y sociales que la sociedad europea del siglo anterior. Aunque hubo persecución, fue mucho menos severa. Todo esto contribuyó al crecimiento explosivo del movimiento de renovación cuáquero. Y esto, a la vez, creó cierto ambiente de optimismo respecto a las posibilidades de lograr cambios en la sociedad sin recurrir a la fuerza. Esto condujo a cierto activismo social entre los cuáqueros. Ejercieron una sana influencia sobre la sociedad y llevaron a cabo una serie de reformas carcelarias, lucha contra la esclavitud, prácticas más justas en el comercio, etc.

Los cuáqueros poseían un optimismo sano en relación con la obra del Espíritu de Dios en medio de la humanidad. Ellos lo llamaban "la luz de Dios que está en todo hombre". No se trataba de un concepto del humanismo moderno. Era, más bien, cuestión de dar testimonio al semejante a fin de despertar esa chispa de percepción espiritual que Dios había plantado en él. No eran optimistas en cuanto a las posibilidades de los seres humanos, como tales, sino en relación con la obra del Espíritu de Dios en ellos. Esta confianza los llevaba a testificar confiadamente ante autoridades tan diversas como el Papa en Roma o el Sultán en Egipto, por ejemplo. Curiosamente, el Papa los encarceló, en tanto que el Sultán los recibió cortésmente.

Estos aspectos de su experiencia explican el activismo que ha caracterizado la estrategia pacifista de los cuáqueros.

Entre los movimientos de renovación radical de los siglos XIX y XX, hubo pacifistas entre los Hermanos primitivos debido al resurgimiento de un sentido de separación entre la comunidad cristiana auténtica y la sociedad en general. En algunos casos, también a su lectura cándida sencilla del Nuevo Testamento, y del Sermón del Monte en particular, en el contexto de una comunidad renovada.* Entre los Discípulos, su renovado biblicismo condujo al fortalecimiento de sus convicciones pacifistas. Entre los pentecostales, el pacifismo surgió como resultado del redescubrimiento del poder del Espíritu Santo para transformar a la gente y obrar la reconciliación en las relaciones sociales. Los mismos elementos, en mayor o menor grado, han creado una convicción pacifista notable entre los movimientos contemporáneos de renovación radical.

Todos los movimientos de renovación radical han sido de alguna manera pacifistas, y han ejercido una crítica profética contra el uso de la violencia. Sus conceptos eclesiológicos de sí mismos, al igual que la situación socio-económica y política en que surgen, contribuyen a la forma concreta que asume su pacifismo. Estas consideraciones nos permiten apreciar las semejanzas y las diferencias entre las varias actitudes que se toman hacia el estado y su dependencia de la fuerza coercitiva.

EL ESTADO

¿Cómo concebir al estado, cuando la iglesia rechaza la violencia en que la mayoría de los estados se fundan? Un concepto de este dualismo fue propuesto por el moralista norteamericano Reinhold Niebuhr, y es compartido por algunos menonitas. Según esta visión, se cree que ambos polos de este dualismo tienen el mismo grado de validez. Se alega que Dios

* Tal fue el caso de algunos de los Hermanos primitivos. Posteriormente J. N. Darby, uno de los líderes del movimiento, desarrolló el sistema dispensacionista de interpretar la Biblia que, entre otras cosas, alega que "el Sermón del Monte no presenta en su aplicación primaria ni el privilegio ni el deber de la iglesia" (Biblia Anotada de Scofield, p. 960), cortando así el nervio de este impulso pacifista entre los Hermanos.

quiere que la iglesia no sea violenta. Pero de igual manera quiere que el mundo sea mundo. De modo que Dios desea que los estados tengan su fundamento en el principio de la fuerza coercitiva. Lo que es legítimo para el estado civil, no lo es para la iglesia. Los principios que rigen la organización de la sociedad no se aplican a la iglesia. Esto implicaría que los cristianos pacifistas no tendrían el derecho a pedir que el estado cambie su forma de actuar, porque se piensa que es la voluntad de Dios que el estado sea violento. En una democracia, esto implicaría que los cristianos pacifistas se abstendrían de votar, ya que la voluntad de Dios es que las cosas continúen tal como están.

Esta visión del dualismo entre la iglesia y el estado limitaría el testimonio de los movimientos de renovación radical ante las autoridades civiles. Aunque no participan de la violencia del estado, estarían de acuerdo en que el estado defienda los derechos de todos los ciudadanos y serían patrióticos en su actitud hacia el gobierno. Según este concepto, si bien la iglesia no favorece la guerra, no puede hablar en contra de ella porque ésta es la función que Dios le ha asignado al estado.

Por su parte, las autoridades, aunque no estén de acuerdo personalmente con la postura de estos movimientos pacifistas, respetarían el derecho de tales grupos a no ser violentos, pero insistirían en que no tienen derecho a decirle nada al estado. De acuerdo con la lógica de esta visión, el dualismo es nítido y sistemático. Son dos posturas irreconciliables que deben respetarse mutuamente, ya que ambas cumplen la función que Dios les ha asignado.

Esta visión nítidamente dualista, que tiene algunos puntos de coincidencia con la Confesión de Schleithem, podría darse más en el siglo XVI que en el siglo XX. Hay una serie de diferencias que deben señalarse antes de aplicar conceptos del siglo XVI directamente a nuestra situación. El término "espada" en la Confesión de Schleithem, no es un equivalente directo de "estado" en el siglo XX. La sociedad no estaba estructurada democráticamente, y el pueblo en general no tenía nada que decir en cuanto a la política del estado.

En cambio, si nadie votara en una democracia moderna, los resultados para esa clase de gobierno serían desastrosos. Las guerras surgían del egoísmo de los príncipes, y eran arbitrarias. En cambio, hoy, sus causas son más complejas y los conflictos

internacionales son más ideológicos y basados en posturas socio-económicas. Los únicos gobiernos que los anabautistas del siglo XVI conocían, eran perseguidores. De modo que preguntar, si un cristiano podría participar en el gobierno, equivaldría a preguntar, si un cristiano debe participar en la represión y la persecución de sus hermanos y hermanas. Y, finalmente, los estados medievales no proveían prácticamente ninguno de los servicios públicos que caracterizan a los gobiernos de nuestra era. De modo que, además de la cuestión del empleo de la fuerza coercitiva, la función del estado ha llegado a incluir los servicios de salud, obras públicas, educación, fomento de la agricultura, industria, comercio etc.

¿Cuál debe ser la actitud de los cristianos pacifistas hacia la función del gobierno en nuestro tiempo? Hay que reconocer que hay una amplia gama de tipos de gobierno, desde las democracias liberales, hasta dictatoriales regímenes de facto de corte militar. De modo que la iglesia no puede actuar de la misma manera en todos los casos. Sin embargo, se observa una serie de alternativas lógicas en relación con la manera en que los movimientos de renovación radical podrían relacionarse con el estado. Ellas son las siguientes:

Primero, se podría esperar que el gobierno renuncie al uso de la fuerza coercitiva, así como lo hace la iglesia. La iglesia puede sobrevivir sin la coacción porque su cohesión social depende del sometimiento mutuo y voluntario de sus miembros, en virtud de la presencia del Espíritu de Cristo en su medio. Sin embargo, faltando esta base, el gobierno civil no podría sostenerse sin el empleo de la fuerza coercitiva. Habría anarquía y, literalmente, ausencia de autoridad.

Una segunda alternativa es la del dualismo sistemático, donde los auténticos cristianos renuncian al uso de la fuerza coercitiva. Así que la violencia necesaria para sostener al gobierno civil sería ejercida en la sociedad por los que no son plenamente cristianos: por los cristianos infieles, o por los paganos. Así se mantendría una diferencia clara entre la iglesia verdadera pacifista y la sociedad civil.

Tercero, sería lógicamente posible que los cristianos pacifistas renuncien al empleo de la fuerza coercitiva, sin ser por eso dualistas en todos los aspectos de la vida política. Además de no ser violentos en todas las esferas de su vida, la iglesia podría invitar a sus conciudadanos, e incluso a las

autoridades mismas, a ser menos violentos y más humanos. Se podría, por ejemplo, invitarlos a humanizar las funciones policiales. En el siglo XVI Menno escribió una petición a los gobernantes de su tiempo, invitándolos a arrepentirse de sus violencias injustas y a gobernar con justicia y en paz (Wenger 1956:525-531). Otros anabautistas aprovecharon los procesos judiciales y las torturas para orar por sus verdugos, e invitar a sus jueces al arrepentimiento para su propia salvación. No hay ninguna garantía, por cierto, que un gobernante no violento pudiera permanecer en su cargo por mucho tiempo. Pero no se rechaza la participación política automáticamente y por razones teóricas, sino en situaciones concretas, donde las condiciones en que se ejerce la autoridad demandan violencia. Un argumento a favor de esta alternativa es que reconoce que la voluntad de Dios para la humanidad entera es realmente una sola. Jesucristo, concretamente, es la imagen de lo que Dios quiere para toda la humanidad, no sólo para los cristianos. De modo que la participación de los cristianos en la sociedad civil debe cumplir, ante todo, una función testimonial.

Una cuarta alternativa implicaría que el cristiano no debe ser violento, con una sola excepción: en caso de la violencia legítima ordenada por una autoridad debidamente instituida. Esta era la posición de Lutero y Zwinglio en sus primeros años como reformadores. Se hace una excepción en los casos en que la fuerza coercitiva es aparentemente necesaria para mantener el orden interno al igual que internacional. Esta es, esencialmente, la doctrina de la "guerra justa" que, desde los días de Constantino, ha caracterizado la cristiandad occidental.

Finalmente, existe también la alternativa de la no violencia, con la excepción de ciertas situaciones escatológicas o mileniales, cuando Dios habrá de requerir la participación violenta de los fieles. Ciertos individuos y grupos apocalípticos adoptaron esta postura en el siglo XVI. En Munster, por ejemplo, algunos fieles esperaban el día en que participarían en la batalla del reino venidero, cuando Dios habría de destruir a los infieles. Hoy día esto incluiría, en teoría, por lo menos a los Testigos de Jehová y a ciertos grupos cristianos milenaristas y dispensacionalistas.

La mayoría de los cristianos de Occidente probablemente se identificarían más con la cuarta alternativa. La minoría, compuesta de cristianos pacifistas, asumiría la segunda o la tercera

opción. Los movimientos de renovación radical, generalmente se han iniciado con una visión bastante clara en cuanto al significado de seguir a Cristo con lealtad y obediencia. Sin embargo, la concepción más adecuada del mundo no ha sido tan clara. Probablemente la tercera alternativa describe mejor el punto de partida para las relaciones de la iglesia pacifista con el estado. Luego, según reaccione la autoridad civil, estos movimientos se desplazan hacia la segunda alternativa, o hacia la cuarta dependiendo de la profundidad de su convicción pacifista.

IGLESIA Y REVOLUCIÓN: COMUNIDAD RADICAL Y CAMBIOS SOCIALES

El término “revolución” exige una definición, pues la gran diversidad de usos que se le ha dado en nuestro tiempo ha contribuido a cierta falta de precisión en su significado. Se ha llegado a llamar “revolucionarios” a aquellos que ocupan el lugar de su predecesor inmediato, ya sea el régimen en turno, de derecha o de izquierda, o algún nuevo producto cosmético con que alguna agencia de publicidad, quiere inundar el mercado. También se llama “revolucionarios” a aquellos que desean ocupar el lugar de sus antecesores inmediatos, sean estos movimientos de liberación nacional, o al desodorante de la competencia. En el uso popular del término, el énfasis recae en la novedad, más que en la profundidad o calidad de los cambios producidos o esperados.

SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO “REVOLUCIÓN”

Realmente el término “revolución” puede tener varios significados:

Revolución puede llevar el sentido de un cambio de poder. Se refiere a aquella situación en que un grupo toma el poder de las manos de otro grupo. Los “opresores” son destronados por los “oprimidos”, los cuales, a su vez, llegan a ocupar el lugar de privilegio y a ejercer el poder. Realmente se trata de un “golpe de estado”. Aunque haya ahora un nuevo grupo en el poder, muchas veces las estructuras básicas de la sociedad siguen siendo las mismas. En algunos casos, las condiciones socio-económicas y políticas pueden cambiar considerablemente pero, con todo, es el resultado de un cambio de poder.

A veces se describe como revolucionaria una situación en la

que los cambios sociales o políticos suceden rápidamente. De modo que una era revolucionaria es un período de la historia en el que los cambios ocurren con relativa rapidez. Se suele llamar evolución a la situación en la que los cambios ocurren lentamente; el desarrollo ocurre cuando los cambios positivos se producen a mediano plazo; y cuando estos cambios se producen dentro de un lapso muy breve, a este proceso suele llamársele revolución.

Revolución también puede referirse a aquella situación que resulta de un retorno al punto de origen. La raíz latina "revolvere" significa darse una vuelta completa hacia atrás, y colocarse de nuevo en punto de partida inicial. En este sentido, puede significar saltar por encima de un pasado más inmediato, imperfecto y equivocado, y volver a sus raíces, a su verdadera razón de ser. Algo de esta idea está incluido en el concepto de "restitución" o "restauración". Esto no implica, necesariamente, un retorno al pasado, sino una reorientación radical, es decir, a partir de las raíces, que permite continuar hacia adelante, con un rumbo corregido. Para este concepto de revolución, una relación con las raíces sociales es de fundamental importancia. Sólo así podrán ser radicalmente revolucionarios los cambios sociales.

Esto nos conduce a otro sentido en que se emplea el vocablo "revolución". Puede describir una situación en la que los cambios son radicales, o fundamentales, más que consistir meramente en la sustitución de un régimen por otro, o de la rapidez con que se da el proceso de cambios. En esta perspectiva, no es tan importante la velocidad como la profundidad de los cambios. Se considera más importante cambiar las estructuras políticas. En este sentido la revolución del tipo guerra de independencia no es tan radical como algunas revoluciones sociales, tales como una lucha por los derechos humanos. Un ejemplo de esto lo tenemos en la guerra de independencia de las colonias norteamericanas contra Inglaterra, a fines del siglo XVIII. Esta revolución no cambió las estructuras económicas, ni las sociales, y dejó intacto el sistema de la esclavitud. Sin embargo, una mayoría de norteamericanos la idealizan. En contraste, el movimiento de Martín Luther King a favor de los derechos civiles sacudió, hasta las bases mismas, algunas de las estructuras pecaminosas de su país.

Lo que es notable en relación con estas cuatro definiciones de revolución es que sólo la primera exige, necesariamente, el

empleo de la fuerza coercitiva para llevarse a cabo. De modo que, por definición, la revolución no tiene que ser violenta. En realidad, algunas de las revoluciones más significativas de la historia humana se han logrado sin emplear medios violentos.

TRASFONDO ECLESIOLOGICO

En el catolicismo tradicional se percibe a la sociedad como una cristiandad, donde el orden social es básicamente sano y debe conservarse. En realidad, todo sentido de movimiento o de cambio se concibe como una amenaza. Según la visión constantiniana, la iglesia juega el papel de custodio de la sociedad. Se pensaba, que mientras le fuera posible cumplir con esta función, todo iría bien en la cristiandad. Pero, en el grado en que no hubiera sido posible cristianizar a la sociedad, se procuraría promover cambios progresivos y graduales, aunque siempre con la presuposición de que la sociedad era básicamente cristiana y que no harían falta cambios radicales. Su visión del cambio social era fundamentalmente la de la evolución o el desarrollo.

