

La revista evangélica de teología y aplicación
contemporánea de la Alianza Evangélica Mundial

REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



Volumen 2 • Número 1 • marzo 2023

Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 2 • Número 1 • marzo 2023

Publicado por



Todos los números de la RET están disponibles en nuestra página web:
<https://theology.worlddea.org/ert-spanish/>

Volumen 2 • Número 1 • marzo 2023
Copyright © 2023 Alianza Evangélica Mundial
Departamento de teología global

El pdf de esta revista se distribuye gratuitamente bajo las siguientes condiciones: No puede ser vendido o usado para fines lucrativos salvo con permiso escrito. Solo puede ser imprimido para uso privado, y no para fines lucrativos.

Editor general: Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania

Editor ejecutivo: Dr. Andrés Messmer, España

Editor asistente: Bruce Barron, EEUU

Traductora: Trini Bernal, España

Política editorial

Los artículos y reseñas de la *Revista Evangélica de Teología (RET)* reflejan las opiniones de los autores, y no necesariamente las de los editores y la AEM.

Los editores aceptan colaboraciones solicitadas y no solicitadas. Artículos, reseñas, consultas y otras comunicaciones deben dirigirse al editor ejecutivo, el Dr. Andrés Messmer: amessmer@worldea.org.

Índice de contenidos

San Agustín sobre el libre albedrío.....	4
<i>Jonathan A. Asbun Delgadillo</i>	
La dedicación de los bebés en la Iglesia primitiva: textos, comentarios y aplicación actual	16
<i>Andrés Messmer</i>	
Construyendo puentes: Lutero, la Cena del Señor y la Iglesia de Etiopía.....	39
<i>Geoffrey Butler</i>	
¿Qué se predica en España? Un acercamiento a diez iglesias evangélicas ilustrativas.....	52
<i>Andrés Reid</i>	

San Agustín sobre el libre albedrío

Jonathan A. Asbun Delgadillo

Jonathan A. Asbun Delgadillo (MA Estudios Bíblicos, Seminario Teológico Centroamericano) es profesor de hermenéutica e introducción a la apologética cristiana en el Seminario Teológico de la Iglesia de Dios Reformada (Cochabamba, Bolivia), misionero en Bolivia con Commission to Every Nation (Kerville, EEUU) y pastor y fundador de la Iglesia Cristiana Génesis Cochabamba (Cochabamba, Bolivia). jonathanasbun@gmail.com

Resumen: Este artículo realiza un análisis sobre el concepto agustiniano del libre albedrío. La investigación utiliza una amplia gama de fuentes primarias y secundarias con el fin de analizar la postura de Agustín al respecto de la libertad de la voluntad en el ser humano y la relación de esta con la soberanía divina. Se observa que tanto la teodicea como la predestinación en Agustín están intrínsecamente ligadas con su entendimiento del libre albedrío de la voluntad. El artículo concluye que Agustín fue siempre compatibilista en su entender acerca de la relación entre la voluntad y la presciencia divina.

I. ¿Quién fue Agustín de Hipona y por qué estudiar su pensamiento?

“Ningún otro filósofo ha ejercido una influencia tan profunda y duradera sobre el pensamiento popular como San Agustín. Desde su época hasta la nuestra, la teología ortodoxa se ha basado en sus enseñanzas”.¹ Con estas palabras, James Bissett Pratt comienza su ahora clásico artículo sobre “La ética de San Agustín”, y más de cien años después, esta afirmación sigue siendo cierta. Quizás no haya otro teólogo y filósofo cristiano tan influyente y conocido como el obispo de Hipona. Sus escritos marcan un “puente de transición entre la antigüedad y el período medieval”.² Su pluma era tan hábil que llevó a Isidoro de Sevilla a comentar que “el hombre que dice haber leído todo Agustín, es un mentiroso”.³ Agustín es un favorito entre católicos y protestantes, y ambos campos argumentan que si estuviera vivo hoy, estaría de su lado.

Un escritor tan prolífico e influyente no podría haber sobrevivido a través de los siglos sin tener su parte en controversias. Entre los muchos debates en torno a los escritos de Agustín, uno de los más prolíficos y no resueltos se centra en su

1 James BISSETT PRATT, “The Ethics of St. Augustine”, *International Journal of Ethics* 13 no 2 (1903): 222–235 (aquí 222). Todas las citas de artículos en inglés son traducciones del autor.

2 Paul A. TAYLOR, “St Augustine, the Doctor of Grace”, *Life of the Spirit* 5 no 50 (1950): 71–85 (aquí 72).

3 A pesar de que este dicho es de conocimiento popular, la referencia para este artículo fue tomada de Jesse COUENHOVEN, “Augustine of Hippo”, en *The Routledge Companion to Free Will*, ed. Meghan GRIFFITH, Neil LEVY y Kevin TIMPE (New York: Routledge, 2016), 6.

perspectiva sobre el libre albedrío. Algunos argumentan que Agustín siempre fue un “compatibilista”, es decir, que argumentó la existencia del libre albedrío y de la predestinación como dos realidades compatibles sin conflicto o contradicción entre ambas.⁴ Otros argumentan que a medida que maduró su teología, su punto de vista cambió o al menos se refinó, mientras que otros ven un cambio en su vida temprana como libertario a su vida posterior como compatibilista.⁵ El debate está impulsado por las aparentes contradicciones entre sus primeros escritos contra los maniqueos y los posteriores contra los pelagianos.

¿Fue Agustín constante a lo largo de su carrera o cambió de opinión? Esta es la pregunta central que impulsa esta investigación. Sin embargo, antes de continuar, es necesario establecer claramente el alcance y delimitar el objetivo de este trabajo. Esta investigación no pretende presentar una respuesta definitiva a este complejo y profundo debate, sino simplemente proponer una comprensión plausible de la perspectiva de Agustín sobre el tema del libre albedrío. Además, como ha explicado magistralmente Jesse Couenhoven, las dificultades a la hora de entender a Agustín son que:

[Agustín] rara vez definió sus términos. Las opiniones de Agustín no se expresaron sistemáticamente; por el contrario, a menudo fueron expresadas polémicamente por un maestro de la retórica cuyo objetivo era tanto impresionar o deleitar a su audiencia como aclarar su posición o promover una discusión filosófica o teológica. Por estas razones, entre otras, Agustín a veces se contradecía a sí mismo o exageraba su caso, probaba ideas solo para descartarlas o simplemente no lograba desarrollar las implicaciones de un punto de vista que defendía.⁶

Esto no quiere decir que Agustín fuera inconsistente, sino que es necesario recordar que su objetivo no era tanto la formulación de una teología sistemática, sino más bien montar una defensa de la fe contra los que él consideraba sus enemigos.

Además, al estudiar a Agustín, se debe considerar que era tanto teólogo como filósofo. Más aun, se podría argumentar que el propio Agustín no hizo esta distinción, que para él habría sido imposible separar sus posturas filosóficas y teológicas.⁷ Por tanto, el intérprete de Agustín necesita ser consciente de todas estas

4 Ver p. ej. Katherin A. ROGERS, “Augustine's Compatibilism”, *Religious Studies* 40 no 4 (2004): 415–435; TAYLOR, “St Augustine”, 74.

5 Ver p. ej. William S. BABCOCK, “Augustine on Sin and Moral Agency”, *The Journal of Religious Ethics* 16 no 1 (1988): 28–55; PRATT, “The Ethics of St. Augustine”, 226. El término “libertario” hace referencia a quienes afirman la existencia del libre albedrío por encima de la predestinación.

6 COUENHOVEN, “Augustine of Hippo”, 6. En la introducción a su traducción de *La Trinidad*, Edmund Hill está de acuerdo con Couenhoven, argumentando que, aunque *La Trinidad* “no es realmente una obra polémica [...] a veces él [Agustín] se pone a sí mismo en una especie de postura polémica convencional”. Hill mantiene esta perspectiva a lo largo de sus ensayos introductorios en su traducción, explicando que Agustín sintió que necesitaba escribir contra alguien, o al menos de manera polémica. Ver Edmund HILL, “Introducción”, en San Agustín, *The Trinity*, trad. Edmund HILL (Hyde Park, New York: New City Press, 1991), 20, Kindle.

7 Ver John M. RIST, “Augustine on Free Will and Predestination”, *The Journal of Theological Studies* 20 no 2 (1969): 420–447 (aquí 421).

dificultades al acercarse a sus escritos. Con estas consideraciones en mente, este artículo argumenta que la comprensión de Agustín del libre albedrío estaba estrechamente relacionada con su teodicea.⁸ Además, esta comprensión también estuvo intrínsecamente ligada a sus polémicas y motivada por su respuesta a algún adversario específico en cada etapa de su larga carrera.

II. Agustín y el origen del mal

De su vasto depósito de escritos, la controversia en torno al libre albedrío se centra en las afirmaciones hechas en sus primeros trabajos *Del libre albedrío de la voluntad* (*De lib. arb.*, c. 388–395) y otros escritos contemporáneos de sus polémicas contra los maniqueos, frente a lo que afirma en sus últimos escritos contra sus adversarios pelagianos (412–425) y semipelagianos (427–430). Además, mientras participaba en estos debates, Agustín también estaba escribiendo su *Ciudad de Dios* (*De civ. Dei*, c. 413–426), donde desarrolló gran parte de su teodicea.

La teodicea de Agustín parece haber sido bastante consistente a lo largo de su carrera. La respuesta del autor al problema del mal fue resuelta por lo que se ha denominado “El relato sin explicación” (en adelante RSE, por sus siglas).⁹ T. D. J. Chappell resume el relato del RSE como “ese relato de la Caída que dice que, necesariamente, no puede haber una explicación completa de la Caída”.¹⁰ Este relato es omnipresente en la teodicea de Agustín. Uno de los pasajes que mejor explica el RSE aparece en *De civ. Dei* 12.7, donde Agustín explica:

Que no debe buscarse la causa eficiente de la mala voluntad. Ninguno, pues, investigue la causa eficiente de la mala voluntad, por cuanto no es eficiente, sino deficiente, supuesto que ella tampoco es efecto, sino defecto. Pues el dejar la unión del que es sumo por lo que es menos, esto es empezar a tener mala voluntad. Querer, pues, hallar las causas (como dije) de estas defecciones, no siendo eficientes, sino deficientes, es como si uno quisiese ver las tinieblas u oír el silencio, aunque ambas cualidades nos son conocidas: lo primero, no sino por los ojos, y lo segundo, no sino por los oídos, aunque no por su especie, sino por la privación de su especie. Ninguno intente saber de mí lo que sé que ignoro, si no es para aprender a no saber lo que ha de saber, que no puede saberse.¹¹

8 De manera técnica este término se refiere a la justificación racional de la existencia de Dios. En contextos de literatura cristiana y apologética el término se utiliza en referencia a aquellos argumentos que explican y defienden la existencia de un Dios omnisciente, omnipotente y bondadoso en un mundo donde la maldad existe.

9 El término es una traducción de la frase inglesa “No Explanation Account” (NEA). Para un análisis profundo del RSE, ver T. D. J. CHAPPELL, “Explaining the Inexplicable: Augustine on the Fall”, *Journal of the American Academy of Religion* 62 no 3 (1994): 869–884; Adam M. WILLOWS, “Augustine, the Origin of Evil, and the Mystery of Free Will”, *Religious Studies* 50 no 2 (2014): 255–269.

10 CHAPPELL, “Explaining the Inexplicable”, 869.

11 Las citas de *La ciudad de Dios* son tomadas de San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, trad. Francisco MONTES DE OCA, <https://historicodigital.com/download/la-ciudad-de-dios.pdf> (accedido el 20 de dic. de 2022).

El punto que Agustín está tratando de señalar es que el mal, siendo lo opuesto al bien, es la nada, por lo tanto, su origen debe ser incausado y desconocido.¹² Anteriormente, en su *De lib. arb.* 2.20, Agustín afirmó este mismo punto argumentando que, “todo bien viene de Dios [...] todo defecto viene de la nada [...] el pecado, es un movimiento defectuoso”.¹³ Además, Agustín explica en sus Confesiones: “no sabía que el mal no es más que privación del bien hasta llegar a la misma nada” (*Conf.* 3.7 ver también, 7.4, 12).¹⁴ También explica en su *De la naturaleza del bien* (*De Nat. Boni* 1.3.4) que todo lo que existe proviene de Dios, y como Dios es el bien absoluto, todo lo que existe es bueno. Por tanto, el mal es alejarse de Dios hacia la corrupción (cf. *De civ. Dei* 11.7). El objetivo de la explicación del mal del RSE de Agustín es mantener que Dios no es responsable del mal ni es su causa. Este razonamiento incluye el corolario de que Dios no es responsable de la Caída.¹⁵ Al definir el mal como la nada y al explicar que no tiene causa, sino que es incausado, Agustín argumenta que “el origen del mal (la primera instancia de mala voluntad) es necesariamente incomprensible”.¹⁶

El alcance de este trabajo no permite un análisis en profundidad del RSE.¹⁷ Baste decir, siguiendo la explicación de Chappell, que Agustín sostiene que hay dos tipos de seres moralmente perfectos (cf. *De civ. Dei.* 14.13; *De lib. arb.* 1.2). El primer tipo está ejemplificado por la Trinidad: el Hijo y el Espíritu Santo son engendrado y procedente del Padre, respectivamente, y por lo tanto, son copartícipes de la naturaleza de Dios, es decir que son perfectamente buenos, inmutables e incapaces de caer. El segundo tipo está ejemplificado por seres creados como ángeles y humanos: este segundo tipo no es engendrado sino creado de la nada. Este segundo tipo es diferente de Dios en su naturaleza (cf. *De civ. Dei.* 11.22). Por lo tanto, aunque fue creado moralmente perfecto, su naturaleza creada (de la nada) puede admitir una caída.¹⁸ Sin embargo, esta explicación de Agustín deja abierta la pregunta de cómo estos seres creados pudieron caer. Si todo lo que Dios crea es por definición bueno, incluso si el mal no tiene causa y es misterioso, ¿por qué cayeron? La respuesta parece ser por su dotación de libre albedrío. Por lo tanto, para dar sentido a la teodicea de Agustín es necesario comprender su posición sobre el tema del libre albedrío.

¿Qué entiende San Agustín por “voluntad”?

Antes de pasar a investigar la argumentación de Agustín sobre el libre albedrío, es necesario entender qué quiso decir con “voluntad”, una transliteración de la palabra

12 Cf. WILLOWS, “Augustine”, 257.

13 Traducción propia de Agustín, *On Free Choice of the Will*, trad. Thomas Williams (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1993), Kindle.

14 Agustín, *Confesiones de San Agustín* (Bauer Books, 2017), Kindle.

15 Ver CHAPPELL, “Explaining the Inexplicable”, 872; WILLOWS, “Augustine”, 257.

16 WILLOWS, “Augustine”, 256.

17 Para un análisis profundo ver los artículos previamente citados de CHAPPELL y WILLOWS, también el artículo por Robert F. BROWN, “The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine”, *Journal of the American Academy of Religion* 46 no 3 (1978): 315–329.

18 Ver CHAPPELL, “Explaining the Inexplicable”, 877–883.

latina *voluntas*. John M. Rist explica el uso de este término en el vocabulario de Agustín de la siguiente manera:

Voluntas [...] no denota para Agustín una parte de la psiquis humana; más bien es la psiquis humana en su papel de agente moral. [...] Por lo tanto, voluntas no es una facultad de toma de decisiones del individuo, como la filosofía posterior podría llevarnos a suponer, sino el individuo mismo. [...] Más aun, es el núcleo mismo de la persona humana. [...] El hombre nace con voluntas, pero dado que él mismo es voluntas, no puede negar la responsabilidad de sus acciones sobre la base de que no las “quería”. Para Agustín, si un hombre hace algo, es igual a decir que lo “quiere”.¹⁹

Couenhoven está de acuerdo con Rist y argumenta que “traducir ese término por ‘voluntad’ puede oscurecer el hecho de que Agustín no tenía una psicología de la facultad, o una idea de la voluntad como un locus singular de actividad responsable. Tampoco distinguió las facultades volitivas de las intelectivas”.²⁰ En otras palabras, para Agustín no existe una distinción fundamental entre lo que una persona es y lo que quiere. Este punto se ilustra con más detalle en *Conf.* 7.4.6, donde Agustín afirma que “la voluntad de Dios y el poder de Dios son idénticos a Dios mismo”.

La comprensión de Agustín de la voluntad está estrechamente relacionada con su argumento RSE. En *De civ. Dei.* 12.6, al abordar la Caída angélica, el autor argumenta:

Y si buscamos la causa eficiente de una voluntad tan perversa, hallaremos que es nada. Porque ¿qué es lo que hace mala a la voluntad, cuando obra alguna acción pecaminosa? Luego, la voluntad es la causa eficiente de la mala obra, y la causa principal de la mala voluntad es nada; porque si es algo, o tiene o no tiene voluntad. Si la tiene, la tiene, sin duda, o buena o mala; si buena, ¿quién ha de ser tan ignorante que diga que la voluntad buena hace a la voluntad mala? Porque si así fuese, la voluntad buena sería causa del pecado, lo que no puede imaginarse. Pero si lo que constituye la voluntad mala también tiene voluntad mala, pregunto: ¿Qué causa es la que la hizo? Y para no proceder de un modo infinito, vuelvo a preguntar: ¿Cuál es la causa de la primera voluntad mala? Porque no hay primera voluntad mala a la cual haya hecho alguna voluntad también mala, sino que aquella es la primera a quien ninguna hizo; pues si precedió, quien la hiciese, aquella es primero que hizo a la otra.

En resumen, parece que para Agustín el primer mal, es decir, la Caída angélica, fue un acto de libre albedrío. Ahora bien, este acto no fue causado por un agente externo ya que tal causalidad crearía una sucesión interminable (cf. *De lib. arb.* 3.17). Después de agotar una serie de posibilidades, Agustín concluye que el primer mal fue simplemente una deserción de la voluntad (cf. *De civ. Dei.* 12.6–8). Esta deserción no fue operada por una causa eficiente, sino por una deficiente. Esta causa deficiente es misteriosa o, mejor aún, inexplicable (así el RSE). Entonces, tanto el primer mal como la voluntad misma son inexplicables, son simplemente el resultado de que los ángeles y los humanos fueron creados de la nada y dotados de una

19 RIST, “Augustine on Free Will”, 421–422.

20 COUENHOVEN, “Augustine of Hippo”, 8.

voluntad.²¹ De ello se sigue que la voluntad es indistinguible de la persona. Así, una persona es responsable de lo que su voluntad determina.

El argumento de Agustín referente a la teodicea

Entonces, por mucho que los filósofos y teólogos posteriores encontraran lagunas en su argumento, parece que para Agustín esta explicación fue suficiente. A riesgo de simplificar demasiado, el argumento de Agustín podría resumirse de la siguiente manera:²²

1. Dios es la bondad absoluta.
2. Todo lo que es creado por Dios es por definición bueno.
3. Algunas criaturas, específicamente los ángeles y los humanos, han sido dotadas de voluntad.
4. La voluntad puede ser buena o mala.
5. La primera mala voluntad es posible debido a que los ángeles y los humanos fueron creados de la nada.
6. La primera mala voluntad apareció por una causa deficiente que es inexplicable.
7. Esta causa deficiente es definida como una separación de Dios, quien es la bondad suprema, hacia un enfoque en sí mismos.

III. Agustín y el libre albedrío

Ahora bien, esta explicación del origen del mal abre la posibilidad de que el pecado pueda rastrearse *parvo intervalo* (casi inmediatamente) hasta Dios (*De lib. arb.* 1.2). William S. Babcock explica de esta manera la dificultad con la que se encuentra el razonamiento de Agustín: “si Dios es el autor de las almas y las almas son las autoras del mal, entonces solo un intervalo estrecho, un espacio minúsculo, separa a Dios de la responsabilidad por el mal” (cf. *De civ. Dei* 12.28).²³

El problema se agrava por el hecho de que Agustín insiste en afirmar que Dios tiene conocimiento previo (i.e., la presciencia) de todas las cosas. Esto se ilustra, por ejemplo, en *De civ. Dei* 5.9, donde Agustín explica: “Así, nuestras voluntades tienen tanto poder como Dios ha querido y conocido; Dios, cuya presciencia es infalible, ha conocido de antemano la fuerza de nuestras voluntades y sus logros”. El punto que Agustín ha estado elaborando a lo largo de *De civ. Dei* y de *De lib. arb.* es que la presciencia de Dios es absolutamente infalible, por lo tanto, todo lo que él sabe de antemano tiene que suceder inevitablemente. Por eso en su *De lib. arb.* 3.2, Evodio (su interlocutor) fue llevado a argumentar que la presciencia de Dios lleva a que el pecado ocurra por necesidad. Evodio argumenta que la conclusión lógica es que la presciencia de Dios ha hecho del pecado una “necesidad ineludible”.

21 Ver WILLOWS, “Augustine”, 267–268.

22 Este resumen viene principalmente del relato de Agustín sobre la Caída angélica en *De civ. Dei* 12.6–8 y la Caída humana en *De civ. Dei* 14.6, 11–13. Ver también la explicación provista por BABCOCK, “Augustine on Sin and Moral Agency”, 41–44.

23 BABCOCK, “Augustine on Sin and Moral Agency”, 34.

Agustín reconoce esta dificultad presentada por Evodio y resume el problema de la siguiente manera en *De lib. arb.* 3.3.6:

Agustín: —De modo que lo que te tiene perplejo y admirado es cómo no puedan ser cosas totalmente opuestas entre sí la presciencia divina de todos los futuros y el que nosotros no pequemos por necesidad. Si Dios sabe de antemano, dices, que el hombre ha de pecar, es necesario que el hombre peque, y si eso es necesario, ya no hay libertad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad. Tu perplejidad proviene de que ves con espanto cómo este razonamiento nos lleva o a la negación impía de la presciencia divina respecto de todos los futuros o que, si no la podemos negar, síguese reconocer que pecamos no libremente, sino por necesidad. ¿Es otra, acaso, la causa de tu perplejidad?

Evodio: —De momento ésta es y no otra.²⁴

En su artículo titulado “Agustín sobre la presciencia y el libre albedrío”, William L. Rowe aborda detalladamente la solución propuesta por Agustín a este problema.²⁵ El autor explica la solución de Agustín basándose en los siguientes párrafos de *De lib. arb.* 3.3 (A., B.) y de *De civ. Dei* 5.10 (C.).²⁶

A. ... nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues está dispuesta a la ejecución, sin demora absolutamente ninguna, en el mismo instante en que queremos. De aquí que con razón podamos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad y así de otras cosas semejantes; pero ¿quién, en su sano juicio, se atreverá a decir que no deseamos por la voluntad? Así que, aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla.