Por cierto, la iglesia tiene poder para efectuar estos cambios, o para mantener la paz y el orden, según lo requiera el caso. En sus funciones pastorales en la sociedad, la iglesia se interesa por el bienestar de la gente, individualmente, y lo procura. También busca su rehabilitación cuando sea necesario, para que, como personas sanas, hagan su aporte para la mejor marcha de la sociedad. La ética social de la iglesia tiende a ser prudencial y pragmática, pues opera en una esfera cristianizada. Así que, normalmente, no se pensaría en términos de cambios revolucionarios. Pero si el caso lo requiriera, podría justificarse una revolución llevada a cabo por cristianos para normalizar la situación, restableciendo una cristiandad donde la estabilidad social sana quedaría nuevamente asegurada.

En el protestantismo clásico, de orientación teocrática, la iglesia intenta ejercer su influencia sobre las estructuras de poder en la sociedad, a fin de efectuar una transformación salvífica. Si bien utiliza su poder para instituir estos cambios, desde arriba, pretende hacerlo para la gloria de Dios. En cuanto sea posible, intenta promover los cambios que crea necesarios, sin violencia. Los medios incluyen una amplia gama, que va desde la persuasión y la presión social hasta la imposición de

cambios por la fuerza coercitiva. La iglesia se considera un instrumento divino para realizar la voluntad de Dios para la humanidad.

En algunos círculos teocráticos del protestantismo clásico ha surgido una versión de la doctrina clásica de la guerra justa, adaptada para orientar la participación de los cristianos en una revolución violenta que se justificaría como último recurso. Entre las consideraciones incluidas en esta doctrina, están las siguientes: 1) Si los opresores ya han utilizado medios violentos que ocasionan sufrimiento; 2) Si se han agotado todas las posibilidades legales de crítica y acción para detener la opresión, sin éxito; 3) Si la situación existente causa más sufrimiento humano que el que una revolución violenta probablemente causaría; 4) Si la causa es justa; 5) Si los medios se justifican; y 6) Si la decisión es tomada por una autoridad legítima.

En el caso de la última consideración, cuando falta la aprobación de un gobierno legalmente establecido, se considera la causa de un pueblo oprimido como autoridad legitimadora. Ya que los fines buscados a través de su participación social se consideran tan importantes, la eficacia caracteriza a las decisiones y actuaciones éticas de la iglesia.

Por su parte, Lutero era mucho más cauteloso en relación con la intervención de la iglesia en la sociedad para producir los cambios sociales. La rama luterana del protestantismo clásico tendía a ser más constantiniana y menos teocrática. Lutero esperaba que los cristianos en posiciones de poder pudieran ejercer una influencia positiva en el orden socio-político, para que se dieran cambios saludables en la sociedad. Aunque el mensaje reformador de Lutero había alentado, hasta cierto punto, el deseo de cambios sociales que culminó en el movimiento campesino de Alemania, cuando éste vio venir el levantamiento armado de los campesinos, animó a los nobles a destruir, sin piedad, esta amenaza contra el statu quo social alemán. En la visión luterana se combinan el concepto de individuos espiritualmente renovados y el aporte de hombres que ocupan posiciones de autoridad en la sociedad, en el ideal del príncipe cristiano.

Según la visión espiritualista tradicional, los cambios que se buscan son primeramente individuales. La autenticidad de la persona ocupa el primer plano de la preocupación espiritualista, más que la transformación de las estructuras sociales. Desde

luego, en la medida en que cambian los individuos, se espera que las estructuras sociales sean también modificadas para el bien social. Históricamente los espiritualistas no fomentaron cambios sociales más allá de los que resultaron de los cambios producidos por la suma de los individuos tocados por el poder del evangelio. Así que su preocupación por el cambio social era secundaria y su impacto social indirecto.

La visión de cambios sociales que caracterizó a los anabautistas del siglo XVI, surgió en medio de la agitación social causada por el clamor de los campesinos sumergidos en la miseria del sistema feudal europeo de la época. Tras el aplastamiento violento de la sublevación campesina, surgieron comunidades clandestinas voluntarias, que se comprometían a realizar, en su propio medio, la visión esencial de justicia social que había inspirado a muchos de los campesinos. En contraste con las visiones constantinianas, la orientación social de los anabautistas se caracterizaba por los cambios sociales radicales que iniciaron. Estos cambios surgieron desde abajo por medio de la creación voluntaria de una nueva clase de agrupación social: las comunidades voluntarias y no coaccionadas, que incorporaron en su vida común los elementos radicales que ellos habían hallado en el Nuevo Testamento y que, a la vez, correspondían al nuevo orden de cosas que esperaban.

Esta visión evita la parálisis social de la visión constantiniana y el dualismo característico del espiritualismo, a través de la incorporación de personas cambiadas en estructuras comunitarias radicalmente revolucionarias. Su efecto fue la subversión de las caducas instituciones constantinianas, desde abajo, por medio de la creación de otras mejores, más bien que intentar destruir las viejas estructuras por la fuerza, como paso previo al establecimiento de un nuevo orden. Esta visión de cambio social no opera por medio de las estructuras del poder a fin de imponer los cambios sobre la sociedad, al estilo teocrático. Tampoco espera resignadamente hasta que el sistema esté listo para aceptar cambios sociales, al estilo constantiniano, sino que comienza ahora a construir una nueva sociedad que, a su tiempo, habrá de desplazar al orden caduco.

La clave ética para la participación social de los anabautistas era el seguimiento de Jesús. De ese modo, las formas concretas que tomó la misión mesiánica de Jesús también son determinantes para su comunidad de discípulos. Desde otra

perspectiva, puede llamarse también una “ética de promesa”, pues apunta al estilo de vida del reino que viene. La relevancia de esta visión de cambios sociales no depende de su habilidad de imponerlos, desde ahora en la sociedad, sino de su fidelidad al paradigma dado en la encarnación y esperado en la parusía.

CAMPESINOS Y ANABAUTISTAS

La sublevación de los campesinos en Europa, en los años 1524-1525, fue sin duda una expresión clara, por parte de los cristianos oprimidos, de sus deseos de cambios sociales. Fue un movimiento de inspiración cristiana. Las doctrinas de la centralidad de las Escrituras y de la libertad evangélica contribuyeron a crear nuevas esperanzas de cambio entre los campesinos (Williams 1983:86). Luego de una serie de infructuosos intentos del diálogo respecto a las reivindicaciones campesinas, estalló la violencia revolucionaria, y una represión aún más violenta, que dejó como saldo la muerte de unos 100,000 campesinos, víctimas de las tropas de los nobles. De este modo el sistema feudal quedó intacto. Los campesinos fueron totalmente reprimidos. La interpretación bíblica volvió nuevamente a ser prerrogativa de teólogos y pastores (Snyder 1985:32).

La esperanza de los campesinos, de ver cambios sociales de acuerdo con el evangelio, se había estrellado contra el muro de la visión social de la cristiandad medieval. Las autoridades católicas y luteranas aplastaron el movimiento. De todos los grupos del siglo XVI, los anabautistas fueron los que más afinidad mostraron con el movimiento de los campesinos. Baltasar Hubmaier, que posteriormente llegaría a ser anabautista aparentemente ayudó en la redacción de los Doce Artículos, donde los campesinos delinearon el programa de cambios espirituales y sociales que proponían. Andreas Carlstadt, el radical entre los luteranos, proveyó importante orientación pastoral y profética hasta que la creciente violencia de los campesinos hizo que sus consejos ya no fuesen aceptados por ellos. Se sabe de la participación del espiritualista radical Tomás Müntzer en el trágico desenlace de la batalla de Frankenhausen, donde las fuerzas campesinas fueron diezmadas.

Pero, posiblemente más importante para una evaluación de la relación entre la visión social de los campesinos y el concepto

radical de los anabautistas, es el hecho de que, después de que la sublevación campesina fue sofocada muchos de los que participaron en el movimiento aparentemente se incorporaron a los conventículos clandestinos de los anabautistas. El notable crecimiento de las congregaciones anabautistas, precisamente en las áreas donde la sublevación campesina había sido violentamente reprimida, apunta a esta posibilidad. Dentro de estas comunidades voluntarias, caracterizadas por su estructura de economía compartida y de justicia social, muchos de los sobrevivientes de la lucha campesina por la justicia social pudieron dar forma concreta a sus aspiraciones. Así sobrevivió su visión social, aunque tuvo que verse limitada a aquellos que voluntariamente la asumían en los conventículos perseguidos de los anabautistas.

Las semejanzas, entre los ideales de los campesinos y la visión anabautista son notables, lo mismo que las diferencias.* Ellas son:

1) Ambos grupos insistían en que el evangelio es pertinente en lo social y en lo económico.

2) Ambos protestaron contra el pago de los diezmos, ya que éstos no hacían más que aumentar las riquezas de la iglesia, al igual que contra la cobranza de los intereses, ya que éstos oprimían aún más a los pobres; además, estaban prohibidos en las Escrituras. Los campesinos dijeron estar dispuestos a seguir pagando el diezmo, siempre y cuando fuese empleado para el sostén de los pastores locales y como ayuda benéfica para los pobres.

3) Ambos rechazaron las estructuras que perpetuaban la diferencia de clases sociales. Entre los anabautistas, esto los condujo a rechazar el uso de títulos y a crear estructuras congregacionales fraternales. Entre los campesinos, esto significaba que los bosques, los prados y las aguas comunes, no debían ser controladas por los señores feudales para su uso exclusivo, sino que debían quedar abiertos para todos los que necesitaran usarlos.

4) Ambos grupos reclamaron el derecho a la libertad. Para los campesinos, esto significaba la liberación de la servidumbre. Para los anabautistas significaba libertad de acción y de creencias,

*Para los *Doce artículos de los campesinos* véase a Williams 1983:90 y Driver 1997:162-163.

según la propia conciencia de cada uno sin coerción.

5) Ambos procuraron la independencia del control eclesiástico. Los campesinos reclamaron la libertad de convocar y despedir a sus propios pastores, y la de escuchar la predicación de la auténtica Palabra de Dios. Los anabautistas no sólo reclamaron estas mismas cosas, sino que se pusieron a realizarlas en sus congregaciones clandestinas.

6) Ambos fueron movimientos de resistencia a las autoridades establecidas; la iglesia y el estado. Los campesinos se opusieron a las crecientes demandas económicas de los señores feudales. Los anabautistas se opusieron a la manera en que las autoridades, tanto católicas como protestantes, les exigían una obediencia incontrovertible. También rechazaron las pretensiones sagradas de las autoridades seculares. Su compromiso con Cristo y su "ley" los llevó, en ciertos casos, a la desobediencia eclesiástica y civil.

7) Ambos grupos deseaban cambios no violentos que condujeran a una mayor justicia e igualdad social. Pero, de ser necesario, los campesinos estaban dispuestos a emplear métodos violentos. Por lo que toca a los anabautistas, hubo cierta ambivalencia entre ellos antes de Schleithem, la cual fue más notable en Hubmaier, Hut y los anabautistas del Tirol. Sin embargo, presionados por la persecución oficial y por el estudio de las Escrituras, se estableció entre los anabautistas la doctrina de los dos reinos. Llegaron a la convicción de que hay dos reinos, y que en estas dos esferas operan reglas distintas: la violencia en uno, y la no violencia en el otro.

Así que, al igual que en el caso de los Hermanos checos, del siglo anterior, su visión no violenta surgió luego de haber pasado por una experiencia revolucionaria. Después de haber experimentado el holocausto de la violencia represiva, en oposición a sus deseos de lograr una sociedad más justa, descubrieron la alternativa de las comunidades voluntarias, clandestinas y perseguidas igualmente, donde a pesar del rechazo oficial dieron expresión a su visión social. Ante este desarrollo de los acontecimientos, bien podría preguntarse: ¿es la no-violencia un paso adelante hacia la justicia, la paz y el amor?, ¿o es un paso atrás en dirección a la continuación de la opresión, la explotación y la miseria (Snyder 1985:34)?

MISIÓN MESÍANICA Y CAMBIOS SOCIALES

El término “evangelio del Reino” probablemente habrá significado, para los oyentes de Jesús y los primeros lectores de los Evangelios, más o menos lo que las palabras “revolución” y “liberación” significan para nosotros. Es generalmente admitido que Lucas 4:18-19 contiene un resumen del programa mesiánico de Jesús. Esta visión profética de la restauración del reinado de Yahveh sobre Su pueblo la empleó Jesús para anunciar su propia misión salvífica, y en ella proclama cambios sociales radicales y rápidos.

Dar buenas nuevas a los pobres, ... sanar a los quebrantados de corazón, ... pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, ... poner en libertad a los oprimidos y predicar el año agradable del Señor (Lc. 4:18,19)

eran buenas noticias para muchos. Mas para los que ocupaban posiciones de poder dentro de las estructuras religiosas del judaísmo del primer siglo, la idea de cambios radicales y rápidos eran malas noticias. Despertar las esperanzas en la restauración del reinado justo de Yaveh, como está descrito en el Decálogo y en las provisiones Sabáticas y de Jubileo eran inquietantes para aquellos que sostenían una visión “constantiniana” de la sociedad judía de su época. Esta crítica de las estructuras existentes y la visión de un orden más justo, que encontramos en todo el Nuevo Testamento, son especialmente claras en el cántico de María, con que Lucas comienza su Evangelio (1:46-55).

Cuando comparamos esta visión de cambios sociales con las demás visiones sociales que predominaban en el judaísmo del primer siglo, los contrastes son notables. Ellos son:

Primero, la estrategia social del grupo en el poder, los saduceos, compartida por grupos como los herodianos y algunos publicanos, era la conservación de las estructuras socio-religiosas y políticas que ellos consideraban esencialmente adecuadas. En su visión social, representaban anticipadamente la postura constantiniana que surgiría entre los cristianos unos tres siglos más tarde. Para ellos, la situación reinante era la mejor que podía esperarse, dentro de las posibilidades de la época. De modo que eran prudentes y pragmáticos en su estrategia social, e insistían en que los cambios deben ocurrir

mediante una evolución gradual. Por eso estaban dispuestos a sacrificar a los profetas que proponían cambios sociales radicales (Jn. 11:49-50).

En segundo lugar, hubo en la Palestina del primer siglo un movimiento de liberación nacional que proponía cambios rápidos. Para facilitar el proceso de cambio, estaba dispuesto a tomar el poder de manos de los romanos y establecer su propio representante sobre el trono de David. Esta es la estrategia que escogieron los macabeos y los zelotes. Hubo repetidos intentos por arrebatar de los extranjeros el control del destino nacional. Cada veinticinco años aproximadamente surgía una nueva sublevación, con la intención de restaurar a Israel. Su visión era teocrática, pues interpretaban su lucha en términos de una participación en el programa de Yaveh por la restauración de Su pueblo. No dudaron en utilizar los instrumentos que consideraron más eficaces incluyendo la resistencia armada. A la luz de los Evangelios, aparentemente esta alternativa tentó a Jesús (Lc. 4:1-13; *et.al*). Es posible que hasta cinco de los doce discípulos hayan sido zelotes. Y aparentemente no faltaba la expectación popular de que Jesús tomara este camino para lograr los cambios sociales de que hablaba.

Tercero, frente a tan nefastas condiciones socio-religiosas y políticas, hubo otros, como los esenios, que optaron por una "huelga social". Sencillamente, se retiraron de la sociedad. Se marcharon al desierto, donde se organizaron en comunidades modelo y se dedicaron a cultivar una piedad más auténtica, al dedicarse al estudio y la reflexión (de esto dan evidencia los Rollos del Mar Muerto), y a esperar que un buen día Yahveh mismo interviniera, castigando a los opresores y restaurando a su pueblo. En esta orientación social fueron los antecesores de más de un grupo de cristianos espiritualistas y/o apocalípticos.

Una cuarta visión del judaísmo del primer siglo, la de los fariseos, expresó de manera simbólica este rechazo fundamental de la situación socio-política de Palestina. En lugar de retirarse al desierto, dieron expresión a su retiro por medio de prácticas religiosas separatistas. Eran sumamente puntillosos en las mismas y en su protesta contra las condiciones que predominaban en su sociedad. Pero limitaban su separación a las esferas rituales y religiosas. No dejaban de participar en las estructuras sociales injustas, y personalmente sacaban el mayor provecho posible de ellas. Procuraban conservar su propia,

autenticidad espiritual, aun cuando seguían colaborando con el régimen injusto. La actitud de Jesús hacia los fariseos y su alternativa ha quedado bien documentada en los Evangelios. Puede compararse su actitud a la de algunos cristianos protestantes de hoy, que se cuidan mucho de los aspectos “espirituales” de su fe mientras que restan importancia a las expresiones concretas de la justicia en la sociedad.

De acuerdo a los Evangelios, a Jesús no le interesó ninguna de estas alternativas. En cambio, anunció con claridad el advenimiento del reinado restaurado de Dios en la persona de Su Ungido. La forma concreta que adoptó su misión mesiánica fue la restauración vislumbrada en la visión profética (Mt 11:5; 2:28; *et.al*). Comenzó a formar una comunidad mesiánica restaurada, con la misión de llevar adelante el anuncio y el ministerio restaurador mesiánico (Mt. 10:1-15). La visión social de Jesús no consistía en un nuevo régimen, sino en un nuevo orden, el reinado de Dios radicalmente restaurado. La misión de la comunidad mesiánica es practicar y proclamar este nuevo orden.

Pero aún más sorprendente y revolucionaria era la visión de Jesús en cuanto a la manera de producir los cambios sociales. Encontramos en los Evangelios una variedad de pistas para reconstruir la estrategia social de Jesús. Se trata del camino de la cruz, de perder la vida para encontrarla, de servir en lugar de enseñorearse sobre los demás y, a la manera del grano de trigo, que produce fruto muriendo, dar la vida en rescate por muchos.

Generalmente, la iglesia ha interpretado estos textos en relación a la salvación espiritual de los individuos. Sin embargo, el Nuevo Testamento los presenta como la estrategia de Jesús para cambiar las estructuras sociales. Y las epístolas, al igual que los Evangelios, perciben en esta estrategia social de Jesús, el camino que los discípulos también han de seguir. El tema del discipulado concreto, en el seguimiento de Jesús, que es tan prominente en los Evangelios, es ampliado aún más en las epístolas (véase Yoder 1985:85-99). Pero realmente notable es el hecho de que la única forma concreta en que somos llamados a imitar a Jesús, es en su sufrimiento y su muerte vicaria (1 Pe. 2:21).

Las desavenencias en la comunidad humana, se superan asumiendo la misma orientación que caracterizaba a Jesús, es decir, tomando la forma de siervo en relación con nuestros

semejantes (Fil. 2: 1-11). La estrategia para superar las injusticias en las relaciones entre esclavos y amos, entre esposas y esposos, entre hijos y padres, y entre súbditos y gobernantes, es una subordinación revolucionaria, tal como Jesús la practicaba. Esto, de alguna forma, ejerce una influencia sanadora y salvífica sobre las personas injustas, quienes quiera que sean.

En la historia de la iglesia ha sido difícil mantener esta visión neotestamentaria de la cruz de Cristo, que hemos de imitar. Los cristianos de orientación constantiniana generalmente han entendido la cruz del creyente como las cargas y las dificultades que debemos sobrellevar con paciencia. Así, nuestra cruz podría ser una jaqueca crónica o un vecino malhumorado. Otros la interpretan en términos de la crucifixión interior del egoísmo y el orgullo. Por importantes que sean la paciencia en medio de los contratiempos, y la superación de los conceptos exagerados que tenemos de nosotros mismos, el Nuevo Testamento habla de otra cosa cuando se refiere a la cruz. Se trata del sufrimiento vicario que encierra, de alguna manera, una misteriosa eficacia social.

Por otra parte, los cristianos que luchan por la liberación socio-económica y política de sus hermanos y hermanas, también apelan a Jesús como ejemplo a imitar. Jesús era modelo de “oposición radical a las injusticias” de su tiempo. Pero, en cuanto a su imitación, se señala que

el hecho de que Jesús era hombre también implica que hay mil maneras más en que una persona podría morir por otros que Jesús no pudo cumplir. Significa que hay mil maneras en que una persona podría vivir para otros que Jesús no pudo vivir (citado en Snyder 1985:37).

De modo que, para ellos, Jesús no determina concretamente la forma de encarar los cambios sociales.

El libro de Apocalipsis recoge esta convicción neotestamentaria, de que la participación en la cruz de Cristo es la estrategia social de la comunidad mesiánica. En los capítulos 4 y 5 se encuentra la visión de un rollo sellado, que representa el sentido de la historia humana. Ante la aparente ausencia de alguien que sea capaz de revelar su significado, Juan llora. Pero, sorprendentemente, aparece el que posee la clave, el Cordero inmolado. En otras palabras, lo que da sentido a la historia humana no es la espada, sino la cruz: “El Cordero que

fue inmolado es digno de tomar el poder” (15:12). La clave para la obediencia del pueblo del Mesías no es su aparente eficacia, sino su paciencia en el sufrimiento y su fidelidad (13:10). “Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte” (12:11).

El triunfo de la justicia queda asegurado, no porque el poder está en sus manos, sino porque en la economía de Dios la cruz conduce a la resurrección. La relación entre la obediencia del pueblo de Dios y el triunfo en su misión no es de causa y efecto, sino de cruz y resurrección. Depende del poder y de la gracia de Dios. En la muerte vicaria de Jesús, vindicada por la resurrección, la iglesia primitiva pudo percibir la clave para comprender la forma en que Dios actúa en la historia humana, a fin de hacerla corresponder con su intención. La “guerra del Cordero” es la manera en que Dios actúa en este mundo para corregir las injusticias, y a los injustos, e implantar Su justicia y Su paz. Para los cristianos, la cruz de Cristo es el modelo de la eficacia social. Para los que creen, es el poder de Dios.

Pero, en medio de la violencia de la opresión, no está tan claro que el camino para lograr cambios sociales sea el del sufrimiento vicario. La mera no violencia bien podría ser una forma de capitular, de darnos por vencidos ante la opresión. Tomar el camino de la cruz es unirnos a Dios en Su estrategia para vencer el mal y salvar a los malos en este mundo. La iglesia radicalmente obediente emplea la misma estrategia, no porque esté convencida de que logrará, inmediatamente, los cambios sociales que desea, sino porque sabe que, en los designios de Dios, no hay cruz sin resurrección.

El Dios que hará “nuevas todas las cosas” (Ap. 21:5) es el que también, a través de sus profetas y, sobre todo, por medio de Su Mesías, invita a Su pueblo a retornar a Su intención, expresada en la creación y reiterada en los momentos normativos de su historia. Los cristianos primitivos que intentaron cumplir radicalmente la intención de Dios para Su pueblo, fueron acusados de “revolucionar” el mundo (Hch. 17:6, BJ). Esto se debe a que caminar en obediencia radical a Dios es, a la vez, ver anticipadamente lo que Dios trae en el futuro, en el cual “el Cordero es Señor de señores y Rey de reyes” (Ap. 17:14).

LAS RELACIONES ECONÓMICAS EN EL PUEBLO DE DIOS

La visión económica de muchos cristianos modernos se determina por las prácticas tradicionales de la iglesia. Para los católicos esto ha significado que su participación económica se traduce en obras de caridad, y en compartir lo que les sobra. Para los evangélicos, generalmente ha significado ofrendas más o menos regulares para sostener el programa de la congregación, basadas en un pequeño porcentaje de sus ingresos. Los textos neotestamentarios sobre las limosnas y las colectas se leen desde una perspectiva tradicional, y contribuye a la continuación de las prácticas económicas que han llegado a caracterizar a Occidente.

Tradicionalmente, la interpretación bíblica protestante, postula una diferencia entre la comunidad de bienes, que caracterizó a la Iglesia Primitiva en Jerusalén, y las formas menos estructuradas de comunión, practicadas en las congregaciones que surgieron como resultado de la misión apostólica en las ciudades del Imperio Romano. En contraste, los movimientos de renovación radical han interpretado los textos bíblicos generalmente en forma complementaria, tomando las prácticas y las enseñanzas de Jesús como el punto de partida para su interpretación.

Por ejemplo, el movimiento anabautista del siglo XVI adoptó dos formas clásicas: las comunidades de bienes sistemáticamente estructuradas de los huteritas, y las comunidades suizo-alemanas, cuya radicalidad económica fue más informal pero no menos real. Pero en estos dos grupos se nota el mismo espíritu motivador, los mismos resultados comunitarios concretos de ayuda mutua, y la misma actitud desprendida en relación a los bienes materiales. De hecho, ambos grupos fueron percibidos como amenazas sociales por las autoridades

de su época y, entre otras cosas, fueron perseguidos como “comunistas”.

La situación probablemente era similar entre las comunidades cristianas del primer siglo. Las diferencias de visión y prácticas económicas entre la iglesia primitiva en Jerusalén y la comunidad, que resultó de la misión paulina en Corinto, por ejemplo, seguramente eran más formales que sustanciales. Una lectura cuidadosa del texto bíblico revela el mismo espíritu motivador, la misma liberación del materialismo idolátrico, la misma preocupación por la igualdad entre los miembros de la familia de la fe, y los mismos resultados de ayuda mutua que surgen de una comunión auténtica. Cuando las prácticas y las palabras de Jesús, y la experiencia de la comunidad primitiva palestina, se toman como punto de partida para la lectura de 2 Corintios 8 y 9 y 1 Corintios 16:1-4, en vez de las costumbres tradicionales de la iglesia en términos de ofrenda y obras de caridad, se notan, entre otros, los siguientes elementos.

En primer lugar, el compartir los bienes con generosidad es una gracia de Dios otorgada a Su pueblo. Y más que una obra humana, es un verdadero regalo liberador de Dios, que debe practicarse en el contexto de Su reinado providente (2 Co. 8:1,4,6,7).

Segundo, la participación ha de ser personal y voluntaria (1 Co. 16:1,2; 2 Co. 8:4). La motivación ha de ser libre de coacción, pues la generosidad (como el amor) no puede ser impuesta (2 Co. 8:8).

Un tercer elemento es que el compartir ha de ser proporcional, es decir, en proporción a la generosidad de Dios y no meramente un porcentaje fijo de lo que hemos ganado, y también debe ser “conforme a sus fuerzas, y aún más allá de sus fuerzas” (2 Co. 8:3). El contexto de estas actitudes y acciones económicas es que “a sí mismos se dieron primeramente al Señor, y luego a nosotros” (2 Co. 8:5). De modo que los parámetros teóricos de este compartir son la generosidad de Dios mismo y todo el ser y haber del dador.

Cuarto, debe haber igualdad económica en la familia de Dios (2 Co. 8:13,14). Como ejemplo de lo que significa esta igualdad, Pablo cita el episodio del maná en el desierto (Ex. 16:18), donde a los que recogieron más no les sobró y a los que tuvieron menos no les faltó. Esto refleja la intención de Dios en cuanto a las relaciones económicas entre los suyos. Y el que

esta “igualdad” sea voluntaria y haya flexibilidad en las formas de lograrla, no la hace menos igualitaria.

Quinto, esta comunión generosa tiene su fundamento en el evangelio mismo, y en Dios, que nos ha dado su don inefable (2 Co. 9:15). Así que la forma en que Jesús puso su vida por nosotros es el modelo para que nosotros compartamos nuestros bienes económicos.

Esta es una visión socio-económica que se les ha escapado en la cristiandad tanto a católicos como a protestantes. Pero no se ha perdido del todo, gracias a la presencia en la iglesia del Espíritu de Dios y del Nuevo Testamento, y a los movimientos de renovación radical que han surgido entre los dos grupos a lo largo de los siglos.

TRASFONDO ECLESIOLOGICO

La actitud católica tradicional, en relación a las estructuras socio-económicas en la cristiandad, ha sido resumida en los pronunciamientos papales, *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891 y, cuarenta años después, en *Quadragesimo Anno*, de Pío XI. Frente al desafío que presentaba el socialismo de la época, la iglesia se definió en los siguientes términos:

La sabiduría católica, apoyada en los preceptos de la ley divina y natural, ha provisto también, prudentísimamente, a la tranquilidad pública y doméstica por su sentir y doctrinas acerca del derecho a la propiedad y la repartición de los bienes que han sido adquiridos para lo necesario o útil a la vida (Denzinger 1955:431).

Y frente a la protesta socialista contra las desigualdades económicas en la sociedad,

La iglesia, con más acierto y utilidad, reconoce la desigualdad entre los hombres naturalmente desemejantes en fuerzas de cuerpo y espíritu aun en la posesión de los bienes, y manda que cada uno tenga, intacto e inviolable, el derecho de propiedad y dominio, que viene de la misma naturaleza (1955:431).

Poseer privadamente las cosas como tuyas es un derecho que la naturaleza ha dado al hombre... y usar de este derecho,

sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino manifiestamente necesario (1955:452-453).

Y en cuanto a la necesidad de aliviar el sufrimiento de los necesitados en la sociedad, se señala que:

a nadie ciertamente se le manda que socorra a los demás de lo que necesitará para su uso o el de los suyos; ni siquiera dar a los otros lo que ha menester para guardar la conveniencia y decoro de su persona... No son éstos, excepto en casos extremos, deberes de justicia, sino de cristiana caridad (Denzinger 1955:453-454).

La visión constantiniana de la iglesia ha sido determinante en la formación de la ética económica del catolicismo tradicional. Se basa, fundamentalmente, en los principios de la ley natural. Y cuando se recurre a los textos bíblicos, éstos tienden a leerse a través de una óptica constantiniana, a fin de apoyar la doctrina económica de la cristiandad. Frente a las protestas de movimientos proféticos, sean cristianos (como ha sido el caso de muchos grupos radicales en su seno) o seculares (como en el caso del socialismo) la iglesia ha insistido en la integridad esencial de sus prácticas, admitiendo sólo cambios en forma de evolución o desarrollo gradual, a fin de corregir los defectos que pudieran existir en su visión y prácticas económicas. Aunque se esté dispuesto a reconocer que el socialismo “tiene en sí algo de verdad”, se insiste en que el “socialismo cristiano son términos contradictorios. Nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista” (1955:572). Su ética económica ha contribuido a la conservación de las estructuras económicas tradicionales, basadas en la ley natural de la experiencia humana.