B. Al decir (quien niega el libre albedrío) que el acto de su voluntad es necesario, ha querido significar que su voluntad no depende de él; en ese caso se le refuta con lo que tú mismo respondiste cuando te pregunté si no serías dichoso sin quererlo, pues me contestaste que ya serías feliz, si estuviera en tu mano el serlo; dijiste que querías, pero que aún no podías serlo. Yo repuse entonces que habías hablado una gran verdad, porque solo nos falta esa potestad cuando nos falta lo que queremos. Pero cuando queremos, si la voluntad nos abandona, ya no queremos realmente. Ahora bien, si cuando queremos es imposible no querer, los que quieren una cosa tienen voluntad, y, sin embargo, ninguna cosa está en su poder sino aquello que tienen, cuando lo quieren tener. Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder, y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que

24 AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, trad. Evaristo SEIJAS, Federación agustiniana española, https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm (accedido el 20 de dic. de 2022).

25 William L. ROWE, “Augustine on Foreknowledge and Free Will”, *The Review of Metaphysics* 18 no 2 (1964): 356–363.

26 Las citas de Agustín aquí no se toman del artículo de Rowe, sino de las traducciones de las fuentes primarias que se han utilizado a lo largo del artículo. Además, Rowe presenta las citas en un orden diferente; el orden aquí refleja el orden de Agustín en su propio argumento.

no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo. He aquí cómo, sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible querer libremente lo que queremos. Teniendo él presciencia de nuestra voluntad, será tal cual él prevé; y será una voluntad o un acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no será voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder.

C. Si hemos de llamar necesidad, con relación a nosotros, a aquella fuerza que no está en nuestra mano, sino que, aunque no queramos, obra lo que está en su poder, como es la necesidad de la muerte, es evidente que nuestra voluntad, causa de nuestro buen o mal vivir, no está sometida a tal necesidad. En efecto, muchas cosas hacemos que, si no quisiéramos, no las haríamos. Y en primer lugar el querer mismo: si queremos, existe; si no queremos, deja de existir: porque no vamos a querer si no queremos. Pero si definimos la necesidad como aquello que nos hace decir: «Es necesario que esto sea o suceda así», no veo por qué la hemos de temer como si nos privase de nuestra libertad.

Rowe resume así el argumento de Agustín:

Aunque un hombre necesariamente quiera pecar, no podemos decir que este acto de voluntad pecaminoso no está en el poder del hombre. Porque claramente el acto de voluntad no ocurriría si el hombre no quisiera. Decir que la voluntad del hombre para pecar no está en su poder es decir que el hombre quiere pecar aunque no quiera pecar, y esto es imposible. Así Agustín parece sostener que es una verdad necesaria que la voluntad esté en nuestro poder y que por tanto sea libre.²⁷

En un artículo con el mismo título que el de Rowe, Jasper Hopkins refina el análisis de Agustín hecho por Rowe.²⁸ Según Hopkins, el argumento de Agustín tiene como objetivo probar que “cuando deseo algo, lo deseo voluntariamente; y está negando que cuandoquiera que deseo algo, lo deseo involuntariamente”.²⁹ Para armonizar esta declaración con la presciencia de Dios, Hopkins argumenta que Agustín le demuestra a Evodio que la presciencia humana no resulta en forzar la voluntad de otro hombre. Agustín argumenta que Evodio cree que los humanos ocasionalmente pueden tener presciencia de las acciones de otros. Esta presciencia hace que tales acciones sucedan por necesidad; sin embargo, este conocimiento previo no fuerza a las acciones de la otra persona. Evodio concede este punto, por lo que Agustín concluye que la presciencia de Dios, aunque hace que las decisiones de los humanos sucedan por necesidad, no anula su libre elección.³⁰

27 ROWE, “Augustine on Foreknowledge”, 359.

28 Jasper HOPKINS, “Augustine on Foreknowledge and Free Will”, *International Journal for Philosophy of Religion* 8 no 2 (1977): 111–126. Tanto Hopkins como Rowe concluyen que hay fallas en la lógica de Agustín; sin embargo, el objetivo aquí no es evaluar la validez de la solución de Agustín, sino simplemente entenderla. Ambos artículos son muy útiles para este propósito.

29 HOPKINS, “Augustine on Foreknowledge”, 123.

30 HOPKINS, “Augustine on Foreknowledge”, 123–124. Aquí es necesario aclarar, siguiendo al

El mismo Agustín parece presentar este mismo argumento en *De civ. Dei* 5.9. Aquí, cuando argumenta en contra de la negación de la presciencia por parte de Cicerón, Agustín explica que “la mente religiosa elige tanto la presciencia como la libertad; reconoce a ambos y los apoya con fe piadosa”. Continúa diciendo que “afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan y que hacemos por nuestro libre albedrío todo lo que sentimos y sabemos que no sucedería sin nuestra voluntad”. Concluye en ese mismo pasaje que no hay incompatibilidad entre afirmar la presciencia absoluta de Dios y la libertad de elección de la humanidad.

IV. Agustín y la predestinación

Hasta ahora, el estudio de los primeros escritos de Agustín parece presentar una perspectiva compatibilista, es decir, que sostiene que la predestinación (a modo de presciencia) es compatible con la libertad de elección.

Inadvertidamente para Agustín, toda esta línea de argumentación había abierto la puerta a las posteriores controversias pelagiana y semipelagiana. Pelagio usó algunos de los primeros trabajos y argumentos de Agustín a favor del libre albedrío para afirmar que la justificación se podía obtener sin la ayuda de Dios.³¹ Este nuevo adversario y sus seguidores motivaron a Agustín a escribir una serie de obras en la etapa tardía en su vida. El objetivo de estas obras tardías era defender la necesidad de la gracia de Dios para alcanzar la salvación. Si sus primeros escritos contra los maniqueos y otros adversarios impulsaron a Agustín a defender la libertad humana, sus escritos posteriores centraron su atención en la defensa de la necesidad de la gracia.³²

¿Cómo respondió Agustín a las controversias pelagiana y semipelagiana? Dicho brevemente, Agustín argumentó que Adán fue creado verdaderamente libre para elegir el bien o para rechazarlo (cf. *De civ. Dei* 14.11). En su *De la corrección y la gracia* (*De correptione et gratia*), Agustín explica que al primer hombre se le dio la elección y la ayuda “para poder no pecar” (§32–33).³³ Sin embargo, Adán escogió pecar, y como resultado, su voluntad fue atada al pecado. Como toda la humanidad descende de Adán, se sigue que toda la humanidad también está cautiva de la esclavitud del pecado (cf. *De civ. Dei* 13.3; *Conf.* 5.9; 13.9; *Contra Jul.* 1.3.10; 1.4.11). Como resultado de esta esclavitud al pecado, la humanidad no puede elegir el bien y por lo tanto merece un castigo justo (cf. *De nat. et grat.* 5.5). Sin embargo, Dios en su misericordia ha enviado a su hijo para salvar a los que se arrepienten (*De nat. et grat.* 7.7). Aun así, la humanidad no puede arrepentirse si no es ayudada por una gracia especial de Dios que le concede el don de la fe y el don de la perseverancia (*De*

mismo Hopkins, que Agustín simplemente está usando un argumento retórico para probar un punto a Evodio. Agustín no cree que los humanos puedan tener conocimiento previo a menos que Dios se lo dé como un regalo especial (cf. *De civ. Dei* 20.7; *De Tri.* 4.17).

31 Agustín mismo explica esta situación en sus *Ret.* 1.8.

32 Ver TAYLOR, “Doctor of Grace”, 73–74; PRATT, “The Ethics of St. Augustine”, 224.

33 Todas las citas de estas obras son tomadas de la versión en inglés de Agustín, “A Treatise on Rebuke and Grace”, en *Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings*, ed. Philip SCHAFF, trad. Robert Ernest WALLIS, vol. 5, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series* (New York: Christian Literature Company, 1887), Logos.

dono persev. 7.14–15). Por lo tanto, la salvación no es por el mérito de las acciones humanas, sino solo por la gracia de Dios.³⁴

Ahora bien, gran parte de los escritos de Agustín contra el pelagianismo tenían que ver con cuestiones de soteriología. Tales cuestiones están más allá del alcance de esta investigación, así que aquí se limita el enfoque a la comprensión de Agustín sobre el libre albedrío en sus escritos tardíos. Está claro por sus escritos posteriores que Agustín no solo mantuvo su posición compatibilista, sino que, en todo caso, la endureció.³⁵ En sus *Retractaciones* 1.8.4, al argumentar en contra del uso hecho por Pelagio de su *De lib. arb.*, Agustín explica que:

Porque no he recordado la gracia de Dios, de la cual no se trataba entonces, los pelagianos piensan o pueden pensar, por estas y otras palabras mías, que sostengo su opinión. Pero en vano piensan eso. Puesto que está la voluntad, por la que se peca, y también se vive rectamente, como lo he tratado con esos mismos términos. Luego, a no ser que la gracia de Dios libre a la voluntad misma de la servidumbre que la hace sierva del pecado, y la ayude a vencer los vicios, los mortales no pueden vivir recta y piadosamente.³⁶

Agustín mismo continúa explicando que su enseñanza en *De lib. arb.* no venía de un trasfondo libertario, sino compatibilista. Agustín argumentó que su caso no estaba claramente expuesto porque estaba escribiendo en el contexto de una polémica contra el fatalismo de los maniqueos. No obstante, algunos críticos posteriores también han argumentado que, en su defensa contra el pelagianismo, Agustín llegó a adoptar el mismo fatalismo que condenó anteriormente en los maniqueos.³⁷ Sin embargo, Agustín estaría dispuesto a argumentar lo contrario (ver, p. ej., *De grat. et lib. arb.* 15.31; *De praed. sanct.* 10.19; *De civ. Dei* 5.9). Desde la perspectiva de Agustín, la presciencia de Dios ha predestinado todo lo que sucede; sin embargo, esta predestinación no equivale a un determinismo: la humanidad sigue siendo libre de elegir, aunque después de la Caída, esta libertad solo equivalga a elegir el mal. Por el contrario, la realidad de que la gracia de Dios se da incondicionalmente, de tal manera que no puede ser negada, no equivale a eliminar la voluntad, sino simplemente la hace libre para elegir el bien. ¿Por qué da Dios su gracia a unos y no a otros? Agustín concluye que se trata de un misterio reservado a la sabiduría de Dios (cf. *Enc.* 24.95; *De grat. et lib. arb.* 23.45). Por lo tanto, como concluye acertadamente Couenhoven sobre el tema:

El compromiso de Agustín con la predestinación no implicaba un compromiso con el determinismo divino absoluto. La predestinación crea solo un tipo

34 Se halla un resumen similar del argumento de Agustín contra el pelagianismo en PRATT, “The Ethics of St. Augustine”, 224–226; RIST, “Augustine on Free Will”, 430–432; ROGERS, “Compatibilism”, 425.

35 Ver ROGERS, “Compatibilism”, 422.

36 Todas las citas son tomadas de Agustín, “Las retractaciones”, trad. Teodoro C. MADRID, Federación agustiniana española <https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm> (accedido el 20 de dic. de 2022).

37 Ver, p. ej., RIST, “Augustine on Free Will”, 441–442; PRATT, “The Ethics of St. Augustine”, 234–235; Meredith F. ELLER, “The Retractations of Saint Augustine”, *Church History* 18 no 3 (1949): 172–183 (aquí 175).

positivo de necesidad, una que cumple los fines para los que Dios nos hizo (Agustín se suscribió lo que llamamos predestinación simple, no doble). Y aunque es claro que la “bendita necesidad” creada por la gracia puede limitar y dirigir las elecciones humanas, Agustín se apresuró a afirmar que no sustrae a la *voluntas* la capacidad de obrar, ni de consentir los deseos que se puedan tener.³⁸

V. Conclusión

Es posible ahora llegar a una conclusión. Todos los escritos principales de Agustín —incluyendo la *Ciudad de Dios*, los escritos contra los maniqueos y los escritos contra el pelagianismo— parecen mostrar una consistencia en el pensamiento de Agustín. El autor afirma tanto la presciencia absoluta de Dios como la libertad de elección de la humanidad. Agustín era compatibilista, afirmaba tanto la predestinación como la libertad de elección. Agustín es consciente de que esta línea de pensamiento podría abrir la puerta a un ataque que culpe a Dios de las malas acciones de la humanidad. El autor responde a esto a través de dos argumentos: 1) la presciencia de Dios no anula la libertad humana, y por extensión la responsabilidad; 2) el origen del mal es una inexplicable deserción de la voluntad, el RSE. Subyacente a estos argumentos está la comprensión de Agustín de la *voluntas* como el aspecto de “agente moral” de una persona, indistinguible de la persona misma. Así, es imposible afirmar que la humanidad pueda ser separada de su voluntad. Esta es la base para afirmar que, aunque predestinados, los humanos son, sin embargo, responsables de sus elecciones. Así, el juicio de Dios es justo y su salvación misericordiosa.

Para comprender a Agustín, es necesario leerlo en su propio mundo, sin los lentes del pensamiento teológico y filosófico moderno. Muchos estudios contemporáneos sobre Agustín tratan de encontrar en él un tratado de teología sistemática. Sin embargo, el enfoque de Agustín no estaba en la teología sistemática sino en la apologética contra lo que consideraba las amenazas a la ortodoxia. Agustín operó a partir de una suposición básica subyacente: Dios es todo bueno y lo sabe todo. Su teodicea y antropología se construyen a partir de este supuesto. Por lo tanto, al explicar el origen del mal, la naturaleza de la gracia y el libre albedrío, la predestinación y cualquier otro tema, Agustín no pretendía crear un sistema perfectamente organizado, sino simplemente explicar cómo los supuestos básicos acerca de Dios eran compatibles con las realidades del mal y la libertad.

Si estos razonamientos son lo suficientemente buenos para el pensador moderno, es una pregunta que este artículo no intenta responder. El objetivo de esta investigación es analizar la perspectiva de Agustín a lo largo de su vida. Basado en la investigación aquí presentada, es posible concluir que, aunque Agustín revisó y refinó (y tal vez incluso cambió) algunos de sus puntos de vista a lo largo de su vida, su marco subyacente siempre fue compatibilista. Desde el principio de su carrera hasta el final de su vida, siempre sostuvo alguna versión de compatibilismo. Agustín argumentaría que la bondad total de Dios evita que cualquier mal se remonte a él y que su presciencia hace que la predestinación sea una necesidad. Sin embargo, Dios

38 COUENHOVEN, “Augustine of Hippo”, 15 (énfasis original).

creó a la humanidad con libre albedrío y que esta libertad hace a la humanidad responsable de sus elecciones. La primera elección, la Caída, aprisionó la voluntad humana a la capacidad de elegir únicamente el mal y la gracia de Dios permite que los elegidos escojan el bien. Para Agustín, no hay contradicción entre ninguna de estas afirmaciones. Si Dios es quien es, entonces todo lo demás debería seguir ese punto de partida.

Esta conclusión es, quizás, el punto más valioso a redescubrir para la teología y el ministerio contemporáneos. Hay cosas acerca de Dios que la humanidad simplemente no puede entender. Además, si todo lo relacionado con Dios y sus designios fuera comprensible, uno se vería obligado a preguntarse si tal Dios no es simplemente el resultado de una mente humana. El hecho de que Dios haya reservado algunos misterios para su exclusivo conocimiento apunta hacia su magnificencia. Para Agustín, los supuestos bíblicos básicos acerca de Dios fueron el punto de partida para la filosofía y la teología y todo lo demás estaba sujeto a ellos; esto es una buena lección para los teólogos modernos. La fe no elimina la razón, sino precede a la razón. La creación habla de Dios, la cruz y el sepulcro vacío son testigos de su grandeza. Si Dios es real, entonces todo otro sistema de pensamiento debe construirse a partir de su revelación, y no al revés.

La dedicación de los bebés en la Iglesia primitiva: textos, comentarios y aplicación actual*

Andrés Messmer

Andrés Messmer (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España), investigador asociado de la Evangelische Theologische Faculteit (Lovaina, Bélgica) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. casareinayvalera@gmail.com

Resumen: Este artículo sostiene que, además del bautismo de infantes, la Iglesia primitiva practicó la dedicación infantil y el subsecuente registro en el catecumenado como forma de incorporar a la iglesia a los niños nacidos de padres cristianos. La primera sección presenta casos de niños nacidos de padres cristianos y que, sin embargo, no fueron bautizados de infantes. La segunda proporciona textos y comentarios en relación a la dedicación infantil y/o el registro en el catecumenado. La tercera discute cómo esta evidencia podría aplicarse a nuestro entorno eclesiástico actual.

Introducción

Comenzando con Baltasar Hubmaier a principios del s. XVI y hasta el presente con Everett Ferguson, los credobautistas se han esforzado por demostrar que su visión de los receptores correctos del bautismo —creyentes en contraposición a bebés— puede justificarse con bases históricas por la práctica y la teología de la Iglesia primitiva.¹ Sin embargo, se ha prestado mucha menos atención a lo que la Iglesia primitiva hacía con respecto a sus niños no bautizados. De hecho, aparte de un breve capítulo sobre el tema de David Wright, no he encontrado otra obra que trate el tema abiertamente.² El propósito de este artículo, por tanto, es mostrar cómo los hijos no

* Este artículo es una traducción de Andrew MESSMER, “Infant Dedication in the Early Church: Texts, Commentary, and Present-Day Application”, *Journal of European Baptist Studies* 22 no 2 (2022): 61–89.

1 Baltasar HUBMAIER, “Old and New Teachers on Believers Baptism”, en *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, ed. y trad. H. Wayne Pipkin y John Yoder (Walden, NY: Plough, 2019), 245–274; de los muchos trabajos de Everett Ferguson sobre el tema, ver e.g. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2009), 362–379.

2 David WRIGHT, “Infant Dedication in the Early Church”, en *Baptism, The New Testament and the Church*, ed. Stanley Porter y Anthony Cross (Sheffield Academic Press, 1999), 352–378.

bautizados de padres cristianos eran incorporados a la iglesia durante la época patrística a través de la dedicación y la subsecuente inscripción en el catecumenado. Para ello, primero aportaré evidencia de bebés de padres cristianos que no eran bautizados al nacer sino más adelante, luego evidencia de padres cristianos que dedicaron a sus hijos y/o los inscribieron en el catecumenado y, finalmente, indicaré cómo este estudio histórico puede aplicarse a la situación actual de la Iglesia y al diálogo ecuménico.

Antes de continuar, conviene hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, en cuanto a la terminología, usaré “bautismo de bebés” (que trataré como sinónimo de paedobautismo) para referirme al bautismo de recién nacidos (normalmente de pocos días o semanas); “bautismo de emergencia” para referirme al bautismo de un individuo, normalmente un bebé o un niño pequeño, debido a la amenaza o la realidad de una muerte inminente; “bautismo de niños” para referirme al bautismo de niños pequeños (normalmente de pocos años) que son traídos por sus padres; y “bautismo de creyente” (que usaré como sinónimo de credobautismo) para referirme al bautismo de un niño o un adulto que cree en el evangelio y se presenta a sí mismo para ser bautizado. En segundo lugar, este artículo está dedicado principalmente a la discusión histórica del bautismo y la dedicación infantil durante el periodo patrístico, y solo al final intento aplicar este precedente a la iglesia moderna. Así pues, los lectores no deben confundir mi descripción de la práctica y la teología patrísticas con la práctica y la teología de la Reforma y la modernidad. En tercer lugar, en la segunda sección principal de este artículo, trato la dedicación infantil y la inscripción en el catecumenado. Aunque son cosas diferentes, parece que los cristianos primitivos entendían que lo primero llevaba naturalmente a lo segundo, aunque no está claro cuánto tiempo pasaba entre ambos.

Casos específicos en que bebés de padres cristianos no fueron bautizados al nacer

Aunque Joachim Jeremias, David Wright y Everett Ferguson enumeran nombres de individuos nacidos de padres cristianos que, sin embargo, no fueron bautizados hasta mucho más tarde, no aportan documentación para respaldar sus afirmaciones.³ Esta sección proporciona la información relativa a las fechas de

Wright mismo dice: “nadie, que yo sepa, ha abordado el tema durante al menos medio siglo de qué se hizo, si es que se hizo algo, a los hijos de padres cristianos que no recibieron el bautismo. [...] No he encontrado más que alguna que otra nota a pie de página o párrafo” (“Infant Dedication”, 352). El libro de Brian Najapfour sobre la dedicación de infantes solo trata el fenómeno desde el s. XVII en adelante y dentro de la tradición bautista (Najapfour, *Child Dedication. Considered Historically, Theologically, and Pastorally* [Calcedonia, MI: Biblical Spiritually Press, 2014], esp. cap. 2).

3 Joachim JEREMIAS, *Infant Baptism in the First Centuries* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960), 88; FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 627 (Ferguson dice que depende de *Infant Baptism*, de Jeremias, pero su lista es más exhaustiva); WRIGHT, “Infant Dedication”, 361–362 (Wright cita Jean DANIELOU y Henri MARROU, *The First Six Hundred Years*, trad.

nacimiento de estas personas, y las notas a pie de página proporcionan bibliografía primaria y secundaria de apoyo.⁴ En trabajos anteriores se han mezclado ejemplos claros del fenómeno con otros meramente posibles, pero a continuación los he colocado en categorías separadas. Además, en trabajos previos también se han incluido incorrectamente ejemplos del fenómeno, algo que he corregido en una tercera y última categoría.

Casos ciertos y probables de bebés de padres cristianos que no fueron bautizados al nacer

Novaciano (200–258). Según una carta escrita por Cornelio, obispo de Roma, a Fabio, de la iglesia de Antioquía, Novaciano fue criado en un hogar cristiano y se educó en la iglesia, pero no fue bautizado hasta más tarde, cuando creyó que iba a morir de cierta enfermedad (bautismo de emergencia).⁵

Niños nacidos en la iglesia de Tertuliano en Cartago (principios del s. III). Tertuliano aconsejaba a los padres con respecto a sus hijos de la siguiente manera: “la dilación será más provechosa según la condición y la disposición de cada persona, incluso según la edad; sobre todo, al menos, cuando se trata de niños”.⁶ Parece seguro asumir que al menos una familia siguió su consejo.⁷

Efrén de Siria (306–373). Las pocas referencias autobiográficas que Efrén ha dejado dispersas en sus escritos sugieren que nació en un hogar cristiano, pero según Sebastian Brock “probablemente fue bautizado de joven”.⁸

Vincent Cronin [New York: McGraw-Hill, 1964], 303, pero esto debe combinarse con la p. 306); David WRIGHT, “At What Ages were People Baptized in the Early Centuries?” *Studia Patristica* 30 (1997): 389–394 (esp. la p. 393; Wright depende de *Infant Baptism*, de Jeremias, y de Franz Joseph DÖLGER, “Die Taufe Konstantins und ihre Probleme”, en *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, ed. Franz Joseph DÖLGER (Freiburg: Herder’sche Verlagshandlung, 1913), 377–447).