Los protestantes clásicos del siglo XVI perpetuaron, en buena parte, esta visión socio-económica conservadora. La visión tradicional de la caridad cristiana se prolongó, y posiblemente se intensificó, en el pensamiento de los reformadores. Lutero insistía en que

los cristianos deben servirse mutuamente en su compartir económico. Debe recordarse especialmente a los pobres y a los que sufren la miseria... Deben recibirse los aportes voluntarios de los cristianos y no debe permitirse que nadie sufra necesidad... Entre los cristianos no debe haber mendigos... Cada ciudad debe atender a sus pobres (Kerr 1943:182-183).

Lutero también opinaba que ciertas clases de propiedad debían servir para el bienestar común. Llegó a proponer que los monasterios fuesen disueltos y los fondos utilizados para beneficiar a los pobres. Sin embargo, los príncipes y los consejos municipales también tenían planes para estas propiedades, de modo que la visión de Lutero no llegó a realizarse.

Lutero criticaba ciertos abusos en las prácticas comerciales de su tiempo, y basándose en los principios de la ley natural y en la caridad cristiana, pedía que tales abusos se corrigieran (Kerr 1943:184). Reconocía que la aplicación de principios cristianos en el comercio cambiaría notablemente las prácticas económicas. Lutero sugirió que los príncipes cristianos intervinieran para corregir los abusos económicos de las grandes instituciones financieras de la época. “Tenemos que frenar a los Fugger y a otras compañías similares” (1943:185). Fugger de Augsburgo era la más destacada de las grandes financieras comerciales del siglo XVI. Estableció monopolios de artículos básicos mediante su habilidad de financiar grandes transacciones. Fue la principal responsable de la notable alza en el costo de la vida en Europa durante la primera mitad del siglo XVI. Se estima que en un lapso de 21 años la fortuna de los Fugger creció en un 1634 por ciento.

Con todo, y a juzgar por la manera en que Lutero limitaba su crítica de los abusos económicos cometidos en su tiempo, y por sus exhortaciones a una mayor diligencia en la práctica de la caridad cristiana en casos de necesidad, se puede decir que Lutero era esencialmente conservador. Su actitud hacia las reivindicaciones de los campesinos es un ejemplo concreto de su poca disposición a asumir una postura radical en relación a las estructuras económicas de su sociedad. Frente al crecimiento del absolutismo político y la introducción del derecho romano, que era una amenaza para las libertades tradicionales de los pequeños agricultores, los campesinos apelaban al evangelio y a los fueros feudales tradicionales de la ley común (Williams 1983:83-84). Por su parte, Lutero decía que sus reclamos eran válidos, pero que no debían mezclar sus reclamos socio-económicos con el evangelio. Posteriormente, Lutero los repudió por insistir en aplicar el evangelio a su visión socio-económica, y por recurrir en este marco teocrático a Dios, y tomar las cosas en sus propias manos, cuando todo intento de diálogo con las instituciones civiles y eclesiásticas había fracasado.

En 1523 Zwinglio, junto con los elementos más radicales de la reforma en Zürich, se opuso a la cobranza de los diezmos e interés, y propuso no admitir a la comunión de la mesa del Señor a quienes los cobraban. Sin embargo, el consejo municipal impuso su veto, y Zwinglio decidió respaldar al consejo en su decisión. Con todo, Lutero y Zwinglio siguieron oponiéndose a la cobranza de los intereses hasta 1524, fecha en que cambiaron ante el desarrollo de un incipiente capitalismo banquero y comercial.

Calvino poseía también, una visión constantiniana de la sociedad, con su concepto de la sanidad esencial de la cristiandad y sus estructuras socio-económicas. Por tanto, denunciaba la avaricia y exhortaba a los fieles a contribuir al bien común a aliviar la pobreza y el sufrimiento humanos que aquella produce. Sus enseñanzas socio-económicas estaban dirigidas a hacer más justas las condiciones de vida, dentro de las estructuras existentes (Kerr 1964:69-70). Se ha señalado que probablemente el calvinismo ha contribuido, más que cualquier otro grupo confesional, al desarrollo del capitalismo. Su preocupación por la rectitud personal, su visión del cristiano como mayordomo del poder de Dios, y su visión optimista y emprendedora del hombre como instrumento de Dios para extender la esfera de Su soberanía, contribuyeron a la visión occidental capitalista y cristiana.

Ninguno de los grupos constantinianos a saber, el catolicismo medieval, el luteranismo, y la reforma zwingliano-calvinista, cuestionó de manera profunda las estructuras socio-económicas tradicionales. Los espiritualistas, debido a su preocupación prácticamente exclusiva por la autenticidad interior de la persona, tampoco cuestionaron estas estructuras. En cambio, radicales tan distintos como el movimiento de campesinos y los anabautistas del siglo XVI, criticaron, a fondo, las estructuras socio-económicas de su tiempo. Este es un aspecto de la vida del pueblo de Dios que los movimientos de renovación radical han cuestionado, de una u otra manera, a lo largo de la historia.

MOVIMIENTOS DE RENOVACIÓN RADICAL

Históricamente, el monasticismo ha sido un movimiento de renovación radical que ha permanecido dentro del catolicismo. Al principio de este movimiento, en el siglo III en Egipto, fue

una expresión de protesta contra la creciente aculturación de la iglesia. El monacato cenobita, comunitario, o pacomiano, era una especie de movimiento social. Seguramente no era una mera motivación social, piadosa e interior lo que llevaba a muchos a dejar de trabajar en los dominios del estado para ir a prestar servicio a la comunidad monástica, donde se recibía un trato más humano. Estas comunidades parecían más proyectos de trabajo cooperativo que monasterios comunes y corrientes. En el año 370 un decreto imperial se mostró preocupado por los perjuicios que el movimiento monástico podría causar a las empresas estatales (Hertling 1961:113).

Con sus prácticas económicas comunitarias, y su compromiso a observar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, el monasticismo constituyó una protesta profética contra el materialismo y otros males sociales que caracterizaban a la sociedad en general. Pero aun las buenas instituciones sociales, creadas con las mejores intenciones, tienden a degenerar y a perder de vista su intención original. A principios del siglo XVI, en Alemania, los monasterios y sus vastas posesiones de tierra dependían directamente del dócil servicio de sus campesinos y siervos, y ejercían estrecho control sobre ellos, olvidando por completo la caridad cristiana (Williams 1983:84).

El movimiento valdense del siglo XII ofrece otro ejemplo de una visión con dimensiones socio-económicas radicales. Desde el día en que Pedro Valdo, profundamente conmovido por el poder del Evangelio, se deshizo de su poder económico y se dedicó al apostolado de la predicación evangélica, el movimiento se caracterizó por su radicalismo en el aspecto económico y político. Se mantuvo íntima relación entre el Sermón del Monte y el mensaje paulino de la gracia, con lo que se pudieron afirmar una ética económica y una espiritualidad plenamente evangélicas. La vida sencilla de estas comunidades constituía una protesta contra el egoísmo de las riquezas. En concordancia con el catolicismo tradicional, no cobraban intereses, pero fueron más allá en su crítica económica. Para ellos, la acumulación personal de riquezas era considerada más como pecado que como bendición de Dios.

Más radical aun, era su visión de la relación entre la evangelización y la pobreza. La pobreza voluntaria no tenía valor en sí misma, sino que era parte del testimonio evangélico y signo de solidaridad con los oidores del mensaje salvífico.

Por eso los predicadores itinerantes no podían ser menos pobres que las paupérrimas muchedumbres, que estaban en la miseria por motivos ajenos a su voluntad. Las comunidades valdenses del medievo no pensaban que el empobrecerse era una virtud en sí. No padecían de la extrema preocupación ascética medieval, aunque sí reclamaban la pauperización de la iglesia, con la esperanza de que así se recuperara la autenticidad para comunicar su mensaje. Ellos esperaban que la iglesia se liberara de su dorada esclavitud, resultado de su inserción en el sistema económico feudal de la época, a fin de poder compartir con credibilidad su mensaje evangélico. Dicho sea de paso, esta pauperización de la iglesia institucional también hubiera sido deseable para aliviar la miseria de los pobres. Aunque antes del siglo XV son raras las expresiones sistemáticas de este deseo, éste se hallaba implícito en sus denuncias de la avaricia sacerdotal, de la comercialización de los sacramentos, y de otros abusos socio-económicos de la iglesia. La exigencia valdense de la pobreza de sus misioneros, maestros y pastores, iba ligada a su misión evangelizadora. La palabra evangélica pierde su fuerza salvífica cuando se intenta anunciarla desde una plataforma de poder, sea político, económico, o intelectual (Molnar 1981:380-381).

En el siglo XV los Hermanos checos también ofrecieron una protesta profética y una alternativa radical a los males socio-económicos de su época. El movimiento surgió tras las esperanzas frustradas de la reforma husita y la conflagración de una guerra fratricida entre sectores reformistas. Con alguna influencia del pensamiento social del reformador inglés Juan Wycliffe, y con ciertas afinidades evidentes con el movimiento valdense, pero dependiendo principalmente del Nuevo Testamento, Pedro Chélcicky enunció una visión de la iglesia y de su participación social, que era clara, coherente y radical (Brock 1957:59-66).

En contraste con el catolicismo medieval, que dependía de la ley natural para las formas sociales que adoptaba la salvación en la vida de la iglesia, Chélcicky insistió en que todo lo que era necesario para la salvación se encontraba en los libros del Nuevo Testamento.

De su lectura del Nuevo Testamento surge su crítica radical de las formas de organización social y económica de su tiempo. Dirigió su protesta contra los tres elementos de la sociedad

medieval: la nobleza, el clero y el pueblo común. De acuerdo a la visión tradicional de la cristiandad, los nobles representaban el elemento humano en el cuerpo místico de Cristo, y debían defender con las armas los intereses de la sociedad. El clero representaba el elemento divino en el cuerpo místico de Cristo, y a ellos correspondía seguir el camino de Cristo en la pobreza, la oración y la enseñanza de los laicos. La clase obrera, o el pueblo común, constituía el tercer elemento, y estaba dedicado al trabajo productivo, a fin de poder servir a las necesidades de las otras dos partes del cuerpo de Cristo.

Según esta visión, los tres elementos en el cuerpo de Cristo quedaban unidos los unos a los otros por vínculos de amor cristiano.

Chélcicky veía en estas desigualdades socio-económicas la antítesis de la visión neotestamentaria del orden social. La sociedad medieval era totalmente pagana, ya que su estructura se fundaba en la violencia. Y como él rechazaba la necesidad de la fuerza coercitiva en la sociedad cristiana, la función de la nobleza perdía su validez. Los nobles sostenían su posición de privilegio por medio de sus riquezas, obtenidas mediante sus robos y su violencia. Todo su estilo de vida, su vida lujosa, su educación clasista, su orgullo aristocrático, su desprecio del trabajo manual, y su opresión de los obreros, fue denunciada por Chélcicky. La nobleza constituía una verdadera "piedra de molino" atada al cuello del pueblo común.

Para Chélcicky, los privilegios de que gozaba el clero se habían originado con el anticristo. Su tarea de anunciar el evangelio de amor, perdón y humildad a la nobleza, cuya existencia dependía de la violencia y la desigualdad, era totalmente absurda. Por lo tanto, les recomendaba que dejaran de ser una carga económica y que se pusieran a trabajar como los demás. Los monjes y religiosos pertenecientes a órdenes mendicantes eran criticados especialmente, pues vivían en el lujo a costa de la clase obrera. Chélcicky, pedía que se eliminaran los diezmos exigidos por la iglesia. La disposición a contribuir al bien común por medio del trabajo productivo, caracteriza a los auténticos miembros de la comunidad cristiana. Pero esta disposición generosa no se limitaba de ninguna manera a los hermanos y hermanas en la fe, o a compatriotas. Chélcicky decía:

Si alguno, sea judío, o pagano, o hereje, o enemigo, se halla en necesidad, entonces, de acuerdo con nuestros principios de amor, es nuestro deber socorrerlo para que no muera de hambre o frío, o de alguna otra calamidad (Brock 1957:62).

En cuanto a la servidumbre en que el sistema feudal estaba basado, Chélcicky la llamaba “pecado contra Dios y la humanidad”. ¿Cómo se atreven los supuestos cristianos a traficar con las vidas humanas, cuando por medio de su sangre Cristo ha redimido a toda la humanidad?, preguntaba Chélcicky. Las desigualdades sociales entre los cristianos carecen de toda base en la comunidad en “que si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él.” El mensaje de Chélcicky a los poderes de su época era de juicio, junto con un llamado al arrepentimiento. Una auténtica reforma socio-económica vendría sólo mediante la conversión de los poderosos, por medio del testimonio del paciente sufrimiento de los oprimidos.

Aunque Chélcicky no llegó a rechazar expresamente la idea misma de propiedad, en un sentido negó el derecho a la propiedad privada. Propuso, en cambio, un concepto de mayordomía, o dominio, semejante a la idea elaborada por Juan Wycliffe, que había concebido la propiedad en términos de un fideicomiso, cuya retención dependería de su fiel utilización en relación a Dios y al prójimo. No proponía una comunidad de bienes en el sentido estricto sino el camino de una pobreza voluntaria que contribuyera al principio de la igualdad cristiana.

Un siglo después del aporte de Pedro Chélcicky surgió la visión socio-económica de los anabautistas. Aunque tuvo muchas semejanzas notables con la visión anterior, tuvo también algunas diferencias. La tendencia utópica era mucho menor en los anabautistas que en Chélcicky, ya que éste concebía una sociedad libre de desigualdades económicas y de clase. Los anabautistas, por su parte, ante la negativa de la sociedad en general de aceptar los cambios, los instituyeron en sus propias congregaciones de formación voluntaria. El dualismo de los anabautistas también era más marcado que en los movimientos anteriores. Probablemente se debió en gran parte a la feroz persecución de que fueron objeto. En esta situación, la clandestinidad de sus conventículos les permitió sobrevivir sin comprometer la radicalidad de su visión socio-económica. Pero entre los grupos anabautistas el grado de dualismo variaba

notablemente. Menno, por ejemplo, no dudaba en dirigirse a los príncipes para suplicarles que gobernaran con mayor justicia y equidad.

En muchos aspectos, la visión socio-económica de los anabautistas era paralela a la de los campesinos. Ambos movimientos se opusieron al cobro de los diezmos por parte de la iglesia, lo mismo que a las estructuras que perpetuaban las desigualdades entre las clases sociales. Ambos insistían en que su reclamo surgía del evangelio y, por lo tanto, era justo.