- 4 A no ser que se indique lo contrario, las traducciones de este artículo proceden de *Ante-Nicene Fathers* (ANF), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series 1 y 2 (NPNF1 y NPNF2).
- 5 Eusebio, *Hist. Ecl.* 6.43.13–17.
- 6 Tertuliano, *El bautismo* 18.4. Para el texto en latín y español, ver Salvador VICASTILLO (ed.), *Tertuliano. El bautismo. La oración* (Fuentes patristicas 18; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006), 184–185.
- 7 Ferguson escribe “Su oposición [NB: al bautismo de bebés] es un indicativo de que la práctica no estaba extensamente establecida ni era generalmente aceptada. Sin embargo, Tertuliano nunca declara que se oponga a una práctica novedosa, sino que era innecesaria (la inocencia de los niños) y conlleva riesgos de que más tarde el niño desarrollara una mala disposición” (*Baptism in the Early Church*, 366). De ser cierto, esto situaría el fenómeno de padres cristianos que no bautizan a sus hijos al menos en el s. II en Cartago.
- 8 *Himnos contra herejes* 3.13 y 26.10; *Himnos de la virginidad* 37.10; *Carmina Nisibena* 16.16–22; Sebastian BROCK, *The Harp of the Spirit: Poems of Saint Ephrem the Syrian*, 3ª ed. (Cambridge: Institute for Orthodox Christian Studies, 2013), 8; S. Efrén de Siria, *The Hymns on Faith*, trad. Jeffrey Wickes (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015), 8.

Niños en la iglesia de Alejandría (c. principios del s. IV). Según Rufino, varios niños fueron bautizados por Atanasio mientras jugaban en la playa, lo que fue considerado válido para el obispo, Alejandro.⁹ Aunque se desconoce su origen parental, se les califica de “catecúmenos”, lo que significa que todos participaban activamente en la iglesia. Parece seguro asumir que al menos uno de sus padres eran cristianos cuando nacieron.¹⁰

Gregorio Nacianceno (c. 329–390). Gregorio nació de padres cristianos, pero no fue bautizado hasta que tuvo unos treinta años, es decir, alrededor del 359/360.¹¹ El padre de Gregorio, Gregorio el Anciano, fue obispo de Nacianzo (328–374),¹² y por tanto es posible —incluso probable— que esta práctica se extendiera también por toda su diócesis.

Basilio de Cesarea (330–379) y Gregorio de Nisa (335–395). Basilio y Gregorio eran hermanos de padres cristianos, pero Basilio no fue bautizado hasta c. 357, es decir, cuando tenía unos 27 años,¹³ y Gregorio no fue bautizado hasta c. 358–363, es decir, que tenía entre 23 y 28 años.¹⁴

Ambrosio (340–397). Ambrosio nació de padres cristianos, pero no fue bautizado hasta después que su nombre fuera propuesto para el obispado en el 374, es decir, cuando tenía unos 34 años.¹⁵

Rufino de Aquilea (345–411). Rufino nació de padres cristianos, pero no fue bautizado hasta alrededor del 369–370, es decir, cuando tenía unos 24 o 25 años.¹⁶

9 Rufino, *Historia eclesiástica* 10.15 (ver más abajo para el texto y la discusión).

10 Al fin y al cabo, ¿parece probable que todos los niños nacieron de padres no cristianos que se convirtieron poco después de su nacimiento y luego los inscribieron como catecúmenos? Podría haber sido el caso de alguno, pero seguramente que no de todos.

11 John MCGUCKIN, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2001), 55; Brian DALEY, *Gregory of Nazianzus* (London: Routledge, 2006), 3, 8.

12 Volker MENZE, “Episcopal Nepotism in the Later Roman Empire”, en *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication Across Boundaries*, ed. Carmen Angela Cvetkovic y Peter Gemeinhardt (Berlin: Walter de Gruyter, 2019), 19–43 (esp. la p. 26).

13 Stephen HILDEBRAND, *Basil of Cesarea* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 2, 9.

14 Anna SILVAS, *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), 9.

15 Paulino de Milán, *Vida de Ambrosio*, §7–8; Rufino, *Hist. Ecl.* 11.11; cf. Mary Simplicia KANIECKA, *The Life of Saint Ambrose: A Translation of the Vita Sancti Ambrosii by Paulinus of Milan* (Merchantville, NJ: Evolution, 2019); Philip AMIDON (trad.), *The Church History of Rufinus Aquileia, Books 10 and 11* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 74. Además, parece que Sático y Marcelina, hermanos de Ambrosio, comparten una historia similar (WRIGHT, “At What Ages”, 393).

16 Francis Xavier MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345–451): His Life and Works* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1945), 6, 23; J. N. D. Kelly (trad.), *Rufinus: A Commentary on the Apostles’ Creed* (New York: Newman Press, 1978), 3.

Juan Crisóstomo (347–407). Juan nació de padres cristianos (al menos su madre), pero según J. N. D. Kelly no fue bautizado hasta que “era un joven cercano a los veinte años”, es decir sobre el 368 (el día de Pascua).¹⁷

Jerónimo (347–420). Jerónimo nació en Estridón de padres cristianos, pero no fue bautizado hasta el 366 en Roma, es decir, cuando tenía 19 años.¹⁸

Agustín (354–430). Según el mismo Agustín, su madre Mónica era una cristiana devota, pero no lo bautizó de niño, y solo consideró bautizarlo en su juventud cuando creyó que estaba a punto de morir de una enfermedad (bautismo de emergencia).¹⁹ Agustín fue bautizado por Ambrosio de Milán el día de Pascua del año 387, es decir, cuando tenía unos 33 años.²⁰

Niños nacidos en la iglesia de Gregorio Nacianceno (c. 380). Mientras que predicaba desde su púlpito en Constantinopla alrededor del 380, Gregorio aconsejó que los niños debieran bautizarse “cumplidos los tres años, más o menos”.²¹ Parece seguro asumir que al menos una familia siguió su consejo.²²

Algunos niños nacidos en Tarragona (385). En la carta de Siricio de Roma a Himerio, obispo de Tarragona (España), dice que “todo el que haya hecho voto de servir a la iglesia desde su infancia debe ser bautizado antes de la pubertad y unirse al ministerio de lectores” (*Ep.* 1.9.13, escrito en 385).²³ Su participación en la iglesia desde la “infancia” (*infantia*) implica que sus padres eran cristianos cuando nacieron (o poco después). El hecho de que el obispo de Roma no reprenda al obispo de Tarragona implica que no se oponía a tal práctica y, posiblemente, incluso la

17 Paladio, *Diálogo*, 5; Chrysostomus BAUR, *John Chrysostom and His Time*, vol. 1, trad. M. Gonzaga (London: Sants, 1959), 85; J. N. D. KELLY, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), 5, 17.

18 Jerónimo, *Ep.* 16.2.1; Stefan REBENICH, *Jerome* (London: Routledge, 2002), 4.

19 Agustín, *Confesiones* 1.11.17.

20 Aparentemente, los niños no bautizados eran un fenómeno común en la experiencia de Agustín. Cuando cuenta su propia experiencia de bautismo, escribe: “¿De dónde viene ahora el que de unos y de otros por todas partes se oye: «Dejadle hacer, que aún no está bautizado»...?” (*Confesiones* 1.11.18; para una traducción, ver Primitivo TINEO TINEO [ed.], *Agustín de Hipona. Confesiones* [Biblioteca de Patristica 60; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003], 70). Aunque esto puede aplicarse al bautismo de una persona de cualquier edad, el contexto inmediato es de “aplazamiento” en el bautismo de infantes (aunque es importante notar que, a la luz de este y otros estudios, la frase “bautismo aplazado” ya prejuzga el debate en favor del paedobautismo, así como la frase “bautismo anticipado” prejuzgaría la discusión en favor del credobautismo).

21 Gregorio Nacianceno, *Discursos* 40.28.3. Para el texto en griego y español, ver Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (ed.), *Gregorio de Nacianzo. Discursos XXXVII–XLV* (Textos patristicos; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020), 196–197.

22 Ferguson escribe acerca de la postura de Nacianzo: “La propuesta de Gregorio de bautizar a los niños después de los tres años tiene más sentido como respuesta a una práctica reciente del bautismo de bebés en situaciones de no emergencia que como un esfuerzo para modificar una costumbre establecida desde hacía mucho tiempo” (*Baptism in the Early Church*, 596). De ser cierto, el bautismo de niños en Constantinopla será anterior al sermón de Nacianzo sobre el tema en el 380.

23 Citado en WRIGHT, “Infant Dedication”, 374–375.

aprobaba. Esto, ciertamente, encajaría con el contexto del s. IV, cuando se escribió esta carta.

Algunos niños nacidos en la iglesia de Cirilo de Alejandría (c. 425–428). En su comentario de Juan, Cirilo escribió que un recién nacido puede ser traído “ya sea para recibir el crisma del catecumenado o el [crisma] en la consumación del santo bautismo”.²⁴ Cirilo discute dos opciones para los hijos de padres cristianos. Aunque no está claro si, en la segunda opción, Cirilo está diciendo que los padres que presentan a sus hijos para ser bautizados lo hacen con el propósito de un bautismo de bebé o un bautismo de emergencia, la primera opción supone que no todos los padres presentan a sus hijos para recibir bautismo alguno.²⁵ Parece probable que al menos una familia optó por la primera opción.

Casos inciertos de hijos de padres cristianos que no fueron bautizados al nacer

El hijo de Perpetua (c. 203). Aunque Perpetua fue bautizada en prisión solo días antes de su martirio, no hay mención de que su hijo pequeño fuera bautizado. Sin embargo, hay muy pocos detalles para saber si la falta de mención fue intencionada o no.²⁶

Antonio Abad (c. 251–356). Aunque se crio en un hogar cristiano, no hay mención de su bautismo.²⁷ Sin embargo, es incierto si esta laguna es significativa o no.

Atanasio (c. 295–373). Atanasio no habla de su infancia, y las dos únicas fuentes antiguas — Rufino, *Historia eclesiástica* 10.15 y *La historia de los patriarcados de Alejandría* — ofrecen historias contradictorias: el primero insinúa que fue criado en la iglesia (sin mencionar el bautismo) y el último indica que fue hijo de una mujer pagana (y bautizado de niño).²⁸ El primer relato podría implicar que no fue bautizado de niño, mientras que el segundo lo invalidaría para la consideración de tal opción.

24 Cirilo de Alejandría, *Com. Juan* sobre 11:26; para una traducción, ver David MAXWELL (trad.), *Cyril of Alexandria: Commentary on John* (Ancient Christian Texts 1; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 88; también cf. WRIGHT, “Infant Dedication”, 375.

25 En *Sermo Dolbeau* 14, Agustín dice que los catecúmenos son “marcados con algún sacramento de fe” (*aliquo sacramento fidei signarentur*). Esto ayudaría a explicar la alusión de Cirilo a un “crisma” del catecumenado.

26 Ver *Pasión de Perpetua* §2–3. Tampoco hay mención de que el hijo de Felicidad fuera bautizado en prisión, pero de nuevo, faltan muchos detalles (*Pasión*, §15).

27 Ver Atanasio, *Vida de Antonio* 1.

28 Ver David GWYNN, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1–3; John TYSON, *The Great Athanasius: An Introduction to his Life and Work* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), 5. Rufino continua su relato diciendo que después de que Atanasio bautizara a los otros chicos en el mar, fue educado por un escriba y recibió instrucción de un maestro de literatura, y más tarde sus padres lo devolvieron a la iglesia donde después fue ordenado clérigo. Por tanto, parece que Atanasio era relativamente joven cuando bautizó a los demás. Para que el obispo considerara válido el bautismo de Atanasio, parece necesario que él hubiera sido bautizado primero, lo que sugiere que Atanasio fue bautizado a una temprana edad. Desgraciadamente, la evidencia no nos permite ser más precisos.

Teodoro de Mopsuestia (350–428), Teodoro fue bautizado hacia el final de su adolescencia, pero no se sabe si nació en una familia cristiana.²⁹

Otros casos inciertos, David Wright dice que “muy posiblemente” otros como Ulfilas y Juan Casiano nacieron de padres cristianos, pero no fueron bautizados hasta después, sin embargo, no cita fuentes primarias para sostener su afirmación.³⁰ Además, es posible que Juan Casiano afirme que Nestorio nació de padres cristianos, fue catequizado y posteriormente bautizado en la iglesia de Antioquía, pero el texto es demasiado ambiguo para poder asegurarlo.³¹

Casos erróneos de hijos de padres cristianos que no fueron bautizados al nacer

Paulino de Nola (354–431), Joachim Jeremias y David Wright incluyen a Paulino en su lista de hijos de padres cristianos que no fueron bautizados al nacer.³² Sin embargo, aunque según Dennis Trout fue bautizado “probablemente no mucho antes de su salida hacia España en 389”, es decir, cuando tenía unos 35 años, no parece que sus padres fueran cristianos cuando él nació, sino que más bien se convirtieron más tarde.³³

Algunas conclusiones

Si tenemos en cuenta solo los ejemplos ciertos de hijos de padres cristianos que no fueron bautizados de bebés, encontramos 14 ejemplos documentados del fenómeno en la Iglesia primitiva. Aunque este parezca un número pequeño, algunas observaciones nos ayudan a ver su relevancia. En primer lugar, el número es mucho mayor que 14 cuando incluimos sus hermanos y hermanas, las familias que siguieron el consejo de sus pastores de no bautizar a sus bebés y las inscripciones funerarias (no debatidas aquí) que dan fe de bebés que, al menos en algunos casos, nacieron de padres cristianos, pero fueron bautizados solo un poco antes de morir (bautismo de emergencia).³⁴ En segundo lugar, el fenómeno no se limita a las

29 L. PATTERSON, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1926), 1–2. Dimitri Zaharopoulos dice que “probablemente sus padres eran cristianos” pero, al parecer se basa en pruebas circunstanciales, no concretas (*Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* [New York: Paulist Press, 1989], 9).

30 WRIGHT, “Infant Dedication”, 362 y “At What Age”, 393.

31 Juan CASIANO, *Contra Nestorio* 6.5: “¿Y qué pasaría, entonces, si os tratara de esta manera? ¿Qué diríais? ¿Qué responderíais? No sería, os conjuro, esto: a saber, que no habíais sido entrenado ni enseñado de esta manera: que algo diferente os había sido entregado por vuestros padres, maestros y profesores. Que no oísteis esto en el lugar de reunión de enseñanza de vuestro padre, ni en la iglesia de vuestro bautismo: finalmente que el texto y las palabras del Credo que recibisteis y os fue enseñado contenía algo diferente. Que en él fuisteis bautizado y regenerado”.

32 JEREMIAS, *Infant Baptism*, 88; WRIGHT, “At What Age”, 393.

33 Dennis TROUT, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems* (Berkley, CA: University of California Press, 1999), 31, 65–66.

34 Para una lista de nombres de hermanos, hermanas y amigos, ver FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 627. Para la evidencia de las inscripciones funerarias, ver FERGUSON,

preferencias de las familias, sino que fue predicado y/o practicado por obispos y líderes eclesiásticos en algunos de los centros más importantes de la cristiandad: Cartago (Tertuliano), Tarragona (Himerio), Alejandría (Alejandro y Cirilo), Nacianzo (Gregorio el Anciano³⁵) y Constantinopla (Gregorio Nacianceno). Esto habría aumentado el número, la visibilidad y la legitimidad del fenómeno.³⁶ Además, a pesar de las muchas biografías y autobiografías que tenemos de figuras de la Iglesia primitiva, la primera persona conocida por su nombre que nació de padres cristianos y fue bautizada de bebé en una situación de no emergencia es el emperador Juliano hacia el año 331.³⁷ En tercer lugar, el marco temporal de este fenómeno no se limita al periodo entre los años 329 y 354 como afirmó Joachim Jeremias,³⁸ sino que empieza al menos ya en Novaciano y Tertuliano en los primeros años del s. III y se extiende por lo menos hasta aproximadamente el 425–428 con el comentario de Cirilo de Alejandría sobre Juan. No se trata de un periodo de unos 25 años, sino de unos 225.³⁹ En cuarto lugar, la diversidad geográfica debe ser apreciada, ya que se extiende a través de todo el Imperio romano y más allá: Roma, Cartago, Siria, Alejandría, Capadocia, Milán, Estridón y Constantinopla.

En resumen, que los padres cristianos no bautizaran a sus bebés no fue una crisis momentánea de mediados del s. IV,⁴⁰ tampoco fue un movimiento marginal conducido por líderes y laicos desconocidos o insignificantes, sino una práctica bien establecida en toda la cristiandad, al menos, desde principios del s. III hasta principios del s. V e involucró a algunas de las figuras más importantes de la Iglesia de aquel periodo de tiempo. Independientemente de lo que hayan querido decir los redactores del Credo niceno-constantinopolitano con la frase: “Reconocemos un

“Inscriptions and the Origin of Infant Baptism”, *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 37–46; y *Baptism in the Early Church*, 372–377. Sin embargo, en el caso de las inscripciones, es casi imposible saber si los padres eran cristianos en el momento del nacimiento de su (ahora fallecido) hijo.

35 Gregorio el Anciano fue obispo de Nacianzo (328–374) cuando su hijo Gregorio nació (329), y por tanto aquellos bajo su cuidado habrían visto que el obispo no bautizó a su hijo. Seguramente esta habrá influido para que otros hicieran lo mismo.

36 Aunque ellos no lo sabían en el momento, hoy podemos ver que de los ocho doctores originales de la Iglesia primitiva —Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Atanasio, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo— seis (posiblemente siete) no fueron bautizados de bebés. Muchos de ellos elogiaron a sus padres por su educación, que como mínimo, implicaba cuestiones relacionadas con el bautismo.

37 FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 628 (si no hubiera sido bautizado de infante, quizá no habría sido conocido como un “apóstata”). También es notable el silencio en relación al paedobautismo en tratados dedicados a cómo los padres cristianos deben educar a sus hijos; p. ej., Juan Crisóstomo, *Sobre la vanagloria y cómo deben los padres educar a sus hijos*.

38 JEREMIAS, *Infant baptism*, 89.

39 Del mismo modo, la afirmación de Jeremias de que “el caso más antiguo que conozco en el que los padres pospusieron el bautismo de sus hijos es del año 329/30 (Gregorio Nacianceno)” ya no se puede sostener (*Infant Baptism*, 89; cursiva en el original). Los ejemplos mencionados anteriormente, combinados con las inscripciones funerarias, demuestran ejemplos anteriores.

40 Para una articulación de la “interpretación de crisis” del fenómeno, ver JEREMIAS, *Infant Baptism*, 87–91; DANIELLOU y MARROU, *The First Six Hundred Years*, 161.

solo bautismo para el perdón de los pecados”, ciertamente no se referían exclusivamente al paedobautismo.

La dedicación de niños y el catecumenado

La sección anterior ha demostrado que no todos los hijos de padres cristianos fueron bautizados de bebés y concluyó sugiriendo que este fenómeno se extendía más allá de lo que los ejemplos documentados podrían confirmar. Esto nos lleva a una importante pregunta: ¿Qué hacían, si hacían algo, estos padres e iglesias en relación a sus bebés no bautizados? La respuesta es que algunas iglesias tenían al menos una teología y una práctica bien desarrolladas para incorporar a los niños a la iglesia a través de la dedicación infantil, la inscripción en el catecumenado y el bautismo de niños/creyentes. Así, para los individuos antes mencionados, el bautismo no era más que el último paso en el amplio proceso de iniciación cristiana para los hijos de padres cristianos. Ya que la teología y la práctica de la dedicación infantil y la inscripción en el catecumenado son relativamente desconocidas, a continuación, he proporcionado citas ampliadas de los textos pertinentes, he puesto en cursiva las frases importantes, he comentado palabras y cuestiones importantes y he aportado la evaluación de otros estudiosos. Algunos de los siguientes textos se refieren solo a la dedicación infantil o a una temprana inscripción en el catecumenado, mientras que otros se refieren a ambos.

Tertuliano

...por tanto, *la dilación será más provechosa* según la condición y la disposición de cada persona, incluso según la edad; sobre todo, al menos, cuando se trata de *niños*. Si no es absolutamente necesario, ¿qué necesidad hay de meter en un riesgo incluso a los *padrinos*, puesto que ellos mismos pueden abandonar por la muerte sus promesas y ser engañados por el desarrollo de una índole mala [en el niño]? Ciertamente, el Señor ha dicho: No les impidáis venir a mí. *Vengan, pues, cuando crezcan, cuando aprendan, cuando sean informados sobre a qué vienen; ¡conviértanse en cristianos cuando hayan podido conocer a Cristo!* ¿Por qué la edad inocente se da prisa en acudir al perdón de los pecados? ¿Se actuará más cautamente en los asuntos seculares, para que se confíen los bienes divinos a quien no se le confían los bienes terrenos? *Aprendan a pedir la salvación, ¡para que se vea que tú se las has dado a los que la piden!* (El bautismo 18.4–5)⁴¹

Tertuliano piensa que los “niños” (*parvulos*) de padres creyentes deben ser instruidos acerca de Cristo antes de ser bautizados: aconseja que sean bautizados después de “crecer” (*adelescent*), “aprender” (*discunt*) y “ser informados” (*docentur*) y “cuando hayan podido conocer a Cristo” (*cum Christum nosse potuerint*), todo lo cual implica algún tipo de proceso intencionado de enseñanza. Quizá los “padrinos” (*sponsores*) estaban involucrados de alguna manera en el proceso, pero la cuestión está clara: la enseñanza pre bautismal estaba implicada.

El comentario de Tertuliano de que los niños pequeños mismos son los que deben “pedir” (*petere*) la salvación implica que defiende el bautismo del creyente, en

41 VICASTILLO, *Tertuliano*, 185, 187.

oposición al bautismo del niño, y dice que este tipo de bautismo en “más provechoso” (*utilior*). Así, aunque no prefiere el bautismo de niños, tampoco lo considera inválido, un punto importante al que volveré en la sección final.

Con respecto a Tertuliano y al catecumenado, Loren Kerns concluye lo siguiente: “Cuando nos encontramos con el catecumenado en el norte de África en el s. III, descubrimos una institución que estaba profundamente enredada en la matriz de la vida eclesiástica. Su existencia se daba por sentada y su utilización era ya habitual. [...] Tertuliano optó por un retraso en el bautismo y por el desarrollo del catecumenado”.⁴²

Parece seguro concluir que al menos algunos de los hijos de padres cristianos de la iglesia de Tertuliano no fueron bautizados de bebés, sino que fueron inscritos en el catecumenado desde temprana edad y más tarde bautizados, cuando ellos lo solicitaron.

Los jóvenes de Alejandría (principios del s. IV)

Aquí nos remitimos a Rufino *Historia eclesiástica* 10.15, señalando que el autor está hablando de Atanasio y otros chicos de la iglesia de Alejandría.