El tratado, *De la Usura*, del pastor luterano Jacobo Strauss, nos da un ejemplo de una visión radicalmente bíblica.* En realidad, la posición tradicional de la teología moral del catolicismo medieval, contraria al cobro de intereses, había sido expresada por Tomás de Aquino. Estuvo prohibido entre los cristianos, por las leyes civiles, hasta la época de los reformadores protestantes. Pero en este período muchos en la cristiandad buscaban justificar este lucro, cuya práctica tradicionalmente se había limitado a los judíos. Así que la corriente principal de la cristiandad, tanto católica como protestante, empezaba a buscar la manera de adaptarse a las nuevas exigencias económicas de la sociedad. Por su parte, los radicales apelaban a las viejas tradiciones y, sobre todo, a la Biblia (Yoder 1976:90).

Luego de denunciar el cobro de intereses como un robo, y señalar que era contrario al mandamiento de Dios y al evangelio de Jesucristo, Strauss sugiere a los endeudados no pagar los intereses exigidos. Y cuando los acreedores vengan a cobrárselos por la fuerza, la postura de los cristianos deudores no debe ser violenta. Era convicción de Strauss que a la larga, esta violencia injusta no lograría imponerse. Por otra parte, aconseja a los cristianos que han prestado su dinero que, a pesar de las presiones oficiales, dejen de cobrar intereses (1976:92). Predicar contra la corriente civil y eclesiástica, que comenzaba a beneficiarse del cobro de los intereses ahora que la usura se había suprimido entre los judíos, era exponerse a ser acusado de sedición (1976:93).

Los anabautistas suizos instituyeron en su vida comunitaria la visión socio-económica enunciada, casi un siglo antes, por Pedro Chélcicky, junto con las esperanzas expresadas por otros

*Para el texto en castellano véase Yoder 1976:89-95.

grupos medievales, tales como los campesinos alemanes. Uno de los siete artículos incluidos en un breve orden congregacional de los anabautistas suizos, del año 1527, describía la estructura de sus relaciones económicas de la siguiente manera:

Ninguno de los hermanos y hermanas de esta comunidad debe tener algo propio sino, como los cristianos en el tiempo de los apóstoles, tener todo en común y reservar en forma especial un fondo común, del cual se podrá prestar a los pobres, de acuerdo con las necesidades que tenga cada uno. Y, como en la época de los apóstoles, no permitirán que ningún hermano pase necesidades (Yoder 1976:165).

De acuerdo con un testimonio del año 1557, en la congregación anabautista de Estrasburgo se acostumbraba preguntar a todos los candidatos para el bautismo:

Si en caso de necesidad estarían dispuestos a entregar todas sus posesiones para el servicio de la hermandad y a no desamparar a cualquier miembro en necesidad, si pudieran ayudarle (Durnbaugh 1992:307).

Por lo visto, no se trataba de una bolsa común, ya que se mencionan los fines particulares del fondo común establecido. Se trata, más bien, de una responsabilidad socio-económica mutua sin límites. Más tarde las comunidades huterianas de Moravia se organizaron con un fondo único. Sin embargo, en ambos casos se refiere a “comunidad de bienes” y a “no tener posesiones propias”, y se apela al ejemplo de la primera iglesia de Jerusalén. De modo que, entre todos los anabautistas del siglo XVI, se compartía la misma visión socio-económica. Entre los anabautistas suizos, los miembros ejercían una mayordomía de sus recursos, pero estaban incondicionalmente a la disposición de sus hermanos y hermanas. Entre los huteritas este compartir tomó la forma de una comunidad de bienes sistemática.*

El *Ordenamiento de la Comunidad* de los huteritas en Moravia describe, en el año 1529, su visión económica de la siguiente manera:

*Para más información sobre los huteritas véase Yoder 1976:267-305.

Todo hermano o hermana debe entregarse por completo a la comunidad, en cuerpo y alma, en Dios, para compartir todos los dones recibidos de Dios -según el uso de la primera iglesia apostólica y comunidad de Cristo- a fin de que los necesitados de la comunidad reciban (lo que les haga falta) como los cristianos del tiempo de los apóstoles (Hch. 2:4,5). Los diáconos elegidos por la comunidad deben atender con celo a las necesidades de los pobres y proporcionarles, en nombre de la comunidad, lo que necesitan, según la orden del Señor (Yoder 1976:281).

Esta forma más estructurada de compartir lo económico fue adoptada al principio, debido a la extrema necesidad que pasaba este grupo perseguido. Posteriormente, esta práctica se fue fundamentando bíblica y teológicamente. Se basa en la pródiga providencia de Dios. Y, puesto que corresponde a la gracia, la participación voluntaria es un elemento absolutamente esencial. Se observa que esta forma de compartir los bienes caracteriza a las primeras comunidades neotestamentarias. Finalmente, notaban que el elemento fundamental en el discipulado cristiano consiste en la libre disposición a entregarse. Entre los radicales de tipo místico, esto significaba una actitud espiritual, interior. Entre los anabautistas tenía una dimensión ética: entregarse en manos de Dios para servirle. Y entre los huteritas se añade una dimensión más: la entrega, o renuncia, de la voluntad propia y, por extensión, de la propiedad. En su sentido radical, se concebía a la propiedad como una extensión de la persona misma (propio-propiedad).

Los historiadores han tendido a evaluar la crítica social anabautista como “anarquista”, “apolítica” o “contraria a la cultura”. Sin embargo esta evaluación es desmentida por la experiencia huteriana durante la pequeña “edad de oro”, permitida por la tolerancia de las autoridades gubernamentales que, durante la segunda mitad del siglo XVI estaban, ansiosas de tener ciudadanos con capacidad productiva para el desarrollo de sus territorios. Los huteritas crearon un sistema de escuelas populares, logrando una tasa de alfabetización del ciento por ciento. Esto ocurrió un siglo antes de las innovaciones educativas de Comenio, que contribuyeron al desarrollo de una filosofía de educación moderna. Organizaron una división complementaria de funciones, dentro de una comunidad productiva, anticipán-

dose dos siglos a la revolución industrial. Lograron organizar servicios administrativos, contratados mediante convenios libres, a pesar de vivir en un contexto feudal. Su práctica de la medicina fue tan avanzada para su época que las autoridades imperiales y eclesiásticas requerían sus servicios.

Tan valiosos eran los aportes socio-culturales y económicos de estas comunidades disidentes que los príncipes católicos olvidaban su deber de perseguirlos, y hasta los eximían del pago de los impuestos bélicos contrarios a su conciencia. Las diferencias entre las clases sociales fueron efectivamente superadas.

Y si un hermano había sido antes noble, rico o pobre, aprendía, aún los sacerdotes, a realizar los trabajos y las obras que les tocaban (Yoder 1976:300).

Así se realizó algo de la visión social del siglo anterior, de Pedro Chélcicky. Durante este período de paz, se establecieron más de cien comunidades con una población total de aproximadamente treinta mil personas.

En los movimientos de renovación radical posteriores se nota una visión socio-económica similar. El Conde Zinzendorf insistía en que “no existe el cristianismo sin hermandad” (Durnbaugh 1992:303). Desde el primer momento de su presencia en el Nuevo Mundo, los cuáqueros, secundados por menonitas, hermanos y moravos, se opusieron a la esclavitud, pieza fundamental en el desarrollo industrial capitalista de los Estados Unidos. En el movimiento wesleyano inglés hubo varios niveles de compromiso. En el nivel de mayor compromiso, todo el dinero que los miembros no necesitaban para su propio uso (y su estilo de vida solía ser austero) debía ser contribuido a un fondo común. El metodismo primitivo también se caracterizaba por una solidaridad notable con la oprimida clase obrera de Inglaterra que, en ese tiempo, pasaba por la crisis de un sufrimiento humano de enormes proporciones, causado por la revolución industrial. Desde la época de los valdenses, y hasta el día de hoy, los movimientos de renovación radical se han caracterizado por una ética económica que no permite que haya mendigos entre ellos.

CONCLUSIÓN

El paralelismo entre el problema de la riqueza y el de la violencia es realmente notable. Jesús advirtió en el Sermón del Monte el peligro de ambas tentaciones. Y en la visión ética de Pablo, estos males gemelos también aparecen juntos (Ro. 12:13,14).

A la luz de las muchas advertencias en el Nuevo Testamento contra los peligros del materialismo, uno se pregunta si, en la iglesia primitiva, la tentación de confiar en las riquezas no fue mayor que la tentación de recurrir a la violencia. Como quiera que sea, la idolatría adopta estas dos formas hasta el día de hoy. Renunciar a la violencia requiere de confiar en la protección de Dios. Y rechazar la tentación materialista y compartir los bienes, también implica confiar en la providencia de Dios. Asumir estas dos actitudes es posible únicamente para aquellos que están dispuestos a confiar en Dios.

Se observa, en la sociedad, una relación de causa y efecto entre el materialismo y la violencia. Aunque se suele asignar causas ideológicas a los conflictos bélicos de nuestro tiempo, probablemente las verdaderas raíces de los conflictos sean económicas. Los intereses económicos son la causa de la violencia institucionalizada, al igual que de la violencia revolucionaria. La coacción judicial es el camino común, en la sociedad, para cobrar deudas y recobrar los derechos. La presión ejercida por grupos sociales, sean patronales o gremiales, generalmente surgen de preocupaciones económicas.

La propiedad (bienes materiales concebidos en términos de una continuación o extensión de la persona misma) ejerce un poder diabólico sobre la gente. El poder demoníaco del materialismo es capaz, en nuestra sociedad, de hacernos sacrificar todo valor ético por amor al dinero. Con razón advierte el Nuevo Testamento que "raíz de todos los males es el amor al dinero" (1 Ti. 6:10). Nadie mentiría por una suma insignificante. Pero pocos son capaces de resistir la tentación de mentir, si el precio es suficientemente alto.

En el caso del anabautismo del siglo XVI, su actitud hacia las prácticas económicas fue seguramente tan importante (si no más importante) como su rechazo de la violencia y su insistencia sobre un bautismo que implicaba un compromiso. Pero las razones aducidas para su persecución giraron en torno al

bautismo de creyentes. Probablemente las razones reales eran su visión económica y su no violencia, con sus implicaciones socio-económicas y políticas. Eran, en última instancia, una amenaza al mantenimiento del orden establecido.

La comunión con Dios y con el prójimo, en una comunidad humana, es la forma concreta que adopta la salvación en la historia humana. La estructura social de esta comunión no será, necesariamente, una comunidad de bienes en el sentido estricto de la palabra. Pero el auténtico amor cristiano buscará la forma más adecuada de compartir las cargas y de servir al semejante, conforme al ejemplo del Señor.

LA UNIDAD CRISTIANA EN UNA PERSPECTIVA RADICAL

En el Nuevo Testamento encontramos una preocupación fundamental por la unidad del pueblo de Dios. Los problemas de la desunión, y la manera en que la comunidad primitiva respondía a tales problemas, se presentan en una variedad de situaciones en el Nuevo Testamento. En la comunidad cristiana de Jerusalén se notan diferencias entre los helenistas y los hebraístas, en relación al reparto de alimentos. La comunidad respondió a este problema encargando a un grupo de siete helenistas la responsabilidad de velar por un reparto más justo (Hch. 6). Si Esteban y Felipe eran representativos del grupo helenista, habrá habido otras diferencias entre los dos grupos, tales como las actitudes hacia el lugar del templo en la vida de la iglesia, y hacia algunas de las ceremonias judías tradicionales.

Dentro de la comunidad primitiva de Corinto también aparecieron algunas denominaciones. Además del grupo de aquellos que pretendían ser cristianos auténticos, también estaban los paulinos, los petrinus y los discípulos de Apolos. Por lo que sabemos de Pablo, Pedro y Apolos, las diferencias entre estos grupos habrán girado en torno a una variedad de actitudes hacia la ley y las ceremonias judías, la filosofía griega, etc. A juzgar por el problema de la falta de unidad en la celebración del ágape, las diferencias económicas también habrán contribuido a las divisiones. Pero, en lugar de buscar la unidad mediante la imposición de la autoridad de uno de los líderes, el consejo de Pablo fue aceptar la unidad que Cristo otorga a su iglesia, sometiendo unos a otros, y al Señor, mediante el ejercicio de una disciplina fraternal en el espíritu de amor cristiano.

En la obra misionera de la iglesia, relatada en Los Hechos y en Gálatas, también surgió el problema de la falta de unidad. El grupo de los "judaizantes", compuesto de fariseos dentro de la iglesia, insistía en que, para llegar a ser cristiano, el pagano

debía antes convertirse al judaísmo (Hch. 15:5). Pero, por otra parte, estaban los helenistas, que fueron los primeros en llevar el evangelio a los samaritanos (Hch. 8:4), a los paganos que participaban en el culto judío (Hch. 8:27ss.), y a los paganos (Hch. 11:20ss.). Estos fueron los primeros en ser llamados "cristianos" (Hch. 11:26), y los primeros en enviar, como resultado de un proyecto de la iglesia, misioneros (Hch. 13). Personalmente, Pablo se identificaba con esta ala de la iglesia.

Entre estos dos extremos había dos grupos más. Jacobo representaba a uno de ellos. Personalmente, no se oponía a la evangelización de los paganos (Hch. 15 y 21), pero al mismo tiempo existía suficiente armonía entre el partido de los judaizantes y él como para que se le aceptara como líder de la iglesia en Jerusalén. Algunos, bajo el nombre de Jacobo, intentaron sabotear la obra misionera de Pablo (Gá. 2:12). Pedro, que representaba al otro grupo en principio también estaba de acuerdo con Pablo. Pero Pedro se sentía suficientemente cerca de los judaizantes que, para agradarles (Gá. 2:12ss.), optó por separarse de los gentiles de Antioquía, en contra de sus propios principios. Pedro llevaba la iniciativa misionera principal en la iglesia de Jerusalén, mientras que Jacobo era responsable del liderazgo en la congregación.

De modo que existieron en la iglesia primitiva diferentes puntos de vista y énfasis, al igual que algunas diferencias básicas de principio.¹ Estas diferencias condujeron a la formación de dos diferentes centros de actividad misionera: Antioquía, que envió a Pablo; y Jerusalén, que mandó a Pedro. Pero, para complicar la situación aún más, en lugar de limitarse a trabajar en distintas esferas geográficas o culturales, los últimos amenazaban con dividir las congregaciones establecidas por los primeros (Gá. 2:12, *et al*).

Frente a esta situación, Pablo pudo haberse ido por su propio camino, dejando a las suyas el ala judaizante de la iglesia (que probablemente con el tiempo se habría marchitado y desaparecido). Pero, sin ceder en cuestiones de principios,² Pablo

¹Estas llevaron a Pablo a dudar si los judaizantes realmente comprendían la verdadera naturaleza del Evangelio.

²"Cuando nos preguntamos cómo Pablo pudo ceder y sacrificar tanto por la causa de la unidad, sin perder la doctrina verdadera y la pureza de vida, la respuesta es que estos asuntos se trataron de manera individual en la congregación local" (Yoder 1958:24).

se esforzó constantemente por mantener relaciones con otros grupos. A través de su iniciativa, se llegó a celebrar la conferencia de Jerusalén (Hch. 15). Con mucho trabajo Pablo recogió colectas entre las iglesias de los gentiles para los hermanos en Jerusalén, aún sin saber si éstas serían aceptadas (Ro. 15:31). Y finalmente, para demostrar la buena fe con que actuaba, se fue al templo, en donde fue arrestado.