Una vez, cuando el obispo de Alejandría estaba celebrando el día de Pedro Mártir en Alejandría, se encontraba en un lugar al lado del mar, después que terminaron las ceremonias, esperando que sus clérigos se reunieran para un banquete. Allí vio de lejos a algunos chicos en la orilla jugando a un juego en el que, como suelen hacer, *imitaban a un obispo y las cosas que son costumbre en la iglesia*. Cuando observó atentamente un rato a los chicos, vio que estaban *representando algunas de las cosas más secretas y sacramentales*. Se turbó e inmediatamente ordenó llamar a sus clérigos y les mostró lo que estaba viendo de lejos. Luego les mandó que fueran y trajeran a los chicos. Cuando llegaron, les preguntó a qué juego estaban jugando, qué habían hecho y cómo. Al principio estaban asustados, como es normal a esa edad, y se negaron, pero luego *revelaron en su debido orden lo que habían hecho, admitiendo que algunos catecúmenos habían sido bautizados por ellos de la mano de Atanasio*, que hacía el papel de obispo en el juego infantil. Después investigó con cuidado entre aquellos que decían haber sido bautizados *qué se les había preguntado y qué habían respondido, y lo mismo del que había formulado las preguntas, y cuando comprobó que todo se había hecho según la costumbre de nuestra religión*, consultó con un concilio de clérigos y luego dictaminó, según se cuenta, que *aquellos sobre los que se había derramado el agua después de que las preguntas hubieron sido hechas y respondidas correctamente, no necesitaban repetir el bautismo*, sino que esas cosas debían completarse con lo que acostumbran a hacer los sacerdotes.⁴³

42 Loren KERNs, “Tertullian and the Catechumenate: An Inquiry into Tertullian’s Justification for the North African Catechumenate in the Early Third Century” (tesis del máster, George Fox University, 2000), 83.

43 AMIDON, *The Church History of Rufinus of Aquileia*, 26–27. Texto en latín: Eduard Schwartz y Theodor Mommsen, *Eusebius Werke: Zweiter Band: Die Kirchengeschichte*, vol. 2, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1908), 981.

Aunque es posible que algunos chicos fueran hijos de padres no cristianos que se hicieran cristianos poco después e inscribieran a sus hijos en el catecumenado, seguramente no fue el caso de todos. Más bien, parece más probable que al menos alguno de ellos fuera hijo de padres cristianos.⁴⁴

Si bien no habían sido “bautizados” (*baptizati*), los chicos eran parte de la comunidad cristiana y habían sido inscritos como “catecúmenos” (*catechumenos*). Su conocimiento de “algunas de las cosas más secretas y sacramentales” (*quaedam etiam secretiora et mystica*) y de cosas “según la costumbre de nuestra religión” (*secundum religionis nostrae ritum*) sugiere que habían sido instruidos al menos en lo básico de la fe cristiana.

Gregorio Nacianceno (329–390)

En efecto, nos parece que tampoco es merecedor de nuestro recuerdo, puesto que somos indignos de sus esperanzas: si ella [NB: la madre de Gregorio] tuvo el enorme propósito de ponernos al servicio de Dios antes de nuestro nacimiento, sin tener miedo al futuro, y *una vez nacidos enseguida nos consagró*. (*Discurso 18.11.1–2*)⁴⁵

«Sea así —dice [alguno]— para quienes buscan el bautismo. Pero, ¿qué dices respecto a los niños y a los que no tienen conocimiento de la desventaja ni de la gracia? *¿También tendremos que bautizarlos?» Sin duda, si existe algún peligro*. En efecto, es mejor ser santificado inconscientemente que morir sin estar sellado e imperfecto. [...] Por otra parte ofrezco mi opinión: *cumplidos los tres años, más o menos —cuando también sea posible escuchar y contestar algo del sacramento, aunque no sea de forma perfecta, sino de forma figurada—, entonces hay que santificar las almas y los cuerpos con el gran misterio de la perfección*. (*Discurso 40.28.1–3*)⁴⁶

En *Discurso 18*, Gregorio dice que fue “consagrado” (ἀνέθηκε) inmediatamente después de nacer. Aunque la palabra griega puede tener varios significados, indica algo diferente al bautismo. Como ya se ha señalado, Gregorio Nacianceno fue bautizado cuando tenía unos 30 años, así que esto debe referirse a algún tipo de dedicación infantil, en cualquiera de sus formas.

En *Discurso 40*, aunque Gregorio sostiene el bautismo de emergencia “si existe algún peligro”, en casos normales aconseja que el bautismo de niños se produzca cuando tengan unos tres años.⁴⁷ La razón dada, para que “sea posible escuchar y

44 Según este pasaje, había al menos tres chicos jugando: Atanasio y “aquellos” (*quibus*) sobre los que el agua fue derramada. Sin embargo, el texto da a entender que había más: el obispo vio por casualidad a los muchachos jugando, y es poco probable que viera, entendiera y detuviera todo el proceso durante el lapso de tiempo necesario para bautizar a dos personas.

45 Texto griego: PG 35:997.

46 MERINO RODRÍGUEZ, *Gregorio de Nacianzo*, 197.

47 Curiosamente, antes en *Discurso 40*, Gregorio dice que los padres deben presentar a sus hijos para el bautismo: “¿Tenéis un niño pequeño? No dejéis que el pecado tenga ninguna oportunidad, que sea santificado desde su infancia; que sea consagrado desde su más tierna edad por el Espíritu” (§17).

contestar algo del sacramento”, implica cierto nivel previo de instrucción catequística.

Gregorio parece estar a favor del bautismo de niños, que va en contra de su propia experiencia como niño, ya que él no fue bautizado hasta que tuvo unos 30 años. Así que, puede ser que Gregorio esté haciendo una concesión al estado actual de la iglesia en Constantinopla, en lugar de expresar sus verdaderas creencias sobre el asunto.⁴⁸

Basilio de Cesarea (330–379)

Gregorio Nacianceno, en *Discurso* 43.73.1–2, habla de Basilio el Grande así:

Y por pasar nosotros corriendo a los jueces, o a los más estimados de los jueces, Samuel estuvo entre los que invocaron el nombre del Señor, y ofrecido a Dios antes de nacer y consagrado inmediatamente después de su nacimiento, y que ungía reyes y sacerdotes por medio del cuerno. *¿No fue Basilio consagrado a Dios desde el seno materno y fue reservado para la tribuna con la capa* y mirando las cosas celestes también fue ungido del Señor y ungió a los que eran perfectos del Espíritu?⁴⁹

El propio Basilio hace esta declaración en su *Homilía* 13.1:

Por esta razón, la Iglesia convoca desde hace mucho tiempo a sus “*niños de pecho*,” en una sublime proclamación, a fin de que *aquellos a quienes ella dio a luz en el dolor*, colocándolos en el mundo *después de haberlos alimentado con la leche de la enseñanza de la catequesis*, gusten del alimento sólido de sus dogmas. [...] tú dudas y tú deliberas, ¿acaso las tergiversas? *Siendo catequizado desde la más tierna edad*, ¿todavía no has aceptado la verdad? Tú que no cesas de estudiar, ¿todavía no has arribado al conocimiento? Tú que tanteas la vida, explorador hasta la vejez, ¿terminarás por convertirte en cristiano? ¿Llegaremos a reconocerte como a uno de los nuestros? El año pasado tú aceptaste la fecha en que ahora estamos, y ahora, nuevamente, tú esperas la próxima. Cuídate de no acabar siendo sorprendido en tren de hacer promesas más largas que tu vida. Tú no sabes lo que sucederá mañana, no prometas aquello que no te pertenece. Hombre, nosotros te llamamos a la vida, ¿por qué huyes de ese llamado para tener tu parte de felicidad? ¿Por qué subestimas ese don? El reino de los cielos está abierto. Aquel que llama no se equivoca; el camino es fácil; no hay necesidad de tiempo, de gastos, ni de trabajo ¿Por qué demoras? ¿Por qué retrocedes? ¿Temes al yugo, como una ternera que no lo conoce? “Él es cómodo, él es ligero,” no pesa sobre las espaldas, sino que glorifica. El yugo no encadenará tu cuello, *pues él busca a aquellos que son atraídos por su libre voluntad*.⁵⁰

48 Sin embargo, el hecho de que Gregorio diga que los niños deben “conocer las líneas generales” del bautismo, sugiere que la línea entre el bautismo de niños y el de creyentes no siempre está clara.

49 MERINO RODRÍGUEZ, *Gregorio de Nacianzo*, 431 (traducción modificada: la última frase se convierte en pregunta).

50 Basilio, *Protréptico del santo bautismo*, §1; ver Ángel Barahona y Sol Gavira (eds.), *El bautismo según los padres de la Iglesia* (Madrid: Caparrós Editores), 233–234; texto griego: PG 31:425.

En *Discurso* 43, Gregorio Nacianceno traza varios paralelismos entre el profeta Samuel y su amigo, Basilio. Hace un paralelo entre Samuel que fue “ofrecido (δοτός) a Dios antes de nacer y consagrado (ιερός) inmediatamente después de su nacimiento” y Basilio, que fue “consagrado (καθιερωμένος) a Dios desde el seno materno y fue reservado (ἐπιδεδομένος) para la tribuna con la capa” (cf. 1 Sm 2:18–19). Como se vio anteriormente, Basilio fue bautizado cuando tenía unos 27 años, así que esto probablemente se refiere a algún otro evento litúrgico, como una dedicación infantil. El uso de términos como “consagración” y “ofrenda” sugiere que la dedicación se trataba de una consagración y no de una mera acción de gracias (véase más adelante).⁵¹

En *Homilía* 13, Basilio está hablando a personas que han sido “catequizadas” (κατηχούμενος) en las Escrituras desde la “más tierna edad” (νηπίου), pero aún no han sido bautizadas. Así que, tienen que haber sido inscritas en el catecumenado al nacer, o poco después. Usa la metáfora de que la iglesia ha “alimentado” (πάλαι ᾤδινεν) a los catecumenados, pero aún no los ha “dado a luz” (ἀποκύησιν) para referirse a la dedicación y al bautismo respectivamente (Agustín usa la misma metáfora; véase más abajo).⁵² Al final de la cita, dice que Dios “busca aquellos que son atraídos por su libre voluntad” (αὐτεξούσιον ἐπιζητεῖ τὸν ὑφέλκοντα) y no ser algo “encadenado” (δεσμεῖται), lo que implica el credobautismo.

En su obra sobre la eclesiología de Basilio, tras estudiar los correspondientes pasajes en relación a los bebés y a los niños, Olga Druzhinina concluye como sigue:

En base a los argumentos planteados, podemos llegar a varias conclusiones concernientes a los bebés y a los niños en la iglesia. En primer lugar, San Basilio considera que niños y bebés merecen ser presentes durante la liturgia; en segundo lugar, eran parte de la vida comunitaria y recibían “la palabra” o instrucción desde temprana edad; en tercer lugar, San Basilio insiste en un bautismo temprano y por este motivo los niños podían recibir el bautismo a la edad a la que eran capaces de seguir la ceremonia; en cuarto lugar, ya que el bautismo en el lecho de muerte era una práctica aceptada, lo mismo podría proporcionarse a un bebé muy enfermo.⁵³

51 A menos que Gregorio entienda que la santificación de Samuel se refiere al hecho de ser llamado Samuel (“se lo he pedido al Señor”), debe referirse a cuando fue entregado al templo después de haber sido destetado (cf. 1 Sm 1:21–28), quizá a los dos o tres años (cf. 2 Mac 7:27). ¿Había alguna relación entre el momento de ser destetado y la inscripción en el catecumenado (cf. *Discurso* 40.28)?

52 Aunque no se plantea aquí, Gregorio Nacianceno tiene en mente un proceso similar en dos partes cuando escribió: “Mientras seas catecúmeno, te encuentras en el vestíbulo de la piedad. Conviene que estés dentro, que atraveses el atrio, que veas las cosas santas, que mires atentamente el Santo de los santos y que estés con la Trinidad” (*Discurso* 40.16.4–5 [MERINO RODRÍGUEZ, *Gregorio de Nacianzo*, 173, 175]). Como hizo Agustín cuando evocó la metáfora del hogar: “Y como los catecúmenos tienen la señal de la cruz en sus frentes, son ya de la gran casa; pero de siervos se conviertan en hijos” (*Trat. Juan* 11.4).

53 Olga DRUZHININA, *The Ecclesiology of St. Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church* (Eugene, OR: Pickwick, 2016), 105.

Ambrosio (340–397)

En el contexto del nombramiento del siguiente obispo de Milán, Rufino en *Historia eclesiástica* 11.11, hace el siguiente comentario concerniente a Ambrosio:

Del pueblo que peleaba y reñía entre sí, surgió de repente una sola voz que gritaba que quería a Ambrosio como obispo; *gritaban que debía ser bautizado inmediatamente, porque era catecúmeno*, y entregado a ellos como obispo, no podría haber un pueblo y una fe de otra manera, hasta que Ambrosio le fuera otorgado como sacerdote.⁵⁴

Como se observó anteriormente, Ambrosio nació en una familia cristiana, pero no fue bautizado hasta este acontecimiento, cuando tenía unos 34 años. Aunque es posible que sus padres no lo inscribieran en el catecumenado, sino que lo hiciera el mismo Ambrosio algún tiempo después de abandonar la autoridad de sus padres y ser elegido obispo,⁵⁵ a la luz de la bien establecida práctica del s. IV parece más probable que fuera inscrito en el catecumenado en algún momento mientras estaba bajo la autoridad de sus padres, quizá en Tréveris.⁵⁶

Jerónimo (347–420)

Yo, cristiano, de padres cristianos, llevando *el estandarte de la cruz en mi frente*. (Pref. Job)

Desde mi cuna, puedo decir, que he sido criado con leche católica. (Ep. 82.2)

Como ya se ha señalado, Jerónimo no fue bautizado de niño sino cuando tenía unos 19 años. La señal de la cruz se realizaba durante los bautismos, las dedicates de niños y el catecumenado. Así, la referencia a llevar el estandarte de la cruz en su frente (que afirma inmediatamente después de referirse a su nacimiento cristiano) parece referirse a la dedicación infantil (o el catecumenado), y su haber sido “criado con leche católica”, al catecumenado.

Agustín de Hipona (354–430)

Siendo todavía niño, había oído hablar de la vida eterna, que nos está prometida por la humildad del Señor Dios nuestro, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con la señal de su cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que siempre esperó mucho en ti. Tú viste, Señor, que cierto día, siendo aún niño, me atacaron violentos dolores de estómago con mucha

54 AMIDON, *Church History of Rufinus Aquileia*, 74.

55 En realidad, es más probable que lo hubiera hecho uno o dos años antes, ya que era normal que alguien formara parte del catecumenado al menos dos o tres años antes de recibir el bautismo.

56 Puede que su experiencia haya sido similar a la de Agustín: inscrito en el catecumenado de niño, después dejó la iglesia, luego regresó a ella y se inscribió de nuevo en el catecumenado con la intención de solicitar el bautismo (*Conf.* 5.14.25; ver más adelante). De lo contrario, podría ser que, habiendo crecido en una familia política, y habiéndose convertido en gobernador en el 372 (dos años antes de su inesperado bautismo), se habría esperado que condenara a muerte a personas y así habría sido mejor esperar a su retiro para ser bautizado. En el primer caso, su bautismo no habría sido “retrasado”; en el segundo, lo habría sido, pero no necesariamente respecto a cualquier bautismo infantil previsto.

fiebre que me pusieron en trance de muerte. Tú viste también, Dios mío, pues eras ya mi custodio, con qué fervor de alma y con qué fe solicité de la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu Iglesia, el bautismo de tu Cristo, mi Dios y Señor. *Mi madre carnal estaba asustada, porque anhelaba su parto favorito: mi salvación eterna, ya que estaba anclada en tu fe con un corazón puro, y había procurado, presurosa, que fuese yo iniciado y purificado por los sacramentos de salvación, confesándote a ti, ¡oh mi buen Jesús!, para remisión de mis pecados. Pero de repente comencé a mejorar.* En vista de ello, se aplazó mi purificación, dando por seguro que, si vivía, volvería a mancharme; pues es claro que, después de aquella purificación [el bautismo], el reato de los delitos cometidos es mucho mayor y más peligroso. [...] *Porque mi madre cuidaba solícita de que tú, Dios mío, fueses para mí un padre, más bien que aquél* [NB: el padre terrenal de Agustín]. (*Confesiones* 1.11.17)⁵⁷

En consecuencia, determiné permanecer como catecúmeno en la Iglesia católica, que me había sido recomendada por mis padres, hasta que brillase algo cierto adonde encaminar mis pasos. (*Confesiones* 5.14.25)⁵⁸

...de que la Iglesia única, cuerpo de tu único Hijo, en la cual siendo niño se me había inculcado el nombre de Cristo... (*Confesiones* 6.4.5; hablando de una vez que estaba en la iglesia).

Pero, ¿cuándo o de qué manera fueron concebidos en el vientre de la madre iglesia si no fueron marcados por algún sacramento de fe? (*Sermo Dolbeau* 14)⁵⁹

En *Confesiones* 1, Agustín cuenta que su madre no tenía intención de bautizarlo de niño, y solo consideró hacerlo cuando temió su muerte inminente (bautismo de emergencia). Sin embargo, “cuidaba solícita” para enseñarle sobre Dios. Además, dice que fue “signado” (*signabar*) con la cruz y le “se le dio a gustar” (*condiebar*) su sal.⁶⁰ Según David Wright, el tiempo imperfecto del verbo sugiere que fueron acciones repetidas y, por tanto, formaban parte regular del proceso de catecumenado.⁶¹

En *Confesiones* 5, Agustín cuenta que sus padres (probablemente su madre en particular) le había inscrito en el catecumenado, al cual él regresó más tarde.

En *Confesiones* 6, Agustín declara que el nombre de Cristo había sido “inculcado” (*est inditum*) en él desde que era “niño” (*infanti*). Como no había sido bautizado de bebé, esto parece ser una alusión a la dedicación infantil.

En *Sermo Dobeau* 14, Agustín dice que las personas son “concebidas” en la iglesia al ser “marcadas por algún sacramento de fe” (*aliquo sacramento fidei signarentur*).

57 TINEO TINEO, *Agustín de Hipona*, 68–70 (traducciones subsiguientes vienen de las pp. 180 y 188). Escrito c. 397.

58 Cf. Agustín, *De la utilidad de creer*, 20.

59 WRIGHT, “Infant Dedication”, 359. Para la frase en latín, ver más abajo. Sermón pronunciado hacia el 397.

60 Ser sazonado con sal era una variante africana de la liturgia de iniciación; ver Michael DUJARIER, *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries*, trad. Edward HAASL (New York: Sadier, 1979), 92.

61 WRIGHT, “Infant Dedication”, 354.

Esta metáfora es similar a la que Basilio el Grande utiliza para hablar de un fenómeno parecido (véase más arriba).⁶²

Reuniendo la evidencia, el nombre de Cristo fue “inculcado” en Agustín poco después de su nacimiento, tras lo cual habría sido “concebido” en la iglesia (pero no nacido aún) e inscrito en el catecumenado. Durante su infancia, habría sido repetidamente sellado con la cruz y sazonado con sal, y su madre habría sido activa para enseñarle acerca de Dios. Más tarde, cuando tenía unos 33 años, habría sido bautizado.

Cirilo de Alejandría (376–444)

También deberíamos tener en cuenta que cuando Lázaro yacía muerto, *pide a la mujer el asentimiento de la fe en él*, por así decirlo, para que este tipo pueda tener fuerza en las iglesias también. Lo que quiero decir es esto: *cuando un recién nacido es traído ya sea para recibir el carisma del catecumenado* o el [carisma] de la consumación del santo bautismo, *el que trae al niño dice “amén” en su nombre.* (Com. Juan sobre 11:26).⁶³

Cirilo se refiere a dos “carismas” (χρίσμα) que un “niño recién nacido” (ἀρτιγενές βρέφος) puede recibir: uno por la inscripción en el “catecumenado” (κατηχήσεως) y otro por el “santo bautismo” (ἀγιῶ βαπτίσματι). Esto podría ser la evidencia de una práctica doble del bautismo, en el que los padres eligen entre el bautismo de bebé y el bautismo de niño/creyente, o el bautismo de emergencia, en cuyo caso los padres traerían a un bebé sano para el carisma del catecumenado y los de uno enfermo para el carisma del bautismo. Sea cual sea la interpretación correcta, la iglesia de Cirilo tenía un sistema establecido para incorporar al catecumenado a los niños que habían recibido los carismas, pero no estaban bautizados.

La referencia a la fe en nombre de otro y a decir “amén” sugiere que está hablando de una consagración/dedicación y no (meramente) un agradecimiento.

Ejemplos inciertos

El primero de estos es *Apología* 1.15 de Aristides, (versión siríaca).⁶⁴

Y cuando le nace un niño a cualquiera de ellos, alaban a Dios; y si una vez más le toca morir en la infancia, alaban a Dios poderosamente, por uno que ha pasado por el mundo sin pecados.

El término “alabar” (ἡμῶν) puede referirse a un acto litúrgico, pero el bautismo no es el referente más natural, ya que dejaría sin sentido la posterior “alabar [...]

62 Aunque no se menciona aquí, Agustín usa esta misma metáfora en otras partes de sus escritos (ver, p. ej., *Cuestiones diversas a Simpliciano*, 1.2.2); Wright, “Infant Dedication”, 359.

63 MAXWELL (trad.), *Cyril of Alexandria*, 88; ver también WRIGHT, “Infant Dedication” 375. Texto griego: PG 74:49. Escrito hacia 425–428.

64 J. Rendel HARRIS, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians from a Syriac MS. preserved on Mount Sinai ed. with an introduction and translation. With an appendix containing the main portion of the original Greek text by J. Armitage Robinson*, 2ª ed. (Texts and Studies; Cambridge University Press, 1893), 50; el siríaco en la p. 25. La *Apología* de Aristides fue escrita a mediados del s. II.

poderosamente” (ܐܪܬܝܐ [...] ܐܪܬܝܐ) tras la muerte del niño. Es más probable que se refiera a la dedicación infantil,⁶⁵ aunque hay que admitir que se trata de un texto breve y no podemos pedirle demasiado.

Cabe señalar que el uso de “alabar” difiere del énfasis en la consagración en el s. IV. Tal vez ambos actos —alabanza y consagración— coexistieran, o quizá la primera evolucionó hacia la segunda, o se dejara de lado en favor de esta.

El siguiente es *Catequesis* 15.18,⁶⁶ de Cirilo de Jerusalén, donde el contexto es el anticristo:

Si tienes un hijo tuyo, adviértele ya; y si has engendrado a alguien mediante la catequesis, adelántate en amonestarle también, para que no reciba como Mesías al que no lo es.