¿Cómo se explica que Pablo desarrollara esta actividad incansable en pro de la unidad de todos los cristianos, a pesar de los contratiempos? Tal parece que la única explicación posible es que Pablo estaba profundamente convencido de que la unidad de los creyentes era la voluntad de Dios. En sus epístolas Pablo expone esta convicción en forma bastante explícita. La obra de Jesucristo mismo consiste en la destrucción de la barrera entre judíos y griegos, y en la creación de una nueva humanidad, donde las barreras que separan a los seres humanos sean superadas (Ef. 2). El templo de Dios, donde el Espíritu Santo tiene su morada, es santo y debe ser guardado contra todo intento separatista (1 Co. 3:16,17).

Pero más que nada, la unidad del pueblo de Dios tiene su fundamento en la naturaleza de Dios mismo. En la experiencia concreta de la comunidad, en la que todos los ministerios que el Espíritu otorga a la iglesia se ejercen para el bien común, se da expresión a la unidad trinitaria, caracterizada por “un Espíritu... un Señor... y un Dios y Padre de todos” (Ef. 4:4-6; cf. 1 Co. 12:4-6). Esta es, esencialmente, la misma visión que encontramos en Juan 17. La naturaleza divina (“así como nosotros”, “como tú, oh Padre, en mí, y yo en tí”, “así como nosotros somos uno”, Jn. 17:11, 21-23) es la base de ese “ser uno”, que ha de caracterizar a la comunidad mesiánica.

Así que, en todos los niveles de la experiencia de la comunidad neotestamentaria, es decir, en la vivencia de la comunidad incipiente en Palestina, en la experiencia de las comunidades misioneras entre los gentiles y en la reflexión madura sobre la naturaleza de la comunión en que participaban en la comunidad apostólica, encontramos la convicción unánime de que la unidad es esencial para la autenticidad de la vida y la misión de la iglesia.

Sin embargo, el modo en que la iglesia ha concebido esta unidad a través de su historia ha variado notablemente. Una posición extrema insiste en que su comunidad es la verdadera,

y que la unidad se alcanzará sólo cuando los demás se unan a este grupo. En el otro extremo está ese espíritu moderno, amplio y tolerante, que piensa, aunque no lo diga: “Como hay tan poco ya que nos distinga en doctrina y práctica, vamos todos, en unidad, a sostener ese mínimo de doctrinas y prácticas”. En otras palabras, se aboga por una unidad cristiana, basada en el mínimo denominador común. Desde luego, muchísimos cristianos en el mundo no encontrarían aceptable ninguna de estas dos posturas.

Se puede identificar tres alternativas generales que expresan, en nuestros tiempos, los deseos de la unidad del pueblo de Dios. Ellas son las siguientes:

En primer lugar está la posición asumida por la corriente conciliar, compuesta mayormente por protestantes de tendencia clásica. Esta visión queda expresada mediante la organización de Consejos Nacionales de Iglesias y el Consejo Mundial de Iglesias. Su visión de unidad determina, en buena parte, el sentido en que el término “ecumenismo” se emplea en nuestros tiempos. Se refiere mayormente a movimientos conciliares organizados. Esto ha contribuido a la idea de que la unidad de la iglesia consiste en la unificación de los respectivos gobiernos eclesiásticos denominacionales.

Una segunda alternativa concibe la unidad en base a un sistema común de doctrinas (o historia) correctas. Esta ha sido la posición del catolicismo tradicional. (Aunque esta visión ha sufrido algunas modificaciones desde el Vaticano II.)* También asumen una posición similar ciertas denominaciones protestantes y algunas sectas. Alegan que sus formulaciones doctrinales son las correctas, y que éstas son el punto de partida para definir la unidad de la iglesia. Más recientemente, hemos visto la organización de nuevos concilios de iglesias que compiten con los consejos más tradicionales.

Hasta cierto punto, este movimiento manifiesta ciertas características en común con la primera alternativa, al igual que con la segunda. Tienden a ser conciliares en su visión, ya que se componen de representantes denominacionales. En algunos casos, esta participación puede ser a título personal, y tienen en común con la segunda alternativa una preocupación por la ortodoxia doctrinal de los participantes, como base para la comunión.

*Véase el Decreto sobre el ecumenismo, capítulo I,3, *et al.*

Tercero, también hay una posición protestante conservadora que se basa, principalmente, en la herencia espiritualista-darbista, que no ve en las estructuras expresiones válidas de la unidad cristiana. Se señala que la unidad es esencialmente espiritual, y que no requiere necesariamente de formas sociales concretas, para expresarse. La comunión cristiana toma forma concreta para expresarse únicamente en la congregación local. La unidad espiritual no requiere de expresiones sociales concretas, en este caso. Posteriormente, con el surgimiento del fundamentalismo en el primer cuarto del siglo XX, se ha añadido una base doctrinal (los fundamentos), para dar autenticidad a esta unidad espiritual. Así que, aunque carezca de formas sociales concretas, se requiere cierta unanimidad doctrinal para que esta unidad espiritual tenga lugar. De modo que se observa también cierta relación entre la segunda y la tercera alternativa.

Como hemos observado en relación a otros aspectos de la vida y la misión de la iglesia, también aquí observamos cierta relación entre la visión eclesiológica fundamental que se mantiene, y el concepto de unidad, o comunión, que caracteriza al grupo.

TRASFONDO ECLESIOLÓGICO

En el catolicismo tradicional, con su visión social caracterizada por la idea de cristiandad, se concibe a una sola iglesia dentro de los confines de la unidad política (un solo imperio). Se trata, en realidad, desde el siglo IV, de una unidad externa impuesta sobre la iglesia. Tan en serio se tomaba esta unidad que, a partir del siglo V, se castigaba con pena de muerte a los que se bautizaban de nuevo, es decir, a los que se atrevían a romper esta unidad socio-religiosa. Puesto que la Iglesia Católica se concebía como la única verdadera, la unidad de la iglesia dependía de la comunión con ella. Fuera de esta iglesia, no se creía posible la salvación. Según la visión clásica medieval, se trataba de una sola iglesia, en un solo imperio.

A pesar de sus faltas, e incluso de su incapacidad para unir en forma auténtica y espiritual, al igual que formal, a todos los cristianos, el catolicismo medieval era verdaderamente internacional, y permitía cierta libertad en cuestiones doctrinales y prácticas. El dogma católico ortodoxo fue uno de los frutos

del Concilio de Trento que, a su vez, fue una reacción a la doctrina protestante del siglo XVI. Los dogmas, tales como “La Inmaculada Concepción” y “La Asunción de la Virgen”, la tradición y las Escrituras como fuentes de revelación y el papel de las obras en la salvación, fueron todos definidos después de la reforma protestante.

Desde luego, y especialmente a partir del Vaticano II, soplan nuevas brisas en la vieja iglesia. Ahora la Iglesia Católica reconoce la existencia de cristianos y de iglesias fuera de la comunión con el obispo de Roma. Pero todavía sigue negando que éstos gocen de la “plenitud” de la comunión con Cristo y con su iglesia. La visión católica de la cristiandad es la de una unidad al mismo tiempo formal, visible y monolítica, y que consiste, en su plenitud, de la comunión bajo el obispo de Roma.

El protestantismo clásico básicamente conservó la misma visión de la unidad de la iglesia. Su orientación eclesiológica era constantiniana, con su concepto característico de la cristiandad. Pero, debido a la ruptura con Roma, su visión de la unidad no incluía la comunión con el obispo de Roma. A causa de la situación política, dejaron de ser internacionales y pasaron a formar, en el caso de Lutero, iglesias nacionales y cantonales y regionales en el caso de Zwinglio y Calvino. También era una unidad externa, facilitada por la intervención del poder político. La guerra de los treinta años, que entre otras cosas fue determinante para el mapa religioso de Europa, concluyó con el apoyo de una visión socio-política de la unidad de la iglesia, ya que la religión del territorio se determinaría de acuerdo con la religión del príncipe regente. De esta manera, la unidad formal y doctrinal se impuso en la iglesia. Uno de los resultados de esta nueva visión de la iglesia fue la división de ésta de acuerdo con los lineamientos territoriales y doctrinales.

De acuerdo al enfoque eclesiológico espiritualista, las formas externas que adopta la comunión entre los cristianos carecen de importancia fundamental. La unidad de la iglesia es básicamente espiritual y no requiere de formas sociales concretas para expresarse. Los lazos que mantienen a los cristianos en comunión son invisibles. Según esta visión, la iglesia verdadera es invisible, y su unidad es también espiritual, o invisible. Actualmente, esta forma de entender la iglesia sigue atrayendo a muchos protestantes conservadores. Bajo la influencia del

fundamentalismo norteamericano, a esta visión espiritualista de comunión se ha añadido una base doctrinal como condición esencial para la unidad. Sigue siendo una perspectiva de unidad espiritual invisible, basada en un credo mínimo reconocido por todos los que comparten esta visión de la unidad.

Podría parecer, a primera vista, que entre los movimientos de renovación radical no ha habido un claro sentido de la unidad de la iglesia. Incluso, muchas veces se han llamado sectas, en un sentido peyorativo, a estas minorías reformistas. Sin embargo, como notaremos, la visión de la comunión sostenida por estos grupos era, a su manera, notablemente "ecuménica".* El término secta no se emplea en sentido peyorativo únicamente para referirse a un grupo fanático y herético. También es un término sociológico para referirse a las comunidades cristianas radicales que han surgido a lo largo de la historia desde el movimiento mesiánico que se formó en torno a Jesús, documentado en el Nuevo Testamento, hasta nuestros tiempos, en contraste con las iglesias establecidas (Troeltsch 1956:I,328-343).

Estas minorías radicales proveen una perspectiva particular para comprender la unidad de la iglesia que, en buena parte, se le ha escapado a las iglesias establecidas, con su visión constantiniana. En realidad, recobrar la realidad de la comunión del pueblo de Dios ha sido una característica fundamental de estos movimientos. Generalmente, su visión de la iglesia y su misión ha sido notablemente universal. A principios del siglo XIX surgieron los Hermanos y los Discípulos de Cristo, con el propósito expreso de fomentar la unidad de la iglesia.

Los anabautistas, representantes en el siglo XVI de la reforma radical, fueron los únicos entre las iglesias de la Reforma que no definieron a la iglesia en términos de jerarquía (anglicanos), ni de confesión doctrinal (luteranos y reformados), ni de divisiones socio-políticas. De todas las iglesias de la Reforma del siglo XVI, fueron los anabautistas los únicos que rehusaron aceptar la división como final, y una y otra vez trataron de continuar el diálogo sobre la base de las Escrituras.

*George H. Williams habla del "ecumenismo de los sectarios", que superaba las limitaciones de las definiciones de la unidad de la iglesia, formuladas por las iglesias establecidas del siglo XVI. Véase Williams 1983:917-932.

Los anabautistas concebían la unidad de la iglesia en términos esencialmente dinámicos y funcionales, y en cuanto a su forma, en sentido congregacional. Rehusaron formar iglesias separadas, hasta que fueron rechazados por los reformadores o por los católicos. De todos los grupos reformistas fueron los más universales. Rehusaron limitar la unidad de la iglesia a fronteras nacionales, raciales, étnicas e ideológicas. Insistían en el deber de conversar con todo aquel que les escuchara, en un intento por conocer la voluntad de Dios por medio de Su palabra, y ponerla por obra en su discipulado. Todo esto los condujo a rechazar el concepto de unidad externa, impuesta por las autoridades, que caracterizaba a la cristiandad. También encontraban inadecuado el concepto espiritualizado de una unidad completamente invisible. En su concepto de la naturaleza de la iglesia, la centralidad del “proceso congregacional” requería también de un proceso similar en sus relaciones con otros cristianos y con otras congregaciones.

De esta visión radical de la comunión en el pueblo de Dios surge una serie de implicaciones, relativas a la naturaleza de la unidad entre los cristianos y a las formas en que ésta se expresa. Las mismas se detallan a continuación:

IMPLICACIONES

En primer lugar, la visión de la comunión que buscamos no debe verse reducida por nuestras definiciones limitadas de los problemas. Cuando definimos a la iglesia en términos funcionales de proceso congregacional, tal como lo encontramos en Mateo 18, descubrimos que este principio no se limita necesariamente a problemas intracongregacionales, sino que también puede aplicarse a cuestiones intercongregacionales. No debemos limitar, por definición, los alcances de este proceso de conversación fraternal, de reconciliación y de restauración. Sin embargo, el movimiento conciliar ha tendido a limitar los alcances de la comunión buscada mediante definiciones limitadas del problema.

Por ejemplo, todos los intentos concretos de unión han sido nacionales, si bien es cierto que los consejos de iglesias han sido regionales (CLAI y CONELA) e internacionales (CMI). Pero este nacionalismo no ha sido reconocido por la aberración que representa.

En contraste con Mateo 18, donde la conversación fraternal toma como punto de partida la ofensa, el diálogo ecuménico comienza generalmente, con lo que se tiene en común, evitando las diferencias ofensivas. La unificación tiende a lograrse donde menos urge (entre denominaciones similares), en lugar de superar diferencias económicas, teológicas, raciales e ideológicas. Las conversaciones entre los cristianos y entre las congregaciones no deben limitarse a aquellos puntos en los que hay acuerdo. Aunque sí habrá que proceder con amor. Pero, según la visión bíblica, los aspectos problemáticos de nuestras relaciones deben tratarse. El término “diálogo”, tal como se emplea en círculos ecuménicos, ha llegado a significar prácticamente que no va a haber problemas insuperables en la discusión. (Por cierto, una actitud de diálogo es mucho mejor que las actitudes autoritarias y legalistas, que intentan imponer su supuesta superioridad.) Cuando las conversaciones se limitan a aquello que tenemos en común se evita, en efecto, la necesidad de considerar la posibilidad de la apostasía de cristianos infieles. La única limitación en cuanto al alcance de las relaciones con otros cristianos, sería nuestra disposición a escucharnos mutuamente, y a reconciliarnos con Dios y nuestros hermanos y hermanas.

Segundo, las relaciones entre cristianos pueden ser de “carácter congregacional”, aun cuando se dan en un contexto más amplio que el puramente local. La estructura sinodal de relaciones entre congregaciones es característica de iglesias no establecidas. Los primeros dos sínodos “protestantes” fueron celebrados por comunidades anabautistas, en Schleithem y Augsburgo respectivamente, en 1527. El congregacionalismo radical de los anabautistas, que asignaba prioridad a la comunidad local, no significaba negar el legítimo papel de las estructuras intercongregacionales. Pero pensaban que la misma dinámica del proceso congregacional, que funcionaba a nivel de la congregación local, también podía aplicarse en reuniones intercongregacionales.

La práctica tradicional de los cuáqueros ofrece un ejemplo de la aplicación de este principio. Sus asambleas son todas básicamente reuniones congregacionales, sean éstas semanales (la congregación local), anuales (una asamblea regional), o quinquenales (una asamblea a nivel mundial). El procedimiento básico, de reunirse y esperar la dirección del Espíritu Santo a fin

de tratar los problemas que enfrentan, es esencialmente el mismo en cada nivel.