Cirilo enseñó mucho en sus *Catequesis*, *Procatequesis* (hacia los 350) y *De los misterios* (hacia el 382 o más tarde), y no hay ninguna indicación de que los niños fueran considerados para el bautismo. Por el contrario, los catecúmenos podían oír, entender y participar en las ceremonias. Sin embargo, el texto es demasiado breve para saber si Cirilo se está refiriendo a hijos no bautizados de padres cristianos. Lo que está claro es que al menos algunos cristianos maduros de la congregación debían enseñar a los que eran catequizados.

Finalmente, tenemos *Homilías sobre 1 Corintios* 12.14, de Juan Crisóstomo hablando en contra de la práctica pagana de untar barro en la cabeza de un bebé para protegerlo del mal.

Porque ¿cómo, quiero saber, puede traerlo a las manos del sacerdote? ¿Cómo puedes exigir que, en esa frente, donde se ha untado el barro, sea colocado el sello por la mano del presbítero? No, mis hermanos, no hagáis estas cosas, sino desde la más tierna edad rodeadlos de armadura espiritual e instruirlos para marcar la frente con la mano y, antes de que puedan hacer esto con su propia mano, haced que impriman sobre ellos la cruz.

No hay mención al bautismo de bebé, sino de la señal de la cruz (que también menciona Jerónimo; véase más arriba). No obstante, persiste la duda sobre el referente exacto de las palabras de Crisóstomo aquí. Lo que está claro es que se instruye a los padres a “rodear” a sus hijos con “armadura espiritual” y a “instruirlos” para que se señalen a sí mismos con la cruz. Por lo tanto, si esto fuera una referencia a la dedicación infantil, entonces parte del periodo posterior en la vida del niño sería de discipulado intencional en el hogar.

Según Everett Ferguson, hay muy pocos pasajes claros —tal vez sólo tres o cuatro— en todo el corpus de Crisóstomo que se refieran al “bautismo de bebés” y, en estos pasajes, no es seguro si se esté refiriendo al bautismo de bebés, al bautismo de niños, al bautismo de creyentes (de niños pequeños) o al bautismo de emergencia.⁶⁷ De hecho, no parece haber una razón clara para excluir una lectura no

65 Para el texto y la discusión, incluido un resumen del debate de Jeremias–Aland sobre este texto, ver WRIGHT, “Infant Dedication”, 363.

66 Pronunciado hacia los 350s.

67 FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 544–545; cf. WRIGHT, “Infant Dedication”, 358. Los pasajes son *Hom. Gen.* 40.4; *Hom. Hch.* 23.3; *Hom. Ef.* 8.5; *Cat. Baut.* 3.5–6.

paedobautista de la teología y la práctica bautismal de Crisóstomo. Se pueden mencionar dos argumentos. En primer lugar, aunque solo era presbítero por entonces, Crisóstomo predicó sobre 1 Corintios en Constantinopla desde alrededor del 392 hasta el 393,⁶⁸ casi una década después de que Gregorio Nacianceno hubiera pronunciado su *Discurso* 40 en la misma ciudad, momento en el que Gregorio expresó su preferencia por el bautismo de niños y de emergencia. ¿Habría contradicho a su predecesor? En segundo lugar, debe recordarse que el mismo Crisóstomo, aunque nació de padres cristianos, no fue bautizado hasta que tenía casi 20 años y, de este modo, sería natural para él haber predicado a otros lo que él mismo experimentó al crecer.

Ejemplos de Dedicación Infantil “Especial”

Además del fenómeno de la dedicación infantil “normal”, la Iglesia primitiva también conocía la dedicación infantil “especial”, en la que los padres dedicaban a sus hijos a ser clérigos o vírgenes de por vida. Desgraciadamente, en muchos casos no estamos seguros de si la dedicación estaba acompañada por el bautismo,⁶⁹ pero en al menos un caso está claro que no:

Cualquiera que haya hecho voto de servir a la iglesia desde su infancia, debe bautizarse antes de la pubertad y unirse al ministerio de los maestros. (Siricio, Ep. 1.9.13).⁷⁰

Siricio, obispo de Roma, escribe esta carta a Himerio, obispo de Tarragona (España). Por tanto, este fenómeno —niños no bautizados nacidos en la iglesia y dedicados al servicio eclesiástico desde su infancia— estaba presente en Tarragona, y es destacable que el obispo de Roma no se opuso, ni siquiera expresó sorpresa alguna ante su existencia. Más bien, habla de ello como si supiera lo que era y como si aprobara esta práctica.⁷¹ El hecho es que esta carta se escribiera a finales del s. IV hace más probable la aprobación de Roma, ya que el s. IV fue, según todos los indicios, la época en la que la práctica no paedobautista estaba más extendida en la cristiandad.

Resumen

Si tenemos en cuenta solo los ejemplos ciertos de dedicación infantil desde principios del s. III hasta principios del s. V, al menos ocho padres de la Iglesia —Tertuliano, Rufino (hablando de la práctica en Alejandría y de Ambrosio), Gregorio Nacianceno (hablando de él mismo y de Basilio de Cesarea), Basilio de Cesarea,

68 Wendy MAYER, *The Homilies of St. John Chrysostom: Provenance: Reshaping the Foundations* (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 2005), 181–182.

69 Cf. Ambrosio, *Exhortación a la virginidad* 6.30; Jerónimo, *Ep.* 24.2; 107.3, 6; 182.2; Geroncio, *Vida de Melania la joven* 1. Para una discusión sobre estos y otros textos, ver WRIGHT, “Infant Dedication”, 366–372.

70 WRIGHT, “Infant Dedication”, 374–375. Escrito en el 385.

71 Wright declara: “Esta visión de votos infantiles para entrar en la jerarquía clerical de la iglesia [...] confirma poderosamente lo poco familiar que debió ser el bautismo infantil en esta época en la iglesia de Roma” (“Infant Dedication”, 375).

Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Cirilo de Alejandría— hablan de alguna forma de dedicación infantil y/o inscripción en el catecumenado.⁷² Además, estos ejemplos proceden de todo el Imperio romano: Cartago, Tréveris, Constantinopla, Cesarea, Milán, Estridón, Tagaste y Alejandría.⁷³ Por último, aunque el fenómeno está más firmemente atestiguado en el s. IV, su presencia en la época de Tertuliano (principios del s. III) y de Atanasio (muy a principios del s. IV) lo sitúa sólidamente en el s. III, y la predicación de Cirilo de Alejandría lo lleva a principios del s. V.⁷⁴

La evidencia de la dedicación infantil aumenta cuando tenemos en cuenta los ejemplos inciertos y “especiales”. Si Arístides se refería a la dedicación infantil, sería la primera prueba documentada que tenemos de este fenómeno, que se remonta a mediados del s. II. Los otros ejemplos inciertos podrían extender la presencia de la práctica a Jerusalén (Cirilo de Jerusalén). El testimonio de dedicación “especial” infantil refuerza la presencia del fenómeno, aunque aparentemente diferente de la dedicación normal y posterior inscripción en el catecumenado, y extendería la práctica hasta Tarragona y, tal vez, a Roma (Siricio). Los ejemplos inciertos y “especiales” no aportan más información en relación a la posterior inscripción en el catecumenado, pero a la luz de los ejemplos documentados, tampoco sería descabellado suponer que tenía lugar.

Varios estudiosos están de acuerdo en que la dedicación infantil seguida por la inscripción en el catecumenado era común en la iglesia primitiva. J. N. D. Kelly, escribiendo sobre Juan Crisóstomo, pero ampliándolo también a otros, comenta que “aunque normalmente se exigía un catecumenado de dos años a los conversos del paganismo, los hijos de padres cristianos eran tratados como catecúmenos desde el nacimiento”.⁷⁵ Así mismo, David Wright observa: “Durante la mayor parte del siglo IV, si no más, la mayoría de los hijos de padres cristianos habrían compartido la experiencia de Agustín de una dedicación infantil como catecúmenos sin intención paterna de bautismo mientras estaban bajo la responsabilidad de los padres”.⁷⁶ Hablando del periodo de tiempo 350–420, Michael Dujarier afirma que “era costumbre que los padres presentaban a sus hijos al sacerdote para que llegaran a ser catecúmenos”.⁷⁷ Finalmente, tras citar la evidencia de Jerónimo, Siricio, Basilio de

72 Una vez más, de los ocho doctores originales de la Iglesia, cinco están conectados con la dedicación infantil y/o la inscripción en el catecumenado. Lo que es más, de los tres jerarcas orientales —Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo— al menos dos predicaron el no paedobautismo siendo obispos (y quizá los tres, dependiendo de cómo se entienda el testimonio de Juan Crisóstomo).

73 Se deben añadir a esta lista los lugares de la infancia de Gregorio Nacianceno y Basilio de Cesarea.

74 La *Didajé*, Justino Mártir y Clemente de Alejandría, atestiguan la existencia de alguna forma de catecumenado desde finales del s. I hasta principios del s. III en Siria, Roma y Alejandría respectivamente (sobre Justino y Clemente, ver Anniewies VAN DEN HOEK, “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage”, *Harvard Review* 90 no 1 (1997): 59–87. Si en estos lugares estaba siendo practicado el bautismo de niños y/o creyentes (y los dos primeros guardan un “extraño” silencio sobre el bautismo de bebés), entonces se trataría de ejemplos aún más tempranos del fenómeno.

75 KELLY, *Golden Mouth*, 17.

76 WRIGHT, “Infant Dedication”, 355.

77 DUJARIER, *History of the Catechumenate*, 92.

Cesarea y Agustín de que los padres inscribían a sus hijos como catecúmenos, Everett Ferguson declara: “Esta puede haber sido la norma”.⁷⁸

Antes de concluir esta sección, sería instructivo hacer una pregunta: ¿A qué edad habrían completado estas personas el catecumenado y recibido el bautismo? Esta pregunta puede ser respondida desde dos perspectivas: fenomenológicamente y en términos del ideal pastoral. Si respondemos la pregunta desde una perspectiva fenomenológica —excluyendo los bautismos de emergencia— es interesante observar cuántas personas se bautizaron durante la década y media que transcurrió entre el final de su adolescencia y el comienzo de la treintena.⁷⁹ Efrén de Siria era probablemente un hombre joven, Gregorio Nacianceno tenía 30 años, Basilio de Cesarea tenía 27, Gregorio de Nisa tenía entre 23 y 28 años, Ambrosio tenía 34, Rufino de Aquilea tenía unos 24 o 25, Juan Crisóstomo se acercaba a los 20, Jerónimo tenía 19 y Agustín tenía 33 años. Este intervalo de edad puede no ser casual, sino reflejar un deseo de esperar a que pasaran las pasiones juveniles antes de ser bautizados, o incluso bautizarse a la misma edad a la que Jesús fue bautizado.⁸⁰

Sin embargo, si respondemos la pregunta desde la perspectiva del ideal pastoral, la respuesta sería que el bautismo se realizaba en algún momento de la infancia. Tertuliano tiene sus dudas acerca de los “niños”, pero está de acuerdo con que sean bautizados si ellos lo “piden”. Gregorio Nacianceno aconsejaba que los niños fueran bautizados alrededor de los tres años. Los chicos de Alejandria eran niños cuando Atanasio los bautizó y, aunque fue irregular, el obispo reconoció su bautismo como válido. Como David Wright ha señalado, los siete años marcan un hito en el desarrollo —tanto físico como moral— del niño y, por tanto, es una edad adecuada para el bautismo.⁸¹ Lo que parece más importante en este punto de vista sobre el bautismo es que el individuo puede entender las bases de la fe cristiana y responder por sí mismo.

Aunque va más allá del alcance de este artículo proporcionar una discusión detallada de los contenidos de la instrucción catequética de la Iglesia primitiva, se puede dar un breve esbozo.⁸² En base a textos como la *Didajé* y las *Constituciones apostólicas*, las primeras etapas del catecumenado —al menos ya en el s. II— parecen haber tenido un énfasis más ético, aunque no exento de instrucción doctrinal

78 FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 628.

79 Daniélou y Marrou señalan la convergencia de bautismos en el s. IV de influyentes cristianos “a menudo en torno a la treintena” (*The First Six Hundred Years*, 306). Comentando también sobre las figuras del s. IV, Wright señala que “van desde los últimos años de la adolescencia (Crisóstomo, dieciocho años, tal vez más joven) hasta mediados de los treinta (Ambrosio, treinta y cuatro), con la mayoría en los veinte años” (“At What Ages”, 393).

80 Ver Gregorio Nacianceno, *Discurso* 40.29–30 (aunque es importante señalar que él predicó en contra de esto).

81 WRIGHT, “At What Ages”, 392.

82 Ver DUJARIER, *History of the Catechumenate*; Lawrence FOLKEMER, “A Study of the Catechumenate”, *Church History* 15 no 4 (1946): 286–307; A. TURCK, “Aux origines du catéchuménat”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 48 no 1 (1964): 20–31. Folkemer señala que “la única colección oficial de instrucciones catequéticas que existe es la de Cirilo de Jerusalén” (“A Study of the Catechumenate”, 291). Del mismo modo, Wright advierte: “nuestras fuentes revelan poco de lo que los obispos y los clérigos intentaron en la instrucción de niños y jóvenes dentro del ministerio de la congregación” (“Infant Dedication”, 360).

también. Más tarde, en los ss. III y IV, el catecumenado en dos fases de “oyentes” y “buscadores” se convirtió en la norma, en el que el primero tenía un énfasis más ético y el segundo más doctrinal. La primera etapa podía durar varios años y, al parecer, ese era el caso de los hijos no bautizados de padres cristianos, mientras que la segunda etapa duraba solo unos meses, normalmente durante el periodo de Cuaresma, pero era mucho más intensa: lecciones diarias, ayunos, exorcismos, etc. No se sabe mucho del contenido de la instrucción de la primera etapa, pero los domingos por la mañana los catecúmenos participarían en la Liturgia de la Palabra (la lectura y la predicación de la Escritura) para después ser despedidos antes de la Liturgia de la Mesa (el beso de la paz y la Eucaristía). En cuanto a la segunda etapa, la instrucción se centraba en ciertos pasajes clave de la Escritura, textos doctrinales como el Credo de los Apóstoles o el Credo niceno (que debían memorizar), textos éticos y de disciplina espiritual como el Sermón del Monte y el Padrenuestro y los sacramentos del bautismo y la Eucaristía.⁸³

La dedicación infantil, la inscripción en el catecumenado y el bautismo de niños/creyentes era bien conocido durante la era patristica; el bautismo de bebés se convirtió gradualmente en la norma en los ss. VI y VII, después de lo cual se convirtió en una práctica universal, llevando a la virtual desaparición tanto del catecumenado como del bautismo de creyentes hasta los tiempos de la Reforma y la post-Reforma.⁸⁴ La opinión de David Wright al respecto es convincente: “Aunque los bebés —algunos bebés, especialmente los moribundos— fueron ciertamente bautizados desde mediados del siglo II en adelante, no hay demasiado en común entre el bautismo de los primeros cuatro siglos aproximadamente —básicamente, un rito de conversión— y el paedobautismo universalizado en la era post-agustiniana”.⁸⁵

Conclusión y Aplicación

El propósito de este artículo no ha sido argumentar que la práctica universal, o incluso mayoritaria, de la Iglesia primitiva era la dedicación infantil, la inscripción en el catecumenado y el bautismo. No obstante, mi intención sí que era mostrar que este fenómeno estaba mucho más extendido, establecido y desarrollado de lo que se suele suponer hoy en día: gozó de una amplia distribución geográfica, se extendió a lo largo de varios siglos, fue predicado y practicado en varias iglesias importantes y llevó los nombres de algunos de los pastores y teólogos más influyentes de los primeros tiempos de la Iglesia. Además, durante el s. IV —probablemente uno de los siglos más formativos de la toda la historia de la Iglesia— parece haber sido la práctica mayoritaria.

Si bien este artículo se ha centrado principalmente en la reconstrucción histórica, sería ingenuo pensar que tal estudio no tendría aplicación actual para aquellos interesados en el dialogo ecuménico, especialmente en lo que se refiere a la

83 Ver la *Didajé* y las instrucciones catequéticas dadas por Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Ambrosio de Milán.

84 DUJARIER, *History of the Catechumenate*, 133–135; FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 857.

85 WRIGHT, “At What Age”, 394.

apropiación de la teología y la práctica patrísticas para la Iglesia de hoy. El bautismo de niños y el bautismo de emergencia tienen un papel menor en la discusión contemporánea, quedando los bautismos de creyentes y de bebés como las dos posiciones mayoritarias. Estas serán las dos que se discutirán a continuación.

En cuanto a los credobautistas, el documento ecuménico más influyente escrito sobre el bautismo es la declaración de Consejo Mundial de Iglesias de Lima de 1982, titulado “Bautismo, Eucaristía, Ministerio” (BEM), y me gustaría mostrar cómo este estudio podría aplicarse a un enfoque credobautista de ese documento.⁸⁶

En primer lugar, el BEM declara: “Es posible que el bautismo de niños fuera practicado en la era apostólica, pero el bautismo precedido de una profesión de fe personal es la forma más claramente atestiguada en los documentos del Nuevo Testamento” (§11). A la luz de este estudio, “el bautismo precedido de una profesión de fe personal” (y el bautismo de niños) debe ser también visto como “claramente atestiguado” en la Iglesia primitiva. Esto no quiere decir que fuera la práctica mayoritaria (aunque lo fue en algunos momentos y en algunos lugares), sino que era ampliamente practicado en los primeros siglos de la Iglesia.

En segundo lugar, el BEM afirma que “Siempre que sea posible, las Iglesias deberán expresar de manera explícita el reconocimiento mutuo de sus bautismos” (§15), lo que implica el reconocimiento del bautismo de bebés por parte de iglesias que practican el bautismo de creyentes. Como muestra este estudio, autores como Tertuliano y Gregorio Nacianceno, aunque preferían el bautismo de niños o el de creyentes, no obstante aceptaban el bautismo de bebés, ya que nunca pidieron que los bebés fueran bautizados de nuevo cuando tuvieran más edad. Así, el testimonio patrístico presentado aquí, podría ser un modelo a seguir por las iglesias credobautistas.

En tercer lugar, el BEM afirma que las iglesias de la tradición del bautismo de creyentes “deberían tratar de expresar más visiblemente el hecho de que los niños se colocan bajo la protección de la gracia de Dios” (§16). El ejemplo de los Padres aquí estudiados es bastante útil, ya que muestra cómo podría llevarse a cabo: una dedicación infantil de agradecimiento y/o consagración en el que se considera que el bebé ha sido “concebido”, seguida de la inscripción en el catecumenado (que hoy podría llamarse escuela dominical, clases bautismales, etc.), seguida de constantes llamados a poner su fe en Cristo, momento en el que el individuo (cualquiera que sea su edad) sería un “nacido de nuevo”.⁸⁷

En cuanto al paedobautismo en la tradición protestante, está representado principalmente por tres iglesias históricas: el anglicanismo, el luteranismo y la iglesia reformada. Además de apelar a las Escrituras, en el s. XVI estas tradiciones apelaron

86 Concilio Mundial de Iglesias, “Bautismo, Eucaristía, Ministerio” (Geneva: World Council of Churches, 1982). Para la trad., cf. <https://worldea.org/yourls/fo1982> (el 17 de febrero de 2023).

87 Los servicios de dedicación de niños no son ajenos a la tradición credobautista. Ver, p. ej., Balthasar HUBMAIER, “Letter to Oecolampadius” (16 de enero de 1525), que se puede encontrar en *Balthasar Hübmaier: Theologian of Anabaptism*, 62–72 (esp. la p. 72); Michael WALKER, “The Relation of Infants to the Church, Baptist and Gospel in Seventeenth Century Baptist Theology”, *Baptist Quarterly* 21 no 6 (1966): 242–262 (esp. la p. 250); T. L. UNDERWOOD, “Child Dedication Services among British Baptists in the Seventeenth Century”, *Baptist Quarterly* 23 no 4 (1969): 164–169 (y las obras ahí citadas).

a un retorno a las enseñanzas de la Iglesia patristica de los primeros cinco siglos aproximadamente. Suscribieron el Credo de los Apóstoles, el Credo niceno-constantinopolitano y el Credo de Atanasio, así como los primeros cuatro concilios ecuménicos. También apoyaron a menudo su argumentación teológica en notables Padres como Tertuliano, Jerónimo, Agustín, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Cirilo de Alejandría. Sin embargo, estos credos, concilios y Padres no eran uniformemente paedobautistas, y durante el crucial s. IV, el bautismo de niños y el credobautismo parecen haber sido la práctica mayoritaria.

Así pues, parece darse una paradoja: por un lado, estas tradiciones protestantes pretendían volver a la teología y a la práctica de la Iglesia primitiva, pero, por otro, excluían una parte importante de ella en relación a la dedicación infantil, el catecumenado y el posterior bautismo. Tal vez lo hicieron debido a que las fuentes históricas de que disponían en aquel momento favorecían el bautismo de bebés, y se apoyaban en razones teológicas como la doctrina del pecado original, pero a la luz del presente estudio, parecería incoherente seguir negando que la pauta de la dedicación infantil era una práctica patristica legítima.⁸⁸

Tradicionalmente, los credobautistas han subestimado la tradición histórica de la Iglesia, y posteriormente han invertido la mayor parte de sus energías en desarrollar una defensa bíblica de su posición. Se esté o no de acuerdo con ellos en última instancia, es justo decir que han elaborado una defensa de su postura que es coherente, matizada y basada en la Biblia. Ya que los credobautistas han empezado en serio a redescubrir la evidencia patristica en favor del credobautismo, y ya que este estudio ha complementado este testimonio con pruebas a favor de la dedicación infantil y la inscripción en el catecumenado, ¿cuánto tiempo más seguirán excluyendo estas tradiciones protestantes históricas una parte importante de la tradición patristica?⁸⁹

En resumen, si la Iglesia primitiva conocía ambas prácticas —bautismo de bebés y bautismo de creyentes— y si pudieron reunirse y confesar “un solo bautismo para el perdón de los pecados” y que todos pertenecían a “la Iglesia, una, santa, católica y apostólica”, ¿por qué no vamos a poder hacer lo mismo los protestantes?

88 Juan Calvino, al responder a los ataques de sus críticos de que la doctrina protestante era novedosa, escribió: “Cuanto al haber estado mucho tiempo há, escondida i sepultada, la falta estuvo en la impiedad de los hombres: ahora cuando por la bondad de Dios nos es restaurada, debía por lo menos ser rezebedida en su autoridad antigua, jure, como dizen las Leyes, postliminii” (Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, trad. Cipriano DE VALERA, 4ª ed. [Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1994], xxix). Es cierto que, en el caso de la dedicación infantil, no ha permanecido desconocida por “la impiedad de los hombres”, pero parece haber un paralelismo: si se puede demostrar que la Iglesia primitiva creía o practicaba algo, debería ser importante para nuestra situación actual.

89 La recuperación del diaconado femenino ofrece un paralelismo interesante en cuanto a cómo el credobautismo podría recuperarse en las iglesias actuales: al igual que el diaconado femenino estuvo presente durante el periodo patristico, desapareció durante los periodos de la Edad media, la Reforma y la época moderna, y se está recuperando en muchas tradiciones de hoy, también podría decirse que el no-paedobautismo estaba presente durante el periodo patristico, desapareció durante los periodos de la Edad media, la Reforma y la época moderna, y podría recuperarse en muchas tradiciones actuales.

Construyendo puentes: Lutero, la Cena del Señor y la Iglesia de Etiopía

Geoffrey Butler

Geoffrey Butler (candidato de PhD, Wycliffe College, Universidad de Toronto) es profesor invitado de Tyndale University (Toronto).

Resumen: Lutero y otros reformadores, especialmente Zuinglio, tuvieron apasionados desacuerdos sobre la teología de la Cena del Señor. Sorprendentemente, Lutero parecía tener más en común en este tema con un cristiano etíope que lo visitó en 1534. Este artículo coloca esa interacción en su contexto histórico, sugiriendo que el cristianismo etíope de aquel periodo tenía importantes similitudes teológicas con la Reforma europea e incluso podría haber influido en ella.

Cuando los protestantes reflexionan sobre los catalizadores de su separación de Roma, suelen surgir la justificación por fe, la sola autoridad de la Escritura y el rechazo al poder papal. Sin embargo, las objeciones de los reformadores a la misa también sirvieron como campo de batalla clave. Martín Lutero atacó energicamente la práctica medieval de Roma —lamentando que la Iglesia negara la copa a los laicos, atacando la doctrina de la transustanciación y condenando como el “abuso más perverso de todos” la creencia de que “la misa es una buena obra y un sacrificio”.¹ Pero también criticó implacablemente la interpretación protestante de la Cena del Señor, que él consideraba insuficiente, calificando el punto de vista de Ulrico Zuinglio de “veneno del príncipe del infierno”² y acusándole de Nestorianismo, una antigua herejía que niega la unidad de las naturalezas divina y humana de Cristo.³ Disponemos de poca información de la valoración de Lutero sobre el punto de vista de Juan Calvino, ya que la de Ginebra era una generación más joven y tenía más en común con Lutero que Zuinglio.⁴ Sin embargo, aunque Calvino negaba la presencia física del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Cena del Señor, Lutero siguió

1 Martín LUTERO, “The Babylonian Captivity of the Church, Part I”, en *Martin Luther’s Basic Theological Writings*, ed. William R. RUSSELL (Minneapolis, MN: Fortress, 2012), 210. Las referencias posteriores a este volumen editado que contengan fuentes primarias de Lutero se identificarán con la abreviatura LW. Para una traducción española, cf. Pablo TORIBIO PÉREZ (ed.), *Martin Lutero. Obras reunidas I. Escritos de reforma* (Madrid: Editorial Trotta, 2018), 219–307 (“Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia”).

2 LW, 262.

3 LW, 266.

4 Ver, p. ej., Keith A. MATHISON, *Given for You: Reclaiming Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2002), 71.

insistiendo en ello.⁵ Así pues, subsistían diferencias fundamentales identificables entre la teología eucarística de Lutero y todas las alternativas europeas del siglo XVI.

Sin embargo, el debate intra-protestante sobre la Cena no debería llevar a los observadores a concluir inmediatamente que la doctrina de Lutero no era más que una novedad,⁶ o que nadie dentro de la Iglesia veía la Cena de forma similar en la época de la Reforma. Para hacer frente a esta acusación, puede resultar útil dar el inusual paso de mirar más allá de Europa, hacia África.

Uno de los mitos más destructivos que ha obstaculizado la misión cristiana durante una era de rápida globalización es la idea de que el cristianismo es una “religión de blancos”. Por el contrario, como argumenta Vince Bantu, el cristianismo “siempre ha sido una religión global”. Por esta razón es importante no pensar nunca que el cristianismo *se está volviendo* global.⁷ La brillante documentación de Bantu sobre la reflexión teológica cristiana fuera de occidente no solo encierra un gran potencial para propósitos misionológicos, sino que su análisis sobre la Iglesia etíope indica que algunos de los principios que sustentaron la Reforma protestante en Europa fueron apreciados en África mucho antes de la época de Lutero. En relación al cristianismo africano del siglo XV, explica:

Durante el duro reinado de Zar’a Ya’qob hubo un movimiento monástico que se originó en Etiopía con el nombre de su fundador, Esteban. Estos ascetas etíopes —los estebanitas— desafiaron el aumento de la autoridad del rey etíope sobre los asuntos de la iglesia, la veneración de María y la elevación de cualquier documento eclesiástico además de las Escrituras. Por lo tanto, más de un siglo antes de que Martín Lutero clavara las noventa y cinco tesis en Wittenberg, Etiopía estaba experimentando su propia Reforma que abordaba muchas de las mismas preocupaciones teológicas que se plantearon en Europa.⁸

Los paralelismos entre la Etiopía del siglo XV y la Wittemberg del siglo XVI son fascinantes. No hay que buscar mucho en los escritos de Lutero para encontrar desafíos a la autoridad papal, castigos a la mariología católica o una defensa de la *sola Scriptura*. Pero, ¿qué hay del sacramento? Aunque Bantu no trata este tema, David Daniels y Lawrence Anglin afirman que el dialogo de Lutero y Melanchthon en 1534 con Miguel el Diácono de la Iglesia etíope revela un acuerdo sustancial también sobre esa cuestión.⁹ Lutero afirma que en su discusión: “También comprobamos por él que el rito, que observamos en la práctica de la Cena del Señor

5 Herman BAVINCK, “Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper”, trad. Nelson D. KLOOSTERMAN, *Midwestern Journal of Theology* 19 (2008): 130.

6 Lutero, de hecho, estaba convencido de que su postura era coherente con la de la Iglesia primitiva y apelaba en gran medida a los Padres en busca de apoyo. Ver Esther CHUNG-KIM, *Inventing Authority: The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), esp. cap. 1.

7 Vince L. BANTU, *A Multitude of All Peoples: Engaging Ancient Christianity’s Global Identity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 1.

8 BANTU, *A Multitude of All Peoples*, 108. Para saber más sobre Esteban (o Estefanos) y su movimiento, ver Getachew HAILE, *History of the First Estifanosite Monks* (Leuven: Peeters, 2011).

9 David D. DANIELS y Lawrence ANGLIN, “Luther and the Ethiopian Deacon”, *Lutheran Quarterly* 32 no 4 (2018): 428.

y la Misa, concuerda con la Iglesia oriental”.¹⁰ Mientras que Miguel era huésped en Wittenberg, según Melancthon, les informó de que no existían misas privadas en su país y reconoció la doctrina luterana con un “buen ‘credo’, es decir, la fe”.¹¹ Daniels ha exhortado a los estudiosos de la Reforma a prestar más atención a las interacciones de Lutero con la Iglesia africana para obtener una mejor perspectiva de cómo pudieron influir en sus convicciones. Aunque no es un erudito en Lutero,¹² Daniels afirma que “la influencia del cristianismo etíope sobre Lutero y la Reforma Protestante” es una “omisión histórica”, que merece un estudio más profundo.¹³ A la luz del tono conciliador de Lutero hacia Miguel sobre la Cena, tal vez una mayor investigación en esta “omisión histórica” ayudaría a explicar su enfoque.

Existe mucho menos material sobre el dialogo entre Lutero y la Iglesia etíope que, por ejemplo, sobre sus disputas con Zuinglio. Sin embargo, merece la pena explorar su dialogo, sobre todo porque algunos de los principios que impulsaron la Reforma europea eran vistos de manera favorable en Etiopía. Los puntos en común que Lutero encontró con su contemporáneo etíope sobre el sacramento demuestran que *ciertos principios fundamentales en los que se basó la Reforma, nunca pertenecieron únicamente a los cristianos europeos*. En este documento, utilizaré la Cena del Señor para ilustrar ese punto, ya que la unidad sobre cómo celebrar la Cena resultó difícil de alcanzar en Europa.

En primer lugar, esbozo cómo la doctrina de Lutero sobre la Eucaristía lo puso en desacuerdo, no solo con la Iglesia católica romana, sino también con sus compañeros reformadores Calvino y Zuinglio. A continuación, considero cómo Lutero parece haber encontrado más terreno común sobre este punto con la Iglesia etíope que con sus compañeros europeos. En efecto, este hecho puede ayudar a rebatir las afirmaciones de que la Reforma es simplemente una construcción de la cosmovisión europea del siglo XVI,¹⁴ ya que doctrinas similares surgieron en otros lugares al margen de la influencia de Lutero. Finalmente, se considerarán las implicaciones de esta conversación para la Iglesia mundial. Una implicación

10 DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 433.

11 DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 433–434.

12 Ver David D. DANIELS, “Martin Luther, Michael the Deacon, and Ethiopian Christianity” (ponencia, Princeton Theological Seminary, Princeton, NJ, 01 de noviembre de 2017).

13 David D. DANIELS, “Reclaiming Africa’s Role in Reformation History”, en *Reformation Reset: A Collection of Conference papers, Sermon Excerpts, and Travel Reflections from Members of the McCormick Theological Seminary Community* (2018), 21.

14 Esta es una cuestión que los estudiosos evangélicos negros han querido abordar anteriormente. Mika Edmondson ha argumentado que los evangélicos blancos que han tolerado injusticias como la esclavitud y la segregación no estaban siendo fieles a sus raíces reformadoras al hacerlo; ver MIKA EDMONDSON, *et al.*, “The Reformation Is Not Just a White Man’s Legacy”, *The Gospel Coalition*, 18 de octubre de 2017. Así mismo, Jemar Tisby sostiene que la presencia de la doctrina evangélica en la Iglesia negra en América y en el cristianismo mundial rebate la idea de que la teología de la Reforma era solo un fenómeno europeo; ver TISBY, “Is Reformed Theology for Black People?” *Religion News Service*, 31 de octubre de 2017. Ambos sostienen, por supuesto, que la teología evangélica no fue ante todo simplemente un fenómeno europeo porque está firmemente basada en las Escrituras. Sin embargo, demostrar que Lutero estaba de acuerdo con, o incluso fue influenciado por, el cristianismo etíope en varios principios fundamentales reforzaría en gran medida sus argumentos.

esperanzadora es que la teología evangélica nunca ha sido el dominio de un solo pueblo y debe esperarse un futuro vibrante en todo el mundo.

“El mal uso de la misa”: El desafío de Lutero y su alternativa al catolicismo

Incluso algunos eruditos católicos romanos admiten que existían graves abusos en la práctica de la misa durante la época de Lutero.¹⁵ El reformador estaba convencido de que la reforma de la misa requería no solo un cambio en la práctica, sino una reconsideración de toda la concepción de la Iglesia. Lutero sostenía que “el papado esclaviza a la iglesia con tres ‘cautiverios’ —negar la copa a los laicos, la transustanciación y el sacrificio de la misa”.¹⁶ En *La cautividad babilónica de la Iglesia*, Lutero comenzó su crítica sobre el primero de estos tres temas desafiando la interpretación católica romana de Juan 6:25–59. Lutero sostiene que este pasaje no prefigura en absoluto el sacramento, sino que “comer” en el contexto de este texto significa creer en Cristo. Los textos que sí hablan de la Cena, especialmente las instrucciones de Pablo en 1 Corintios 11, indican claramente que la Iglesia del Nuevo Testamento ofrecía tanto el pan como la copa a todos los miembros de la congregación. Además, cuando Cristo instituyó el sacramento, tal y como está registrado en los Evangelios, ordenó explícitamente a todos sus discípulos que bebieran de la copa, el mismo elemento negado a los laicos en la misa medieval.¹⁷

Así mismo, en los pasajes de Mateo 26 y Lucas 22 que describen la institución de la Cena, Lutero observa que Jesús derrama su sangre “por muchos” para perdón de sus pecados. Su sangre, por tanto, no es solo para el clero. “Aquí se ve muy claramente”, afirma Lutero, “que la sangre es dada para todos aquellos por cuyos pecados fue derramada. Pero, ¿quién se atrevería a decir que no fue derramada por los laicos?”¹⁸ Nada en el pasaje sugiere que Jesús se refiera exclusivamente a los sacerdotes, que no tienen derecho a retener ninguna parte del sacramento de los laicos, ya que, para empezar, no les pertenece.

Lutero continúa explicando su objeción a la doctrina de la transustanciación, un error “menos grave” que la negación de la copa. Denuncia la influencia de Aristóteles sobre la teología escolástica, que impedía interpretar la Escritura según su “sentido gramatical y apropiado”.¹⁹ Ni Jesús, ni los apóstoles sugirieron que el pan y el vino con los que se celebra la Eucaristía no sean realmente pan y vino, ni hablan de ningún momento en que los elementos se transformen en el cuerpo y la sangre de Cristo. Tal doctrina, por tanto, “debe ser considerada como una invención de la mente

15 Robert C. CROKEN, *Luther's First Front: The Eucharist as Sacrifice* (Ottawa, Canada: University of Ottawa Press, 1990), 114.

16 William R. RUSSELL, prefacio del editor en *LW*, 196.

17 *LW*, 201. Lutero observa de Pablo y de Jesús: “Ambos añaden la nota de la universalidad a la copa, no al pan, como si el Espíritu hubiera previsto el cisma por el cual a algunos se les prohibiría participar de la copa, que Cristo deseaba que fuera común a todos”.

18 *LW*, 202.

19 *LW*, 206–207.

humana, porque no se basa ni en las Escrituras ni en la razón”.²⁰ Esta “monstruosa idea”, sostiene, carece de fundamento histórico, ya que sólo se remonta a la época medieval. La especulación casi obsesiva sobre la relación entre los accidentes y las sustancias llevó a Lutero a preguntarse en voz alta por qué, para empezar, Aristóteles había sido nombrado “árbitro” de la doctrina cristiana. Los creyentes no deberían sentir la necesidad de enredarse en hipótesis filosóficas, sino contentarse con la “fe sencilla” que Jesús quería que sus discípulos tuvieran, “suficiente para que creamos que su sangre estaba en la copa”.²¹

Finalmente, el de Wittenberg arremete contra la representación de la misa como un sacrificio, afirmando que “el santo sacramento se ha convertido en una mera mercadería”.²² Una vez más, Lutero recurre a las palabras de Jesús en la mesa con sus discípulos, donde “Cristo, que es la verdad, verdaderamente dice que esto es el nuevo testamento en su sangre, derramada por nosotros”.²³ El punto central de la controversia es que, mientras Roma concebía la misa como un sacrificio, Lutero considera la Cena del Señor como un testamento de la promesa de Dios. “Que esto se mantenga”, declara Lutero, “como nuestra primera e infalible proposición —la misa o el sacramento del altar es el testimonio de Cristo, que él dejó tras sí para ser distribuido entre sus creyentes”.²⁴ Lo que Roma llamó “la misa” fue bíblicamente concebido como la promesa de Cristo de derramar su sangre para perdón de los pecados de su pueblo. Lejos de ser una buena obra, la observancia de la Cena demuestra la fe de los creyentes en las promesas de Dios.²⁵

Lutero apela constantemente a los Padres de la Iglesia en su desafío; aunque estaba firmemente comprometido con la autoridad final de la Escritura, cualquier caricatura de Lutero oponiéndose absolutamente a la tradición eclesial es errónea. Argumenta a partir de la obra de Cipriano, por ejemplo, que la Iglesia primitiva servía pan y vino a todos sus miembros, incluyendo a los niños.²⁶ A los únicos individuos a los que se le negó eran a los “laicos irreverentes”, a los que se rechazó por comportamiento “sacrilego”, no por falta de credenciales. Una acusación fundamental contra la transustanciación es la falta de precedentes; “la iglesia mantuvo la verdadera fe durante más de mil doscientos años, durante los cuales los santos padres nunca, en ningún momento o lugar, mencionaron esto”, declara Lutero.²⁷ Y recurre repetidamente a Agustín para demostrar que la fe está intrínsecamente unida a la recepción del sacramento. Sin embargo, a pesar de la oposición de Lutero a la transustanciación, algunos protestantes han tenido problemas para distinguir claramente la visión de la comunión que proponía Lutero, de la postura de Roma.

20 LW, 207.

21 LW, 209.

22 LW, 210.

23 LW, 211.

24 LW, 211.

25 LW, 217.

26 LW, 204.

27 LW, 207.

“Esto es mi cuerpo”: protesta protestante

La misa no era la única teología eucarística a la que Lutero se opuso. Con su fervor característico, también denunció las concepciones protestantes que, en su opinión, no tomaban en serio el testimonio bíblico. Si bien Lutero rechazaba la transustanciación, seguía afirmando la presencia corpórea de Cristo en la Eucaristía; aunque, en su opinión, el pan y el vino no se transformaban en el cuerpo y la sangre de Jesús, los elementos, no obstante, los contenían. Lutero preguntó:

Y, ¿por qué no podría Cristo incluir su cuerpo en la sustancia del pan como en los accidentes? En el hierro al rojo vivo, por ejemplo, las dos sustancias, hierro y fuego, están tan mezcladas que cada parte es a la vez hierro y fuego. ¿Por qué no es aún más posible que el cuerpo de Cristo esté contenido en cada parte de la sustancia del pan?²⁸

Esta postura se denominaría comúnmente “consustanciación”,²⁹ un término que significa “una sustancia al lado de otra”.³⁰ El propio Lutero no empleó el término ya que estaba convencido de que la presencia de Cristo en la Cena del Señor no podía explicarse completamente.³¹ Para él, primaba la fe sencilla; la omnipresencia de Dios garantizaba que Cristo podía estar a la vez sentado a la derecha del Padre y presente en los elementos.³² Por tanto, a pesar de sostener que el pan y el vino permanecían como tales durante la Cena, Lutero tomaba literalmente las palabras de Cristo: “Esto es mi cuerpo”, argumentando que “Cristo puede estar y está en el pan, aunque también puede mostrarse en forma circunscrita y visible donde quiera”.³³ Aunque todos los protestantes estaban de acuerdo en que la Cena no era un sacrificio, en que los laicos debían recibir tanto el pan como la copa y en que la doctrina de la transustanciación era errónea, la naturaleza de la presencia de Cristo los dividía profundamente.

La vehemencia con la que Lutero abordaba su teología eucarística era una expresión de su doctrina de la Escritura.³⁴ Estaba convencido de que Zuinglio no le tomaba la palabra al Señor al negar su presencia corporal en la Cena. El de Zúrich no era ajeno a la interpretación de Lutero; él mantuvo el mismo punto de vista hasta 1525, momento en el que adoptó la postura de que cuando Jesús dijo del pan: “Esto es mi cuerpo”, quería decir que el pan simbolizaba su cuerpo, no que contuviera en su carne o su sangre física.³⁵ Hay pruebas sustanciales que sugieren que Lutero

28 LW, 208.

29 Ver David P. SCAER, “Lutheran View” en *Understanding Four Views on the Lord's Supper*, ed. John H. ARMSTRONG y Paul E. ENGLE (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 87.

30 SCAER, “Lutheran View”, 87.

31 Robert KOLB, *Martin Luther: Confessor of the Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 83.

32 LW, 268.

33 LW, 268.

34 “No era simple obstinación o fundamentalismo lo que le llevó a escribir en la mesa las palabras que le dividían a él y a Zuinglio, en el gran tema de la Eucaristía —*Hoc est corpus meum*”. Gordon RUPP, *The Righteousness of God* (London: Hodder and Stoughton, 1953), 350.

35 CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, 18.

tergiversó la posición de Zuinglio. En su *Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo*, de 1528, Lutero emplea mucho tiempo en argumentar que Cristo podría, en teoría, estar corporalmente presente en la Cena, dada su omnipresencia divina. Sin embargo, Zuinglio nunca negó que Cristo fuera omnipresente; el hecho de que pudiera estar presente en los elementos si quisiera no prueba que de hecho lo esté. Así, Lutero esencialmente refutó una posición que, de entrada, nadie había planteado.

Lutero tampoco reconoció la intención de Zuinglio al referirse a la comida como a un memorial. Zuinglio quería evitar entender la misa como un sacrificio; como señala W. P. Stephens, “lo llama memorial precisamente porque la conmemoración de un sacrificio que ha tenido lugar niega la posición de quienes hacen de la eucaristía un sacrificio”.³⁶ Como hebraísta excepcional, Zuinglio entendía que “recordar”, en el sentido bíblico, no se refería simplemente al recuerdo.³⁷ El hecho de que llamara a la Cena del Señor memorial significaba que el sacramento hace que el sacrificio pasado de Cristo sea operativo en el presente. Así mismo, no hay necesidad de hablar de su presencia física en los elementos como tal, porque Jesús es omnipresente como Dios todopoderoso. Por tanto, era injusto que Lutero afirmara que Zuinglio creía que “el poder y la sabiduría de Dios no se extienden más allá del alcance de nuestra vista, y que no es capaz de hacer más de lo que podemos ver físicamente”.³⁸

A pesar de coincidir en varios artículos clave, la incapacidad de Lutero y Zuinglio para encontrar puntos en común sobre la presencia de Cristo condenó su búsqueda de una alianza teológica (y política). Más allá de las tergiversaciones del alemán sobre Zuinglio, existieron diferencias reales. El rechazo de Zuinglio de la idea de una presencia física de Cristo en los elementos era un punto no negociable para Lutero. Las diferencias en la interpretación de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia³⁹ resultaron irreconciliables, y Lutero se mantuvo firme en que el punto de vista de Zuinglio, en palabras de Gordon Rupp, “convertiría la religión de la encarnación en [...] docetismo y subjetivismo”.⁴⁰

Calvino, a diferencia de Zuinglio, no nació hasta 1509 y, por tanto, aún era niño cuando Lutero empezó a desafiar abiertamente a Roma en relación con la misa. Al igual que Lutero y Zuinglio, estaba bien versado en patrística y buscaba una doctrina de la Cena del Señor coherente con la de los Padres de la Iglesia.⁴¹ Como sus reformadores mayores, recurrió extensamente a Agustín, considerando la

36 W.P. STEPHENS, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 219.

37 Ver “To Remember” en W. E. WINE, Merrill F. UNGER y William WHITE, *Vine’s Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words: With Topical Index* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1996).

38 LW, 263.

39 Ver CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, en particular el cap.1, para un panorama de cómo ambas partes citaron a los Padres de la Iglesia para defender sus respectivas posiciones en Marburgo.