Probablemente ésta sea la perspectiva que nos permite comprender mejor la dinámica y el significado del “concilio” de Jerusalén, descrito en Hechos 15. En este caso, el proceso congregacional consistió en la exposición de Pablo y Bernabé, por una parte, y en la oposición de los fariseos por la otra (vv.4-5), seguido por una amplia discusión que incluyó la participación de Pedro, Bernabé, Pablo y otros (vv.7-12). Finalmente el consenso fue expresado por Jacobo (vv.13-21) y la decisión fue tomada por toda la congregación (vv.22-29). Más tarde, se repitió en Antioquía un proceso congregacional semejante, cuando recibieron a los delegados con la carta que se leyó en su medio (vv.30-32). La autoridad de las “conclusiones” no era intrínseca, sino que dependía de la forma en que se había llegado a las mismas, que fue mediante un proceso de discusión congregacional libre, bajo la dirección del Espíritu Santo, a fin de descubrir caminos de obediencia.

Las interpretaciones oficialistas de este evento suelen señalar que la autoridad reside en las personas que hacen el pronunciamiento (apóstoles y ancianos), y en la sede donde se procede a actuar (Jerusalén). Pero, en la perspectiva radical, la autoridad reside en la asamblea reunida en presencia del Espíritu Santo. La experiencia de la iglesia a través de su historia, en relación a la autoridad real de sus decisiones conciliares, tiende a confirmar esta visión radical.

Los decretos conciliares a lo largo de la historia han sido aceptados por la iglesia sólo en parte. De las decisiones tomadas en los Concilios de Nicea y Calcedonia, solo una parte han sido recordadas y acatadas por las iglesias. La mayor parte de las deliberaciones de estos concilios se han olvidado, pues no fueron aceptadas. Las decisiones conciliares, aun en la Iglesia Católica, no son intrínsecamente autoritativas. En realidad, son aceptadas después de un largo proceso en la iglesia. Las decisiones realmente autoritativas tienen que ser bien recibidas por las congregaciones. En nuestro tiempo, esto se ha visto en la forma en que los decretos del Vaticano II están siendo “cernidos”.

Así que, a la larga, los decretos conciliares, que oficialmente son autoritativos, no son en realidad más efectivos que las decisiones que surgen de un auténtico proceso congregacional.

El concepto constantiniano, según el cual las decisiones tomadas por las autoridades superiores son realmente autoritativas, no se sostiene en la práctica. Las decisiones del Vaticano II que son realmente autoritativas, lo son porque en el proceso congregacional la iglesia las acepta, y no porque los obispos las hayan decretado.

Tercero, la universalidad de la aceptación de algo, no es criterio adecuado para discernir su veracidad. Este principio, generalmente aceptado en las iglesias establecidas, fue articulado en su forma clásica por Vicente de Lerins, en el siglo V. Verdad es “lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos” (citado en González 1965:I,19). Su paralelo en el campo de la ética es el criterio de la universalidad de una acción. “¿Si todo el mundo lo hiciera?”, suele ser la pregunta ante una elección entre varias alternativas morales. Desde luego, esta postura es propia de una iglesia establecida, ya que, para que todo mundo crea o haga lo que debe creer o hacer, tiene que existir la posibilidad de ejercer cierto tipo de coacción. Debido a la mentalidad constantiniana de las iglesias que participan en el movimiento ecuménico conciliar, se suele tomar decisiones con miras a que “todo el mundo” las respalde y las ponga en práctica. Esto contribuye a una estrategia básicamente conservadora.

Pero desde la perspectiva de los movimientos de renovación radical, la afirmación doctrinal y la obediencia en cuestiones éticas dependen de una disposición libre para asumir compromisos. Esto requiere de una decisión voluntaria. Y es muy probable que no todo el mundo lo crea, ni esté dispuesto a hacerlo. La visión radical implica estar dispuesto a ser una minoría profética. Y aunque siempre estemos dispuestos a conversar, no estamos dispuestos a reconocer que la mera universalidad sea criterio para discernir la verdad doctrinal o moral, como suele ser el caso en los círculos de orientación constantiniana.

En cuarto lugar, por su propia naturaleza, el proceso congregacional no puede ser delegado a terceros. El proceso de discernir la voluntad de Dios, a fin de encontrar los caminos de obediencia, no puede llevarse a cabo sin la presencia y participación de los interesados. Según la visión radical, esto es ser iglesia. Sin embargo, esta forma de ser iglesia ha sido delegada de diferentes maneras.

Por ejemplo, a veces se ha concebido la autoridad del

obispo, o de algún otro de los ancianos de manera intrínseca, como si tuviera autoridad en virtud de su ordenación episcopal. La iglesia ha celebrado concilios ecuménicos con la participación exclusiva de estos obispos. Este ha sido el caso del catolicismo, y también ha habido expresiones similares entre los protestantes, aunque en menor escala. Se piensa que, de una manera representativa, la iglesia participa en la persona de sus obispos.

Los movimientos radicales generalmente no se han opuesto al episcopado, como tal. Pero sí se han opuesto al tamaño de la diócesis en el catolicismo y el anglicanismo. En principio, estos movimientos no se opondrían al nombramiento de un obispo en todas las congregaciones. (Curiosamente, esto concordaría con la teología católica, que alega que el obispo es necesario para constituir la iglesia.) Según el Nuevo Testamento, la función del obispo es un elemento importante en el proceso congregacional. El obispo ejerce una función esencial: presidiendo, a fin de que se oigan todas las voces presentes (e incluso, las pasadas y distantes); moderando el proceso congregacional, a fin de asegurar el orden necesario, y expresando el consenso de la iglesia cuando éste surge. Pero cuando su autoridad se concibe al margen de la congregación e impuesta desde arriba, se crea una situación bíblicamente inadmisibles.

A veces se ha delegado el proceso congregacional a personas calificadas por su experiencia y erudición -los teólogos- en lugar de que toda la congregación participe. En el siglo XVI, Lutero, Zwinglio y Calvino, como reformadores y teólogos, fueron encargados con la responsabilidad de encontrar soluciones a los problemas eclesiásticos de su época. Los debates se llevaron a cabo entre los teólogos. En Europa, hasta el día de hoy, la tarea del debate teológico es delegada a los profesores de teología de las universidades. Peor todavía, en el luteranismo establecido se delegaban ciertos asuntos y decisiones al príncipe cristiano; y en el contexto reformado, ciertas responsabilidades fueron delegadas a los consejos municipales, también cristianos.

Otra manera de delegar el proceso congregacional es depositar en ciertas formulaciones doctrinales, o credos, la autoridad para tomar decisiones y resolver problemas. Es como si fuera posible que las palabras, por sí mismas, fuesen portadoras de significado, de modo que en los siglos posteriores las decisiones congregacionales pudieran ser tomadas,

simplemente, sobre la base de estas formulaciones. Este es el peligro inherente en los credos históricos de la iglesia, tanto católicos como protestantes. Pero también se presenta el mismo peligro en las denominaciones donde, formal o informalmente, se ha asignado autoridad rectora a algún sistema doctrinal.

También es posible delegar el proceso congregacional en algún cuerpo oficial, o en alguna comisión que actúe entre las sesiones de la asamblea, o en una burocracia. Este peligro está presente en todos los niveles de la iglesia, sea congregacional, denominacional e interdenominacional. Esto no significa que las agencias y comités no sean útiles. Pero sí, nos recuerda que sus funciones y su autoridad son limitadas. Un ejemplo de este peligro puede tomarse del área de las relaciones interdenominacionales: El cuerpo oficial de un consejo de iglesias se ubica a dos o tres pasos de la congregación. Sus miembros son nombrados por un cuerpo denominacional que a su vez, ha sido elegido por cuerpos congregacionales que, igualmente, fueron formados por la congregación. Y quíerose o no, esta distancia los deja en libertad para actuar con más independencia y menos responsabilidad, en relación con las congregaciones.

Quinto, de acuerdo con la visión bíblica del proceso congregacional, las conversaciones fraternales pueden conducir a conclusiones negativas. Es posible que, en el proceso de la conversación, se descubra que una de las partes no está realmente comprometida a seguir a Jesús. El diálogo implica siempre la posibilidad de reconciliarse, o de terminar en forma negativa. Pero a esta conclusión se llega sólo después del proceso de conversación congregacional. En Mateo 18 la separación viene solamente después de agotarse todos los esfuerzos para llegar a un consenso en cuanto a los caminos de la obediencia. Aunque el proceso de conversación fraternal puede terminar en el fracaso, debe llevarse a cabo, y a todos los niveles.

Las estructuras visibles de la unidad de la iglesia también pueden fallar. Aunque las presuposiciones detrás de algunas visiones ecuménicas, sean obispos, credos o consejos de iglesias, dan la idea de permanencia, los movimientos radicales no son tan optimistas.

Puesto que la base de la unidad entre los cristianos es el proceso fraternal, y este proceso depende de la calidad de las relaciones entre las personas, siempre existe la posibilidad del

fracaso. Somos llamados a la fidelidad, pero no hay garantías de ella. Y cuando llega el fracaso, generalmente ocurre en el punto en que falla el proceso fraternal. Fracasa cuando, a nivel local, no se guía por principios de Mateo 18, o cuando, a cualquiera de los niveles, se delega el proceso a terceros, en lugar de practicarlo concretamente todos los interesados.

Por supuesto, también los movimientos de renovación radical han reconocido generalmente la importancia de estructuras visibles de la unidad entre los cristianos. En la práctica, esto ha incluido al pastor, maestro, o profeta itinerante, que en su ministerio han servido a un círculo amplio de congregaciones y ha sido símbolo efectivo de su unidad; a la celebración de asambleas y sínodos para resolver emergencias y buscar formas fieles para la vida y misión de las congregaciones; y al compromiso de conversar fraternalmente con todos, aun cuando hayan sido rechazados y perseguidos.

Sexto, esta obligación de conversar fraternalmente con otros cristianos debe retomarse constantemente. Se rechaza la idea de que la apostasía, o la herejía, son permanentes o hereditarias. Del mismo modo que la fe auténtica no se hereda, tampoco se hereda automáticamente la herejía. Así que, permanece la obligación de volver a conversar con estos cristianos que tienen otra manera de pensar, aunque sus antepasados hayan perseguido a los antepasados nuestros.

¿Y cómo se orientará esta conversación reanudada? Tradicionalmente, la visión católica ha sido unilateral, o unilineal. Es decir, existe una línea de historia y una doctrina correcta, y las relaciones interrumpidas se restablecen volviendo a esa línea quien ha errado. Un concepto restitucionista se inclina a decir que la naturaleza humana caída hace necesario un nuevo comienzo común, desde el punto de partida. Otro concepto restauracionista también piensa que hace falta un nuevo comienzo. Pero no es tanto un retorno al principio, sino un partir de donde estamos, sobre la base de un nuevo rumbo, en consonancia con la visión y espíritu neotestamentarios. Pero, en todos los casos, el reanudar conversaciones en aras de una nueva comunión expone, a los participantes, a la necesidad de poner de manifiesto su necesidad de arrepentimiento y su conversión a los caminos de una obediencia auténtica. Requiere de una disposición común a someternos a "la regla de Cristo".

CONCLUSIÓN

Una forma particular de relaciones ecuménicas surge del concepto radical de la centralidad de la congregación. No se trata de un concepto espiritualizado de una unidad completamente invisible. Tampoco se niega el significado eclesiológico que pueden tener los consejos, las juntas, las asambleas, las asociaciones y los sínodos. El aporte del congregacionalismo a estas agencias consiste en concebir la naturaleza de su autoridad en términos "congregacionales", con el proceso congregacional que esto implica, y con la convicción conjunta que les es dada al reunirse. Pero estas agencias ecuménicas no tienen autoridad para comprometer a otras congregaciones locales que se reúnen con mayor frecuencia, cuyos miembros se conocen mejor, y cuyas responsabilidades incluyen la vida total de sus miembros.

Se rechaza esa visión de la tarea ecuménica que busca relacionar la fe, las prácticas y las estructuras administrativas de comunidades enteras, mediante la toma de decisiones por medio de delegados instruidos de antemano, o de representación proporcional, o del voto mayoritario, o de otros procesos que no sean de carácter congregacional.

También se rechaza la suposición de que la unidad visible que buscamos adoptaría la forma de una sola agencia, sea ésta una junta, asamblea, asociación, consejo o iglesia, que pretenda reunir, representar o conducir a todos los cristianos.

Los que asumen esta posición radical quedan expuestos a los peligros de la anarquía, de entrar fácilmente en competencia mutua, o del aislamiento. Estos peligros amenazan cuando se rechaza un concepto "oficialista" de la unidad, cuando no hay un compromiso caracterizado por el respeto mutuo ni una disposición seria a manifestar la realidad de la unidad del Cuerpo de Cristo, que es más libre, más dinámica, más misionera y más costosa (véase Garrett 1969:318-319).

Obras citadas

Bender, Harold S.

1994 *La visión anabautista*. Guatemala: Ediciones SEMILLA.

Berkhof, Hendrikus

1986 *Christian Faith*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Brock, Peter

1957 *The Political and Social Doctrines of the Unity of the Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*. La Haya: Mouton and Company.

Castillo, José María

1990 *Teología para comunidades*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Consejo Mundial de Iglesias

1967 *The Church for Others*. Ginebra.

Denzinger, Enrique

1955 *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.

Driver, Juan

1986 "Sal, luz, ciudad". En *Misión: Revista internacional de orientación cristiana*. Diciembre 1986:116-121.

1997 "La fe en la Periferia de la Historia". Guatemala: Ediciones Semilla

Durnbaugh, Donald F.

1992 *La Iglesia de creyentes: Historia y carácter del protestantismo radical*. Guatemala: Ediciones SEMILLA.

Easton, Burton Scott

1934 *The Apostolic Tradition of Hippolytus*. Nueva York: the Macmillan Company.

Eusebio

s.f. *Historia eclesiástica*.

Garrett, James L., editor

1969 *The Concept of the Believers' Church*. Scottsdale, Pensilvania: Herald Press.

González, Justo

1972 *Historia del pensamiento cristiano*, 3 vols. Buenos Aires: Editorial La Aurora. (Publicación anterior: 1965, Buenos Aires: Methopress.)

Hertling, Ludwing

1961 *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.

Hoekendijk, J. C.

1966 *The Church Inside Out*. Filadelfia: The Westminster Press.

Jeschke, Marlin

1992 *Disciplina en la Iglesia Recuperando un ministerio del evangelio*. Bogotá: CLARA

Kerr, Hugh H., editor

1943 *A Compendium of Luther's Theology*. Filadelfia: The Westminster Press.

1964 *A Compendium of the Institutes of the Christian Religion by John Calvin*. Filadelfia: The Westminster Press.

Ketcherside, Carl

1956 *The Royal Priesthood*. San Luis, Misuri: s.c.

Klaassen, Walter, editor

1985 *Selecciones teológicas anabautistas*. Scottsdale, Pensilvania: Herald Press.

Kreider, Eleanor

1990 *Enter His Gates*. Scottsdale, Pensilvania: Herald Press.