40 RUPP, *The Righteousness of God*, 350.

41 Ver CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, cap. 2.

afirmación del obispo africano de que los sacramentos se hacen efectivos por la fe como un antecedente histórico de su propia postura.⁴²

Aquí radica una distinción crucial entre la doctrina de Calvino sobre la Cena del Señor y la de Lutero. Para Lutero, dado que los participantes en el sacramento participan de Cristo oralmente, tanto el creyente como el no creyente reciben verdaderamente su cuerpo y su sangre.⁴³ Esto, sencillamente no era un problema para la interpretación de Zuinglio de la Cena; ya que Cristo no está presente en los elementos, nadie consume su cuerpo físico y su sangre. Sin embargo, Calvino insistió en que los creyentes los reciben realmente (pero no físicamente), señalando que: “Él ordena que en su Cena reciba su cuerpo y su sangre bajo los signos de pan y de vino; me manda que lo coma y que lo beba. Yo por mi parte no dudo, sino creo que verdaderamente me lo da, y que lo recibo”.⁴⁴ Sin embargo, al mismo tiempo negó que los creyentes consumieran oralmente la carne de Cristo de la manera que Lutero enseñaba, declarando en su *Breve tratado sobre la Ceña del Señor* que “debemos elevar nuestros corazones al cielo, no pensando que nuestro Señor Jesús está tan degradado como para estar contenido en algún elemento corruptible”.⁴⁵ También niega en su *Institución*, que los creyentes literalmente consuman la carne y la sangre del Señor.⁴⁶ A primera vista, estas afirmaciones pueden parecer contradictorias. La última afirmación parece compatible con el punto de vista de Zuinglio, mientras que las primeras declaraciones parecen más cercanas al de Lutero.

Sin embargo, la clave para entender la tercera vía de Calvino es su visión del papel del Espíritu Santo en el sacramento. Calvino enseñaba que, en la Eucaristía, los creyentes recibían real y verdaderamente a Cristo por el poder del Espíritu Santo, quien une lo que está separado por la distancia.⁴⁷ Cristo no abandona el cielo, ni su cuerpo está en varios lugares a la vez, como requería la postura de Lutero. Sin embargo, sí está presente en los elementos de una manera que el punto de vista de Zuinglio no tenía en cuenta. Según Calvino, el Espíritu une a la Iglesia con Cristo, nutriéndola con su cuerpo y su sangre.

Así, como resume Anthony Lane, para Calvino “no es cuestión de ninguna participación oral o física de la carne y la sangre de Cristo, sino que, a través de la obra del Espíritu Santo el creyente es capacitado para tener comunión espiritual con la carne y la sangre de Cristo”.⁴⁸ Profundizando en la analogía de Calvino del sol y sus rayos, Lane cuenta de una ocasión en que él y sus colegas pasaron un caluroso

42 CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, 37.

43 Anthony N. S. LANE, “Was Calvin Crypto-Zwinglian?” en *Adaptation of Calvinism in Reformation Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, ed. Mack P. HOLT (Aldershot, UK: Ashgate, 2007), 22.

44 Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, trad. Cipriano de Valera, reed., Luis de Usoz y Río, 4ª ed. (Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1994), 4.17.32 (2:1103).

45 Juan CALVINO, *John Calvin: Selections from His Writings*, ed. John DILLENBERGER (Garden City, NY: Anchor Books, 1971), 51.

46 CALVINO, *Institución*, 4.14.7.

47 CALVINO, *Institución*, 4.14.9. Calvino afirma: “Los sacramentos solo cumplen adecuadamente su función cuando van acompañados del Espíritu. ...Si él falta, los sacramentos no nos aprovechan más que el sol brillando en los ojos del ciego, o los sonidos en los oídos del sordo”.

48 LANE, “Was Calvin a Crypto-Zwinglian?”, 31.

día de verano a orillas del Lago Michigan. El sol estaba a millones de kilómetros; nadie lo tocaba físicamente, ni el sol descendía hasta ellos. Sin embargo, durante la siguiente semana sufrieron las consecuencias de las quemaduras solares: “Gracias a sus rayos, habíamos disfrutado de auténtica comunión con el sol. [...] No se trataba un memorial simbólico”.⁴⁹ El Espíritu Santo, según la articulación de Calvino, actúa de manera muy parecida durante el sacramento.

Algunos sostienen que el *Consensus Tigurinus* de Calvino de 1549, alcanzado junto con Heinrich Bullinger, sucesor de Zuinglio, puede poner en duda hasta qué punto Calvino tenía puntos en común con Lutero, dado que alcanzó cierto grado de unidad con personas a las que Lutero refutaba enérgicamente. Sin embargo, para alcanzar un consenso con Bullinger —acto por el que fue duramente reprendido por los luteranos— Calvino tuvo que llevar su propia tolerancia al límite. El *Consensus Tigurinus* no representaba completamente la posición desarrollada del ginebrino, sino lo mínimo que exigía a los zuinglianos en aras de la unidad.⁵⁰ Ciertamente, el hecho de que Calvino criticara y atrajera la crítica de defensores de ambos lados de su punto de vista indica que cumplió, en cierto sentido, su propio deseo de trazar una tercera vía. Desgraciadamente, como en el encuentro de Lutero y Zuinglio en Marburgo, el dialogo de Calvino con otros protestantes no consiguió poner de acuerdo a todas las partes implicadas.

“En términos amistosos”: puntos en común con Miguel el Diácono

Cuando se buscan antecedentes para la teología de Lutero en particular —y para la Reforma en general— pueden venir a la mente ciertos Padres de la Iglesia, como Agustín. Lutero mismo era monje agustiniano, considerándolo un gran doctor de la Iglesia. Figuras medievales más tardías como Juan Hus y Juan Wyclif también merecen mención, dado el terreno común que compartían con los reformadores magistrales.⁵¹ Sin embargo, la mayoría de los protestantes conciben la Reforma como un proyecto exclusivamente europeo y pocos asociarían naturalmente sus objetivos con las iglesias que funcionaban en África en aquella época. Recordemos, sin embargo, que uno de los desafíos de Lutero a Roma se refería a la idea de que el papado tenía derecho a gobernar sobre toda la cristiandad, ya que era muy consciente de que la Iglesia se extendía mucho más allá de las regiones bajo el control de Roma.

49 LANE, “Was Calvin a Crypto-Zwinglian?”, 27.

50 CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, 62. Como Kim señala, en vez de una completa exposición de las convicciones de Calvino y Bullinger, “El Consensus se asemejaba a un mosaico teológico que representaba las preocupaciones de todas las partes al menos en la medida en que todas podían estar de acuerdo en firmar el documento”.

51 Ver *LW*, 206.

Los europeos de la época de Lutero tenían cierto conocimiento del reino cristiano de Etiopía,⁵² y numerosos cristianos africanos vivían en Europa como expatriados en este tiempo. Como observa Daniels: “Los africanos son temas clave en los estudios de arte del Renacimiento y del siglo XVI. [...] Sin embargo, los estudios de la Reforma han vacilado a la hora de seguir su ejemplo. Los cristianos afro-europeos y africanos que vivían en Europa durante la Reforma son un tema pendiente de análisis”.⁵³ Este necesario análisis debería extenderse al impacto y la relación del cristianismo africano con el hombre al que con frecuencia se le atribuye el desencadenamiento de la propia Reforma. Durante su preparación para la disputa de Leipzig, el conocimiento de Lutero de la Iglesia más allá del cristianismo occidental, se hizo más claro para él. “Fue gracias a [el estudio de Lutero sobre] Eusebio”, informa Oberman, “que conoció las iglesias más remotas de Grecia, Asia Menor, Egipto y el norte de África, que eran independientes de Roma”.⁵⁴

No es de sorprender, entonces, que Lutero buscara la comunión con comunidades fuera del control de Roma. Etiopía ya había experimentado su propia reforma mucho antes del nacimiento de Lutero. Al contrario que el catolicismo romano, el cristianismo etíope de la época de Lutero no conocía la autoridad papal, el matrimonio como sacramento, la venta de indulgencias o la doctrina del purgatorio.⁵⁵ Sin embargo, los calvinistas y los zuinglianos, que también rechazaban todo esto como error, seguían sin poder alcanzar un acuerdo sobre la comunión con Lutero y sus seguidores. Por lo tanto, puede resultar sorprendente descubrir que la unidad que Lutero no pudo compartir con sus colegas europeos pudo haberse asegurado con un improbable socio de Etiopía.

Dadas las claras distinciones que Lutero hizo en los debates protestantes sobre la Cena del Señor, parece obvio que, por muy pura que Lutero considerara a la Iglesia etíope en otros aspectos, no daría la comunión a ningún grupo cristiano con el que discrepara sobre la Eucaristía. Sin embargo, Daniels y Anglin destacan una carta de Lutero en la que elogia a Miguel el Diácono de la Iglesia etíope y le da la bienvenida a Alemania para dialogar:

El Sr. Miguel, un diácono etíope, estuvo con nosotros en Alemania. Hablamos con él sobre la doctrina cristiana en términos amables y le oímos coincidir acertadamente con el credo que sostiene la iglesia occidental. Tampoco piensa sobre la Trinidad de manera diferente a la iglesia occidental. [...] También comprobamos por él que el rito, que observamos en la práctica de la Cena del Señor y la misa, concuerda con la iglesia occidental. Deseamos, además, que todos los hombres reconozcan y glorifiquen a Cristo y le obedezcan por verdadera confianza en su misericordia y por amor al prójimo. Por tanto,

52 David D. DANIELS, “Will African Christians Become a Subject in Reformation Studies?” en *Subject to None, Servant of All: Essays in Christian Scholarship in Honor of Kurt Karl Hendel*, ed. Kenneth SAWYER y Peter VETHANAYAGAMONY (Minneapolis, MN: Lutheran University Press, 2016), 101.

53 DANIELS, “Will African Christians”, 101.

54 Heiko Augustinus OBERMAN, *Luther: Man between God and the Devil*, trad. Eileen WALLISER-SCHWARZBART (New Haven, CT: Yale University Press, 2006), 262.

55 DANIELS, “Reclaiming Africa’s Role”, 22.

suplicamos a todo hombre de bien que también demuestre amor cristiano a este huésped.⁵⁶

Sigue habiendo dudas sobre la naturaleza de este dialogo. No sabemos cuánto tiempo permaneció Miguel en Alemania, ni si llegó en calidad oficial como representante de la Iglesia ortodoxa de Etiopía, ni cómo se habrían superado las barreras lingüísticas entre él y los europeos, como Lutero.⁵⁷ Y lo que es más importante, no tenemos constancia detallada de cómo entendía Miguel exactamente la presencia de Cristo en relación con los elementos, un punto clave de división entre Lutero y sus compañeros protestantes. No obstante, el tono y la retórica de Lutero hacia este huésped difería mucho de su denuncia a las iglesias suizas. Recordemos que se opuso rotundamente a la comunión con los protestantes que sostenían la postura de Zuinglio sobre el sacramento. Su disposición a prodigar elogios a su contemporáneo etíope, afirmando estar de acuerdo en la Cena del Señor y pidiendo a sus compañeros protestantes que “demuestren amor cristiano hacia este huésped”, es, por tanto, bastante significativa y contrasta claramente con sus salvajes ataques a Zuinglio, un “diablo orgulloso” que “no entiende nada en absoluto, y ni siquiera comprende su propio delirio”.⁵⁸

Parece poco probable que Lutero hubiera extendido tan cálida comunión a alguien, como hizo con Miguel, si no estuviera sustancialmente de acuerdo en puntos cruciales de la teología sacramental. Aunque la interpretación precisa del diácono sobre la presencia de Cristo en el sacramento puede no estar clara de su intercambio,⁵⁹ podemos percibir de Lutero y otras fuentes del siglo XVI que la Iglesia etíope no practicaba misas privadas.⁶⁰ Así mismo, los etíopes permitían a los laicos recibir el pan y la copa, un asunto central que Lutero planteó en su *Cautividad babilónica*. Incluso, más allá del sacramento en sí, Lutero habría aprobado también otras prácticas de la Iglesia etíope, como permitir que el clero contrajera matrimonio.⁶¹ Y sea lo que fuere lo que Lutero pudiera haber deducido de su conversación sobre otros asuntos, parece haber quedado lo suficientemente satisfecho como para afirmar respecto a Miguel que “resumió todos nuestros artículos [...] diciendo: ‘Este es un buen “credo”, es decir, la fe’”.⁶²

Daniels también señala que Lutero, en otros escritos, habla muy bien de la Iglesia etíope —calificándola de pueblo de “fe ardiente”, otorgándole el título de “la iglesia

56 DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 433.

57 Ver DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 433. Lutero explica que su conversación tuvo lugar a través de un intérprete, pero no revela qué idiomas emplearon.

58 LW, 279.

59 Las obras académicas modernas que detallan la teología de la Iglesia ortodoxa etíope describen la Eucaristía en términos similares a los de Lutero, afirmando que los creyentes realmente reciben el cuerpo y la sangre de Cristo y que considerar los elementos meros símbolos constituye una negación de la sencilla enseñanza en la Escritura. Ver, p. ej., Alemayehu DETA, *Introduction to the Ethiopian Orthodox Tewahedo Faith* (Bloomington, IN: AuthorHouse, 2012), 22.

60 DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 434.

61 DANIELS, “Reclaiming Africa’s Role”, 22.

62 DANIELS y ANGLIN, “Luther and the Ethiopian”, 434.

de los gentiles”, y reconociendo que la misma Escritura profetiza la conversión de la nación etíope a Cristo.⁶³ Más aún, en contraste con la retórica descaradamente racista que apoyaba la explotación del pueblo africano y que trágicamente parece haber arraigado en tiempos de Lutero, Mark Ellingsen demuestra que Lutero no solo rechazó tales actitudes, sino que alabó la antigua cultura egipcia, ensalzó el impacto de esa nación sobre la teología cristiana a través de los Padres de la Iglesia y sostuvo que uno de los sabios que visitaron a Jesús en su nacimiento era etíope.⁶⁴ Ellingsen también observa que en su *Procedimientos en Augsburgo*, Lutero elogió a las Iglesias ortodoxas copta y etíope, demostrando una vez más su conocimiento y admiración de estas comunidades cristianas africanas en una época en la que arremetía abiertamente contra gran parte de la cristiandad europea.

Conclusión: construyendo puentes

Aunque Daniel señala que numerosos eruditos, incluyendo Brecht, Posfay, Hardt y otros, se han referido de pasada a la interacción de Lutero con Miguel el Diácono,⁶⁵ una mayor investigación de los documentos etíopes existentes tal vez podría colmar algunas de las lagunas sobre la relación entre estos dos líderes eclesiásticos y las prácticas de la Iglesia etíope en aquella época.⁶⁶ Sin embargo, cuando se contrasta los aparentemente insuperables problemas a los que se enfrentaban los protestantes europeos al tratar de llegar a un acuerdo sobre la Eucaristía con el, al parecer, cálido abrazo de Lutero a Miguel, es difícil resistirse a la conclusión de que el reformador estaba mucho más cerca del diácono en ciertas cuestiones que de sus conciudadanos europeos. ¿Qué deberían hacer, entonces, los estudiosos contemporáneos de Lutero de su insólita alianza con el diácono etíope? ¿Cómo deberían interpretar su disposición a construir puentes con cristianos de otro continente mientras se negaba a hacer lo mismo con sus compatriotas europeos que discrepaban con él con respecto a la Cena?

Dada la prominencia que la Cena del Señor tuvo en el discurso teológico durante la época de la Reforma, no es sorprendente la pasión con la que Lutero abordó este tema. Lo llamativo es dónde encontró el reformador un terreno común. Su amistad con Miguel nos recuerda que a veces podemos encontrar unidad espiritual en lugares insólitos, si decidimos buscarla.

63 DANIELS, “Reclaiming Africa’s Role”, 21.

64 Mark ELLINGSEN, *Reclaiming Our Roots: An Inclusive Introduction to Church History* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 45–46. Aunque reconoce el bien sabido antisemitismo de Lutero, Ellingsen señala la diferencia de tono cuando Lutero habla de los creyentes africanos, preguntándose si el reformador puede “ofrecer ejemplos prometedores para desarrollar modelos contemporáneos de justicia social y multiculturalismo”.

65 DANIELS, “Reaffirming Africa’s Role”, 24.

66 David Daniels, en correspondencia personal, indica que el recurso principal más citado sobre las prácticas litúrgicas etíopes en el s. XVI es Petrus ABBAS [Täfa Seyon], *Missa qua Ethiopes communiter utuntur...* (Rome: Antonium Bladum, 1549), una traducción latina del misal. Entre las fuentes secundarias se encuentran: Bent JUEL-JENSEN, “Potken’s Psalter and Tesfa Tsion’s New Testament, Modus Baptizandi and Missal”, *Bodleian Library Record* 15 (1996), 480–482; Matteo SALVATORE y James de LORENZI, “An Ethiopian Scholar in Tridentine Rome: Täsa Seyon and the Birth of Orientalism” *Itinerario* 45 no 1 (2021): 14–46.

En segundo lugar, podemos deducir que los principios evangélicos de la Reforma no son estrictamente producto de la desilusión europea con el catolicismo medieval. Las reformas que la Iglesia etíope adoptó al menos 100 años antes de la Reforma protestante —relacionadas con muchas cuestiones similares, como la Cena del Señor, la autoridad de las Escrituras y el papel de María— refuerzan la afirmación de los protestantes de que sus convicciones reflejan fielmente las enseñanzas de las Escrituras.

Por último, en una era de rápida globalización en la que la fe cristiana parece estar más interconectada que nunca a través de fronteras, pueblos y lenguas, ejemplos de antiguos diálogos entre creyentes de diferentes continentes pueden resultar útiles a efectos misionológicos. Estos hallazgos podrían contrarrestar las frecuentes acusaciones de que la fe cristiana es solo un producto de la psique europea y no es adecuada para todos los pueblos y culturas. Vince Bantu, en su obra sobre el cristianismo antiguo fuera de occidente, explica que su “preocupación que motiva este libro es fundamentalmente misiología [...] esta investigación tiene sus raíces en el dilema de la gente que rechaza el cristianismo por la percepción de que es una religión occidental/blanca y, por tanto, no es apropiada para gente no occidental/blanca”.⁶⁷ Por ejemplo, Bantu señala las reservas que muchos musulmanes afro-americanos expresan en relación al cristianismo, una cuestión con la que tuvo que enfrentarse como pastor y participante en el diálogo interreligioso con esa comunidad.⁶⁸

Espero que otros, especialmente aquellos con un mayor conocimiento del cristianismo etíope del siglo XVI, se animen a describir el trasfondo teológico que subyace en la interacción del diácono Miguel con Lutero y si la trayectoria de la Reforma europea pudo haber sido de hecho influida por una visitante de una iglesia africana. Dado el valor potencial de estos descubrimientos tanto para la Iglesia como para el mundo académico, merece la pena llevar a cabo este proyecto.

67 BANTU, *A Multitude of All*, 6.

68 BANTU, *A Multitude of All*, 3–4.

¿Qué se predica en España? Un acercamiento a diez iglesias evangélicas ilustrativas

Andrés Reid

Andrés Reid (BSc, BD, MPhil, Queen's University Belfast) es Director de la Escuela Evangélica de Teología (L'Ametlla del Vallès, España). andres.reid@escuelafieide.net

Resumen: Desde la pandemia la gran mayoría de las iglesias evangélicas en España cuelgan sus predicaciones en la web, brindando así nuevas posibilidades de investigarlas. Este estudio de las predicaciones hechas en diez iglesias en un mes del año 2022 muestra que siguen siendo elemento principal en sus reuniones y que la mayoría transmitían contenidos en general coherentes con las enseñanzas de la Biblia. No obstante, en su conjunto mostraron poco rigor exegético y hermenéutico: solo el 28% fueron realmente expositivas, y además el 40% no vincularon su tema a ninguno de los elementos básicos de la gran historia misional de la Biblia, significando que corrían el peligro de derivar en meras charlas motivadoras superficiales o exhortaciones moralistas.

Introducción

En su reciente libro *Amplía: Predicar a cristianos y no cristianos en España desde un mismo sermón* Hélder Favarin ha animado a los predicadores en España a “que no prediquemos exclusivamente a cristianos”¹ que asisten habitualmente a las iglesias y además que hagamos predicaciones que sean a la vez expositivas y cristo-céntricas. ¿Pero qué y cómo se está predicando en la actualidad en las iglesias evangélicas en España? Hay muy poca literatura que haya estudiado esta realidad. Este artículo recoge los resultados de un pequeño estudio de lo predicado en un mes del año 2022 en diez iglesias evangélicas ilustrativas en España, con especial interés en ver hasta qué punto las predicaciones están siendo expositivas y están centradas en el evangelio de Cristo, bien relacionadas con la gran historia de la Escritura.

Metodología

Durante la pandemia muchas iglesias descubrieron nuevas maneras de emitir sus predicaciones en vivo o al menos grabarlas y colgarlas después en diversas plataformas, normalmente YouTube. Al ir saliendo de la pandemia, ha habido

1 Hélder FAVARIN, *Amplía: Predicar a cristianos y no cristianos en España desde un mismo sermón*. (Barcelona: Editorial Andamio, 2022), 20.

diversidad en cuanto al mantenimiento o no de la emisión de los cultos en vivo, pero la gran mayoría siguen colgando sus predicaciones en abierto en la web después de la celebración de la reunión. Esto provee de nuevas posibilidades de investigar lo que se está predicando domingo a domingo en las iglesias evangélicas, unas oportunidades que antes eran mucho más limitadas. El que las predicaciones estén colgadas en abierto hace posible visualizar lo que se predica sin condicionarlo por saber los predicadores que alguien de fuera de la comunidad estuviera siguiendo la predicación para estudiarla.

En los últimos años el número de iglesias evangélicas se ha multiplicado en España. El 28 de noviembre de 2022 había en el Registro de Entidades Religiosas de España 3.213 iglesias evangélicas.² Se puede calcular cuál debe ser el tamaño de una muestra aleatoria de esta población de iglesias para conseguir un nivel de confianza estadístico del 95%.³ La otra variable para determinar el número de iglesias que se habría de estudiar es el grado de error que se acepta. Para crear una muestra aleatoria de 3.213 iglesias que genere un grado de error del 5%, habría que estudiar 343 iglesias. Incluso aceptando un grado mayor de incertidumbre o error de más o menos el 10% se necesitaría una muestra de 93 iglesias. Por interesante que fuera generar y estudiar esa muestra aleatoria de las iglesias evangélicas españolas, esto sería un proyecto mucho más ambicioso que el pequeño estudio que aquí se presenta. Por lo tanto, se debe entender bien que los resultados obtenidos y presentados en este artículo no pueden ser tratados como una representación fiable de las más de 3.000 iglesias en España.

Dicho esto, aunque una selección de iglesias no llegue a cumplir con los criterios necesarios para poder ser una muestra representativa de todas las iglesias evangélicas de España, puede no obstante seguir teniendo su interés ilustrativo de posibles tendencias dentro de la diversidad evangélica actual. Es con este objetivo mucho más modesto que se preparó el estudio aquí presentado.⁴

Para generar una pequeña base de datos se decidió ver predicaciones de diez iglesias influyentes durante cuatro domingos del mes de septiembre de 2022. Se podría haber optado por ver una sola predicación de 40 iglesias diferentes. Pero estudiando lo que se predicó a lo largo de un mes se obtiene una idea mucho mejor de lo que se predica en determinada iglesia que al escuchar una sola predicación, ya que en ese caso entra mucha casuística en cuanto al predicador que hablaba ese

2 Comunicación personal de secretaría de FEREDe de fecha 26.09.22. Se puede consultar el registro en la página web <https://maper.mjusticia.gob.es/Maper/buscarRER.action>. Hay incluso más lugares donde se celebran cultos, ya que hay iglesias con más de un lugar de culto, y esto solo complica aún más la tarea de generar una muestra verdaderamente aleatoria y representativa.