Littell, Franklin H.

- 1972 *The Origins of Sectarian Protestantism. A Study of the Anabaptist View of the Church.* Nueva York: The Macmillan Company.

Lohfink, Gerhard

- 1984 *Jesus and Community: The Social Dimensions of Christian Faith.* Filadelfia: Fortress Press.

Mateos, Juan

- 1975 *Nuevo Testamento Edición para Latinoamérica.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Mato, Daniel

- 1993 "La comunidad de la mesa". Monografía inédita. Buenos Aires: Instituto Bíblico de Buenos Aires.

Molnar, Amadeo

- 1981 *Historia del valdismo medieval.* Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Roberts, Alexander y Donaldson, James

- 1918 *The Ante-Nicene Fathers.* Vol. 3. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Ruiz Bueno, Daniel

- 1954 *Padres apologistas griegos.* Madrid: Editorial Católica.

- 1974 *Padres apostólicos.* Madrid: Editorial Católica.

Santa Biblia, Biblia Anotada de Scofield

- 1987 Dousman, Wisconsin: Publicaciones Españolas.

Seeberg, Reinhold

- 1963 *Manual de historia de doctrinas.* El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Snyder, Arnold

- 1985 "The Relevance of Anabaptist Non-Violence for Nicaragua Today". En *Occasional Essays.* Junio, 1985:32.

- 1995 *Anabaptist History and Theology.* Kitchener, Ontario: Pandora Press.

Troeltsch, Ernst

- 1956 *The Social Teachings of the Church*, 2 vols. Nueva York: The Macmillan Company.

Walker, Williston

- 1991 *Historia de la iglesia cristiana*. Kansas City, Misuri: Casa Nazarena de Publicaciones.

Wenger, John C., editor

- 1956 *Complete Writings of Menno Simons*. Scottsdale, Pensilvania: Herald Press.

Williams, George H.

- 1983 *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yoder, John Howard

- 1958 *The Ecumenical Movement and the Faithful Church*. Scottsdale, Pensilvania: Mennonite Publishing Company.

1969 "The Fullness of Christ: Perspectives on Ministries in Renewal". En *Concern*. Febrero 1969:33-93.

1985 *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Ediciones Certeza.

Yoder, John Howard, compilador

- 1976 *Textos escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.

Índice

- Abraham XV, XIX
- Agustín XII, XIII, 26, 74, 116
- Alemania 2, 14, 17, 24, 34, 72, 81, 95, 117, 130, 146
- Aquino, Tomás de 150
- Augsburgo 14, 164
- Bader, Agustín 14
- Barth, Karl 16
- Bautismo XIX, XX, 10, 16-27, 60, 87, 88, 91, 94, 95, 154, 155, 160
- Beza, Teodoro de 88
- Biblia, interpretación XVII, 2-16, 57, 67, 119, 122, 132, 140
- Bonhoeffer, Dietrich 81
- Calvinismo 4, 26, 45, 73, 101, 145
- Calvino, Juan 4, 10, 19, 45, 51, 59, 60, 88, 103, 105, 107, 117, 145, 161, 167
- Campbell, Alejandro 49
- Campbell, Tomás 49
- Carlstadt, Andreas 132
- Chélcicky, Pedro 147, 148, 149, 150, 153
- CLAI 163
- Comunidad de bienes 140, 151, 155
- CONELA 163
- Concilio de Calcedonia 165
- Concilio de Jerusalén 165
- Concilio de Nicea 165
- Concilio de Trento 2, 5, 6, 8, 161
- Concilio Mundial de Iglesias (CMI) 163
- Concilio Vaticano II 3, 17, 159, 161, 165, 166
- Confesión de Augsburgo 116
- Constantinianismo XIII, XIV, 5, 131, 166
- Constantino XII, XIII, XVI, 44, 107, 125

- Cuáqueros 19, 28, 46, 49, 50, 85, 92, 110, 111, 119, 121, 122, 153, 164
 Cruz 96, 97, 104, 120, 137, 138, 139
 Darby, Juan Nelson VII, VIII
De la usura 150
 Denck, Juan 13, 22, 75
 Disciplina congregacional 45, 56, 57, 58, 60, 61, 67, 151, 155
 Discipulado X, XXI, 6, 11, 18, 20, 21, 23, 61, 62, 69, 70-81, 83, 84, 88, 110, 111, 119, 120, 137, 152, 163
 Discípulos de Cristo 76, 89, 162
 Doce Artículos 132
 Edad Media 57, 108
 Erasmo 12, 26, 82
 Escatología XX, 97
 España 2, 88
 Espíritu Santo XI, XV, 8, 11, 12, 14, 15, 20, 25, 53, 57, 66, 93, 94, 122, 158, 164, 165
 Espiritualistas 74
 Evangelización 86, 93, 95, 97, 99-112
Ex opere operato 18, 19
 Felipe de Hesse 10
 Fox, Jorge 121
 Francia 17, 88
 Franciscanos 75, 87, 90, 119
 Francisco de Asis 32, 72
 Frankenhausem 132
 Gran Comisión 19, 88, 89, 90, 93
 Grebel, Conrad 46, 47, 48
 Guerra justa 7, 73, 118, 125, 130
 Hermanos (Libres) 49, 85
 Hermanos (Iglesia de los) 34, 85, 110, 111
 Hermanos Checos 2, 11, 75, 119, 120, 134
 Hubmaier, Baltazar XVI, 21, 22, 37, 47, 61, 67, 118, 132, 134
 Hut, Juan 14, 21, 22, 24, 90, 134
 Huteritas 140, 151, 152
 Iglesia VII-XXI, 1-22, 34, 37, 43-57, 61-69, 70-100, 102, 107-123, 129, 130, 137, 139, 143, 147-168
 Católica Romana 58, 75, 87, 160, 165
 eclesiología VII, IX, XXI, 8, 100, 103, 120, 160, 170
 Luterana 58, 85
 Reformada 59, 117, 162
 y estado 44, 113, 116, 123, 124, 125, 134
 Imperio romano 115, 140

- Jesuitas 87
- Joris, David 14
- Juramento 6, 79, 83
- King, Martin Luther 128
- Lutero, Martín XX, 2, 3, 4, 10, 17, 18, 26, 45, 51, 58, 62, 71, 72, 75, 81, 87, 91, 101, 103, 116, 117, 125, 130, 143, 144, 161, 167
- Mantz, Félix 47
- Marpeck, Pilgram 21
- Mártires (Martirio) XIII, XX, 90, 91, 92, 95, 96
- Melanchthon 87
- Menonitas 85, 110, 111, 122, 153
- Mesías IX, XI, XV, 13, 14, 27, 52, 65, 66, 93, 114, 139
- Metodistas (metodismo) 34
- Ministerio(s) XX, 43-55, 67, 91, 93, 114, 137, 158, 169
- Misión IX, X, XV, XXI, 14, 18, 28, 29, 73, 78, 85, 86-97, 99, 100, 103, 105, 118, 131, 137, 139, 140, 158, 160, 162
- Misticismo XI, XIX, 82
- Monasticismo 51, 72, 146
- Munster 125
- Müntzer, Tomás 4, 5, 46, 47, 132, 135
- Nachfolge Christi* 75
- No-violencia 14, 103, 125, 134, 155
- Obediencia 13, 14, 46, 57, 67, 93, 110, 126, 134, 139, 146, 166, 168
- Ordenamiento de la comunidad* 151
- Palestina 136, 141, 158
- Pelagio 26
- Pentecostales (pentecostalismo) 30, 35, 57, 121, 119, 122
- Philips, Dirk XIII
- Quadragésimo Anno* 142
- Regla de amor 6, 7
- Regla de Cristo (Mateo 18) 13, 14, 22, 58, 60-63, 67, 68, 169
- Regla de la fe 6, 7
- Rerum Novarum* 142
- Revolución 74, 127, 128, 129, 130, 135
- Riedemann, Pedro XIII
- Santa Cena 28-41
- Scheitheim, Confesión de fe 24, 60, 78, 118, 120, 123, 134, 164
- Schiemer, Leonardo 23

Sermón del Monte 4, 6, 9, 11,
106, 122, 146, 154

Simil justus el peccator 21

Simons, Menno 89, 121, 125,
139

Sola fides 3, 18, 82

Strauss, Jacobo 150, 157, 165

Sublevación campesina [Guerra
de los campesinos] 130-133

Valdenses 2, 11, 17, 75, 119,
120, 146, 147, 153

Vicente de Lerius 166

Violencia XII, 1, 7, 8, 10, 35, 73,
78, 79, 97, 117-122, 124,
129, 132, 139, 148, 150, 154,
155

Wyclif, Juan 147, 149

Zinzendorf (Conde) 153

Zurich 2, 48, 60, 145

Zwinglio, Ulrich 2, 10, 11, 19,
28, 47, 59, 60, 62, 75, 82, 88,
117, 125, 145, 161, 167

Índice de citas bíblicas

Génesis		31:31-34	39
2:11	XV		
Exodo		Oseas	
16:18	141	11:1-4	7
		12:9-10	7
Josué		Miqueas	
24:17	40	4:1-4	XI, XII, 89
2 Reyes		Mateo	
22:23	1	2:28	137
2 Crónicas		4:23	106
34	1	5:7	X
		5:13-16	XI, 92
Salmos		5:21-48	9, 63, 64
24:1	89	5:33-37	6
96	105	5:38-48	6, 79
		6:12	69
Isaías		6:14,15	63
2:1-4	XI, XII, 92	6:19-21	X, 6
40:3	9	7:1	69
40:5	105	9:35	106
40:66	105	10	96
42:1-4	96	10:1-15	137
45:23-25	105	10:9	7
49:1-6	96, 105	10:27	7
50:4-9	96	11:5	137
51:4	105	11:6	105
52	105	11:18-19	30
52:7	105	12:21	30
52:13-53:12	96	16:18-19	57, 66, 69
61:1	105	18	58, 163, 168, 169
Jeremías		18:1-4	63
2:2,3	9	18:5-11	63
		18:12-14	63

18:15-20	22, 57, 58, 62, 63, 66, 69	6:15	80, 82
18:21-22	X	6:54	39
18:23-25	63	7:7	XI
18:35	63	7:17	13
20:25-28	113	11:49-50	136
26:21-25	37	13:12-17	82, 113
26:26-29	37, 39	13:34-35	37
28	89	14:6	X
		14:26	12, 62, 66
		15:15	X
Marcos		15:16	X
2:7	65	15:18-22	XI
2:16	30	15:24	X
2:17-18	30	15:26-27	XI
7:2-5	30	16:1-4	XI
10:1-9	9	16:8-11	XI
10:41-45	6, 96, 113	16:12-14	12, 62, 66
11:25	63	16:24	XI
14:12-26	38, 39	17:11	158
16	89	17:21-23	158
		18:11	65
Lucas		18:28	30
1:46-55	135	19:36	39, 113
2:10	105	20:21-23	12, 13, 57, 62, 66
2:24-27	82		
3:18	106	Hechos	
4:1-3	114	2:4-5	152
4:1-13	136	2:42-47	31, 35
4:18-19	105, 135	4:32	X, 35
4:43	105	6	156
6:34	6	8:4	157
7:48-50	65	8:27	157
8:1-3	30	8:36-37	23
9:1-6	106	11:20	157
9:31	38	11:26	157
12:11-12	11	13	157
12:13,14	80, 82	15	158, 165
14:13-14a	31	15:4-5	165
15:2	30	15:7-12	165
17:3	57, 63, 64	15:13-21	157, 165
22:19	40	15:22-29	165
22:15-20	31, 39	15:30-32	165
22:24-27	X, 113	17:6	139
Juan		Romanos	
3:3-5	20, 24	5:10	96
5:6-8	25		

6:4	24	3:27-29	X, 24
8:28	82	5:16	IX, 24
10:15	105	5:22-27	X, 24
10:16	106	6:1,2	X, 57, 62, 63, 64, 69
11:29	94		
12	52		
12:3-8	X, 12, 35, 50, 53	Efesios	
12:10	X	1:10	XV
12:13-14	142	1:22-24	XV, 35
12:19	114	2	158
13	113	2:11-22	54
13:1-7	114	2:13-16	X
13:8	114	2:14-18	105
14	7	3:6	35
15:31	158	3:7	54
		3:10-11	XV
1 Corintios		4	53
3:16,17	158	4:4-6	35, 158
4:16	84	4:7-16	50, 53, 54
5:7	39	4:11-13	X, 35, 54, 95
7:7	53, 94	4:16	35
7:17	94	4:20-24	X, 24
8	7	4:32	63
10:16-17	35, 36	5:14	23
11	30	5:22	23
11:1	84	5:23	35
11:17-34	31, 35, 36, 37, 39, 40	5:24	24
12-14	52	5:29	35
12:4-12	X, 50, 53, 95, 158	6:4	61
12:13	22		
12:27	35	Filipenses	
12:28-31	53	1:27	106
14:22-23a	11	2	110
14:29-33	66	2:1-11	138
16:1-4	141	2:5-11	82
16:15	XV		
2 Corintios		Colosenses	
5:17	IX	1:18	35
8,9	141	1:24	XVI, 26, 35, 96
8:1-8	141	2:19	35
9:15	142	3:10-11	24
		3:12	X
Gálatas		3:13	X, 57, 62, 63
2:12	157	3:14	X
		3:15	35

2 Tesalonisenses

1:8 106

Tito

3:4-5 20

Hebreos

4:16 52

12 61

13:7 84

Santiago

1:18 XV

1:20 79

5:16-20 57, 62, 64

1 Pedro

1:19 39

2:5 94

2:4-9 52, 93

4:10-11 53

2 Pedro

1:19-21 11

Apocalipsis

1:5 96

3:14 96

12:11 96

13 113, 114

14:4 XV

17:14 139

21:1 98

21:2 98

21:5 98, 139

MHL OPEN STACKS

M 230.97 D782c 1998
Driver, John.
Contra corriente

GOSHEN COLLEGE - MENNONITE HISTORICAL LIBRARY



3 9310 02015798 6

GAYLORD S

HECKMAN
BINDERY INC.



SEPT 99

Bound-To-Please® N. MANCHESTER,
INDIANA 46962

CONTRA CORRIENTE

**Incluye un capítulo nuevo sobre la Santa Cena
e índices temáticos y de pasajes bíblicos**

En la Biblia la meta última del proyecto salvífico de Dios es la transformación de la creación entera. Pero en la visión bíblica, el pueblo de Dios ya anticipa esta realidad en su medio. La comunidad cristiana, sencillamente a través de su existencia, ofrece el ataque más eficaz contra las estructuras del mal y la mayor esperanza para la transformación del mundo.

Las imágenes bíblicas de la iglesia sólo pueden ser comprendidas con toda su radicalidad. en una iglesia comprometida a ser comunidad de contraste en medio de la sociedad. Y para esto, hay que interpretar las imágenes bíblicas con una ingenuidad auténtica e intencional. Sólo esa simplicidad no sofisticada, que caracteriza el Reino de Dios y sus valores, nos permitirá romper con el sistema invertido de valores que ejerce su dominio opresivo en nuestro mundo.



ISBN 99922-43-00-7



9 789992 243008