3 La web de Creative Research Systems <https://www.surveysystem.com/sscalc.htm> (accedido el 25 de noviembre de 2022) es muy usada por muchos investigadores en muchos campos. Explica que un nivel de confianza del 95% es lo más habitual en estudios estadísticos y provee de explicaciones de estos términos, así como de herramientas sencillas para analizar encuestas y para comprobar las cifras citadas a continuación.

4 Nació del deseo de tener algún estudio de tendencias en las iglesias antes del Primer retiro nacional de predicadores auspiciado por el Taller de Predicación celebrado en El Escorial 29 oct – 2 nov 2022.

domingo, como por ejemplo si fuera el predicador principal, el predicador fuera de la propia congregación, etc.

Se escogió el mes de septiembre al ser un mes más o menos “normal” en el año eclesial de las iglesias. Haber hecho este estudio en los meses veraniegos de julio o agosto podría haber significado que los predicadores principales de las iglesias pudieran estar de vacaciones. Tampoco se quiso escoger un mes en el que cayeran celebraciones de Navidad, Semana Santa o Pentecostés, ya que estas lógicamente afectarían la selección de pasajes y temáticas tratadas en muchas iglesias. Se pretendía tener una idea de lo que se predicaba en un mes lo más normal posible. Sería lo que habría escuchado un periodista si en los medios de comunicación se hubiesen interesado en saber lo que se enseña en las iglesias evangélicas, y que se hubiese propuesto hacer tal estudio siguiendo no una sola iglesia sino diez iglesias evangélicas diferentes.

Se escogieron diez iglesias que pudieran ser algo ilustrativas de la diversidad de iglesias evangélicas en España con dos salvedades. Cada vez surgen más iglesias étnicas, pero el intentar hacer evaluaciones de predicaciones hechas en muchos idiomas diferentes añadiría al proyecto un nivel de complejidad inasumible. De igual manera, aunque las iglesias Filadelfia son las más numerosas en España, la metodología dependía mucho de que las iglesias seleccionadas tuvieran una presencia web estable y mantenida en el tiempo. Diversos factores sugieren que, por mucho que fuera muy interesante incluir las iglesias Filadelfia en tal estudio, lo volvería más complejo.

De las restantes iglesias evangélicas en España, se seleccionaron diez con la ayuda del actual presidente de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la entidad interlocutora que representa las iglesias evangélicas ante las autoridades del país, para intentar obtener una selección lo más ilustrativa posible de la diversidad de las iglesias y de su distribución geográfica. Ocho de las iglesias seleccionadas pertenecen (una cada una) a las siguientes agrupaciones: las Asambleas de Hermanos, la Federación de Asambleas de Dios de España (FADE), la Federación de Iglesias Apostólicas y Pentecostales (FIAPE); la Federación de Iglesias Betania de España (FIBE); la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE); la Fraternidad de Iglesias de Buenas Noticias; la Iglesia Evangélica Española (IEE) y la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE). Se debe entender claramente que tal proceso de selección de iglesias ilustrativas no se debe confundir con una representatividad oficial. En ningún caso las agrupaciones de iglesias mencionadas nombraron a una iglesia que les representara.

Entre ellas las ocho denominaciones, según el buscador en la web de FEREDE, suman 901 iglesias. Esto demuestra que hay una gran diversidad de iglesias evangélicas independientes en España que no pertenecen a ninguna denominación. De entre esta diversidad se seleccionaron dos, una de teología Reformada y otra de línea diferente.

Las diez iglesias se seleccionaron para también intentar conseguir tener en el muestreo una diversidad de ubicaciones en comunidades autónomas diferentes de España. Están distribuidas así: Andalucía 1; Baleares 1; Canarias 1; Cantabria 1; Cataluña 1; Comunidad Valenciana 2; Galicia 2; Madrid 1.

Además de diversidad denominacional y geográfica, hubo dos criterios más para seleccionar las iglesias en cuestión. En primer lugar, una cuestión práctica: que colgaran sus predicaciones en abierto (aunque en realidad esto incluye la gran mayoría en la actualidad) y, en segundo lugar, un criterio algo subjetivo: que fuera una iglesia con cierta influencia. Este criterio significa que las iglesias pequeñas no están muy representadas en la selección. Se creyó no obstante que este criterio nos acerca más a las tendencias actuales ya que los predicadores en iglesias pequeñas suelen ser muy influenciados por los predicadores de iglesias más grandes y mejor conocidas. En cuanto a la cuestión técnica, durante el mes ocurrió en algún caso que determinado domingo una iglesia tuvo algún problema técnico que impidió que subiera la predicación. En esos pocos casos se substituyó esa predicación por otra hecha por el mismo predicador en fecha próxima.

Para hacer las evaluaciones se reclutó un equipo variado de nueve colaboradores.⁵ Entre ellos hubo diversidad de edad y de género (tres mujeres y seis varones); de cuatro nacionalidades (aunque todos han vivido durante muchos años en España), tres son profesores de homilética y dos pastores en activo. Todos tienen experiencia usando herramientas de evaluación de predicaciones. Para evitar sesgos en la evaluación, se usó una misma hoja de evaluación y cada persona evaluó una predicación de una iglesia diferente cada domingo.

Cuestiones generales

Pasando a los resultados de este estudio, primero comentamos algunas cuestiones generales. Fueron 27 predicadores diferentes los que trajeron los 40 mensajes visualizados. De estos 27, 25 son varones, predicando entre ellos 38 veces, quedando solo dos veces que predicó una mujer. En dos de las diez iglesias, el pastor o predicador principal hizo todas las cuatro predicaciones. En dos más se repartieron las predicaciones entre dos predicadores principales de la congregación. En una, el pastor principal hizo tres y en otra más el pastor hizo dos de las cuatro. Otro patrón diferente se dio en las cuatro iglesias que repartieron los cuatro mensajes entre cuatro predicadores diferentes. En general parece que ya no es tan frecuente como en generaciones anteriores que un solo predicador haga todas o la gran mayoría de las predicaciones en una iglesia.

En cuanto a otras cuestiones de formato, llama la atención que, a diferencia de lo que se pueda pensar, las predicaciones no parecen acortarse mucho en la actualidad en cuanto a su extensión en el tiempo empleado, al menos en estas iglesias. Las exposiciones variaban en su extensión de un mínimo de 28 minutos a más de una hora, siendo la más larga de 75 minutos. Se superó la hora repetidas veces. Es verdad que puede que en esto influya que son iglesias con predicadores reconocidos. Dos iglesias tuvieron una dinámica añadida de conversación en grupos pequeños, posterior a la exposición principal. Al menos en estas diez iglesias es llamativo el tiempo dedicado a la enseñanza, que evidentemente sigue siendo un elemento principal en sus reuniones dominicales.

5 Quiero agradecer a este equipo que hizo posible el hacer este estudio: Ricard Bardés, Patricia Dorado, Abel González, Jonathan Haley, Alejandra Hernández, Sara Lobato, José Daniel Marín, Andrés Reid, Eric Rodríguez.

Fue interesante constatar que cinco de las diez iglesias realizaron una serie en ese mes; en dos de ellas fueron series de exposiciones de pasajes consecutivos; dos más hicieron una serie unida por su temática, pero consistiendo en exposiciones de pasajes independientes, siendo lo curioso que en ambas iglesias se predicaba sobre la misma temática: el reino de Dios. Luego hubo una más que realizó una serie temática pero compuesta de mensajes que variaban, siendo algunas más expositivas, otras más temáticas. Las restantes cinco iglesias, no anunciaban cualquier tipo de relación de un mensaje con otro de un domingo a otro.

Se registraron también los pasajes que se expusieron, y cuando las predicaciones fueron temáticas, se recogió cuáles eran los dos o tres pasajes principales. La lista resultante de pasajes tocados arrojó estos resultados en cuanto a su procedencia en la Escritura: nueve veces procedían del Pentateuco (ocho de ellos de los patriarcas en Génesis), tres de libros históricos del Antiguo Testamento, dos de libros poéticos (ambos de Salmos), tres de libros proféticos, 16 de los Evangelios (siete de Mateo, ocho de Lucas, cuatro de Juan, ninguno de Marcos), dos de Hechos, ocho de las epístolas (siendo Filipenses, con tres, la única epístola con más de una mención significativa) y uno de Apocalipsis. Siendo el muestreo tan limitado es peligroso sacar conclusiones muy significativas, pero sí se puede decir que tal listado muestra bastante variedad. Quizás si este patrón se extendiera en el tiempo nos pudiéramos preguntar si no faltara más base doctrinal por la poca presencia de las epístolas, sorprendiendo quizás también el poco uso de los Salmos.

Cuestiones homiléticas

Cinco preguntas del cuestionario versaban sobre hasta qué punto habían conseguido los predicadores trasladar lo que pretendían. En 31 casos de los 40 se opinaba que el mensaje tuvo coherencia, que no había transmitido sensación de dispersión. Además, solo dos veces los evaluadores no pudieron saber cómo contestar a la pregunta: “¿Qué quería el predicador que supiéramos?”. Pero a la pregunta: “¿Qué querían los predicadores que hiciéramos?” los resultados fueron menos claros. Ya fueron nueve veces de 40 que el oyente dijo no poder entender nada de lo que debía hacer como resultado de haber escuchado el mensaje. Es evidente que, aunque se pueda captar cuál era la aplicación ¡esto no significa que fuera necesariamente una aplicación natural, pertinente y concreta! No es suficiente saber lo que pretendía el predicador. Pero es muy llamativo que, en estas nueve predicaciones (un 22%), un oyente (¡y además un oyente que estaba poniendo mucha atención!) no pudo deducir siquiera cuál era la aplicación que pretendía el predicador.⁶

En el terreno de lo afectivo, cuatro veces de 40 no pudieron contestar los evaluadores a la pregunta: “¿Qué querían los predicadores que sintieran sus

6 Notemos que este dato no viene explicado por el hecho de que en una de las diez iglesias no se hacía la aplicación en el cuerpo de la predicación en sí, sino que se proponían preguntas para hablar en minigrupos después de la exposición. Al examinar esas preguntas facilitadas, se ve que al menos algunos domingos versaban sobre las acciones concretas a tomar por los oyentes como resultado de haber escuchado la predicación. Por lo tanto, estas no están entre las nueve predicaciones donde los evaluadores dijeron no tener idea de lo que se suponía que debían hacer como resultado de escuchar el mensaje.

oyentes?” Además, muchas veces de las otras 36, aunque intuían lo que pretendía el predicador, no creían que lo había conseguido: en total solo en 26 veces de 40 (un 65%) la persona que evaluaba pensó que el predicador había conseguido que se sintieran como pretendía (por ejemplo, se entendía que el predicador pretendía que su audiencia se sintiera animada, pero en realidad no se sintieron animados, etc.).

Cuestiones de contenidos

En cuanto a los contenidos, 22 mensajes pretendían ser exposiciones de un pasaje o varios, y 24 eran predicaciones temáticas. Notemos que una predicación puede ser temática y expositiva a la vez, si abre y explica el contenido de los varios pasajes que toca.⁷ La esencia de la predicación expositiva no radica ni en la extensión ni el número de pasajes tratados (aunque es más fácil que sea expositiva si se basa en uno solo o unos pocos, que en muchos) y se puede explicar un solo versículo, un párrafo o un capítulo (al menos su mensaje central). Por lo tanto, las siete preguntas que evalúan el grado en el que una predicación era expositiva estaban evaluando hasta qué punto el sermón explicaba el mensaje original del texto (o textos), lo(s) respetaba y se basaba en él (o ellos).

Las preguntas relevantes fueron las siguientes⁸ (todas con respuesta “sí o no”):

1. ¿Respetó la predicación el contexto original del texto?
2. ¿Explicó lo que quiso decir el autor original?
3. ¿Captó y trasladó este mensaje la enseñanza principal del pasaje?
4. ¿Respetó la predicación la intención del autor original?
5. ¿Fue el mensaje fiel al mensaje global de la Biblia? ¿Fue equilibrado?⁹
6. ¿Demostró la estructura homilética del mensaje que el/la predicador(a) se ha dejado llevar por la estructura del/los pasaje(s)?
7. ¿Fueron las aplicaciones naturales? Es decir, ¿surgen de la función que el autor original quiso darle al texto?

Se debe decir que en las predicaciones temáticas el número de pasajes tocados frecuentemente era muy numeroso dificultando el poder evaluar —tanto por parte de los evaluadores del proyecto como también por parte de la congregación— hasta qué punto se habían respetado los contextos de los que procedían todos los textos

7 Esto lo he explicado y defendido en Andrés REID, “La predicación expositiva”, en *El arte de la predicación: transmitir con seguridad el mensaje de Dios*, ed. Francisco MIRA y Andrés BIRCH (Barcelona: Editorial Andamio, 2017), 53–69 (aquí, 55).

8 Estas siete preguntas se derivan de definiciones de la predicación expositiva como la siguiente: “Por predicación expositiva entendemos aquella que 1. Es fiel a la enseñanza de la Biblia como un todo y al mensaje del evangelio; 2. Se centra en un texto bíblico, lo interpreta de acuerdo con la intención del autor, lo explica en su contexto y lo aplica de forma pertinente al oyente en su contexto; 3. Se deja guiar por el texto tanto en su contenido como en su estructura” (ver <https://tallerdepredicacion.es/nuestros-valores/>; Richard L. MAYHUE “El redescubrimiento de la predicación expositiva” en *La Predicación: Cómo predicar bíblicamente*, ed. John MACARTHUR, [Nashville, TN: Grupo Nelson, 2009], 19–38 [aquí 25–30]).

9 Lo contrario es usar el texto para transmitir un mensaje desequilibrado que no sería apoyado por otras partes de la Biblia.

tratados. No obstante, en estos casos se aplicaron las preguntas al conjunto de pasajes tratados.

Los resultados arrojados son los mostrados en la Tabla 1. De las 40 predicaciones, se contabilizan las que los evaluadores contestaron que “sí” a cada una de las siete preguntas, calculando también este resultado como porcentaje de los 40.

Tabla 1	Sí	%
¿Respetó la predicación el contexto original del texto?	27	68%
¿Explicó lo que quiso decir el autor original?	19	48%
¿Captó y trasladó este mensaje la enseñanza principal del pasaje?	21	53%
¿Respetó la predicación la intención del autor original?	24	60%
¿Fue el mensaje fiel al mensaje global de la Biblia? ¿Fue equilibrado?	33	83%
¿Demostró la estructura homilética del mensaje que el/la predicador(a) se ha dejado llevar por la estructura del/los pasaje(s)?	20	50%
¿Fueron las aplicaciones naturales?	27	68%

Una cosa positiva que se puede destacar de estos resultados es que, al margen de si lo que se predicaba realmente venía del pasaje en cuestión o no, a la pregunta de si lo que se trasladaba era fiel a la enseñanza global de la Biblia, en un 83% de los casos se pudo decir que sí. Pero, por otro lado, esto dejó un preocupante 17% de los casos en los que realmente no fue así, resultando una predicación seriamente deficiente. Casos típicos resultan cuando se enfatiza o exagera una cierta enseñanza hasta un punto y un extremo en el que ya no es verdad, porque otros pasajes bíblicos compensan o matizan la enseñanza en cuestión.

Una reflexión añadida surge cuando nos damos cuenta de que, en realidad para ser una predicación expositiva, un sermón debiera cumplir *todas* estas siete condiciones. Por ello es interesante ver ¿qué proporción de los mensajes predicados las cumplían todas? Ver la Tabla 2 a continuación.

Los evaluadores pensaron que los mensajes cumplían con todas las condiciones en 11 casos de 40, o lo que es lo mismo, en un 28% de los casos. Es decir, el 72% no llegan a ser plenamente expositivos. También podemos comprobar cuántos cumplieron al menos la mitad de estas condiciones, y en este caso estamos hablando de 24, un 60% que son “medianamente” expositivos (lo que significa que un 40% no llegaron ni a ese nivel).

Tabla 2		%
Predicaciones que cumplieron con todos los siete criterios para ser predicaciones expositivas	11	28%
Predicaciones que cumplieron con al menos cuatro de los siete criterios para ser predicaciones expositivas	24	60%
Predicaciones que no cumplieron con ninguno de los siete criterios para ser predicación expositiva	2	8%

Como se ve, hubo dos predicaciones que no cumplieron ni una sola de estas siete condiciones: no respetaron ni el contexto, ni la intención del autor, ni explicaron lo que quiso decir, ni aplicaron el texto de acuerdo con su función original. Hay que decir que esto es un modelo de predicación sin ningún tipo de control exegético. Estas dos predicaciones fueron dos de las siete de las que los evaluadores dijeron que no fueron “fieles a la enseñanza de la Biblia como un todo”. De las otras cinco predicaciones muy deficientes, cuatro cumplieron con solo una de las condiciones para ser consideradas predicaciones expositivas. He aquí la importancia de asegurar que las predicaciones respeten los contextos de los pasajes y expliquen lo que quiso decir el primer autor, porque si no lo hacen, están muy expuestas al peligro de trasladar enseñanzas totalmente equivocadas. Si en vez de predicadores fueran conductores, podríamos decir que conducen un autobús sin frenos lleno de pasajeros que no llevan cinturón de seguridad.

Cuestiones de audiencia pretendida

En su prefacio al libro de Graeme Goldsworthy, *Cómo predicar de Cristo usando toda la Biblia: cómo aplicar la teología bíblica en una predicación expositiva*,¹⁰ el conocido evangelista australiano John Chapman habla de su experiencia al invitar a algún amigo no creyente a que le acompañe a la iglesia. A veces esos amigos aceptan en principio esa invitación, pero no concretan el domingo exacto que van a venir. Entonces Chapman escribe que no le parece demasiado pedir que, el domingo que se presenten sin aviso previo estos amigos, pueda tener seguridad de que vayan a escuchar en algún momento el evangelio, aunque no sea el elemento principal del sermón. Así saldrían con una idea clara de la esencia de nuestra fe. Pero esta esperanza de Chapman muchas veces se veía frustrada.

Ya que desde la pandemia muchas iglesias están colgando sus predicaciones en canales abiertos como YouTube, se pensó interesante aplicar este criterio de Chapman y ver hasta qué punto parecían ser conscientes de ese público fuera de los locales de las iglesias. Lógicamente no se puede siempre hacer una predicación con intención de ser principalmente evangelística, dirigida principalmente a personas inconversas, pero se pensó interesante ver con qué frecuencia sí ocurría. Por ello, se incluyó la pregunta si, en la opinión del que evaluaba, la intención principal del

10 John CHAPMAN, “Prefacio” en Graeme GOLDSWORTHY, *Cómo predicar de Cristo usando toda la Biblia: cómo aplicar la teología bíblica en una predicación expositiva* (Colombia: Torrentes de Vida, 2012), 8.

predicador había sido hacer una predicación evangelística para personas nuevas. A esto contestaron que en solo cuatro de las 40 predicaciones esta parecía haber sido su intención. Siguiendo con la posibilidad en mente de que personas nuevas, ajenas a la comunidad, vieran estas predicaciones, se plantearon también dos preguntas sobre el vocabulario usado y las fuentes de las ilustraciones como se refleja en la Tabla 3.

Tabla 3	Sí	%
¿Crees que una persona secular habría entendido el vocabulario usado en la predicación?	23	58%
¿Se seleccionaron las ilustraciones de contextos apropiados (entendibles e interesantes) para una audiencia secular?	25	63%

Se indagó también sobre las áreas a las que se hizo alguna aplicación en el mensaje y los resultados pueden verse en la Tabla 4.

Tabla 4	Sí	%
¿Hubo aplicaciones a nivel personal, al individuo, en cuanto a su estado delante de Dios?	36	90%
¿Hubo aplicaciones al terreno de las relaciones personales en el entorno familiar, laboral, de pareja, etc.?	20	50%
¿Hubo aplicaciones en el ámbito eclesial (p. ej. el bautismo, la Santa cena, las ofrendas, etc.)?	9	23%
¿Hubo aplicaciones en el ámbito socioeconómico, político, las artes, etc.?	6	15%

En la Tabla 4 se ve un fuerte énfasis en la relación personal individual con Dios, hablando el 90% de las predicaciones sobre esta área, mientras que solo seis (un 15%) hicieron aplicaciones a los ámbitos social, económico, político o de las artes. Se pidió, en el caso de haber alguna aplicación en este último ámbito, que se recogiera a qué ámbito concreto se hizo aplicación. Dos llevaron las implicaciones del mensaje al ámbito laboral, dos a la posible influencia en la vida política y luego hubo menciones de las universidades, la economía y problemáticas actuales como las guerras, injusticias sociales o problemas del medio ambiente. La muy poca presencia en las predicaciones de estas cuestiones y aplicaciones no ayuda a que la sociedad pueda percibir como relevante el mensaje que se predica. Es llamativo que se hicieron más aplicaciones a cuestiones eclesiales que a todo este mundo fuera de las iglesias.

Esto recuerda a los resultados recogidos del estudio “La misionalidad de las iglesias evangélicas en España”.¹¹ Por ejemplo, comenta allí Eliseo Casal en cuanto al modelo pastoral: “El modelo que surge de la encuesta sugiere una percepción [...] centrada en la iglesia local, más que en una visión global, más enfocado hacia el

11 Ronaldo ANDERSON, Eliseo CASAL, Jaume LLENAS, Jaime MEMORY y Francisco MIRA, “La misionalidad de las iglesias evangélicas en España”, noviembre 2020 (<https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2020/11/La-Misionalidad-de-las-Iglesias-Evang%C3%A9licas-en-Espa%C3%B1a.pdf>, accedido el 25 de enero de 2023).

interior de la iglesia que hacia su proyección exterior”. Este actual estudio sugiere que esta conclusión sería igualmente aplicable a las predicaciones hechas por estos pastores.

Relación con la gran historia del evangelio

En el libro ya citado, Graeme Goldsworthy sugiere un problema frecuente que lleva a la ausencia del evangelio en las predicaciones. Muchas veces

las exhortaciones y mandatos [...] no parecen surgir de las buenas nuevas de la gracia de Dios descritas en el evangelio, sino que parecen simples imperativos de conducta cristiana: ley pura. [...] Un recién llegado o alguien que no estuvo el domingo anterior puede tener la impresión de que la esencia del cristianismo es cuestión de observar reglas.¹²

Para observar hasta qué punto los predicadores relacionaban su tema con la gran historia de la misión de Dios a lo largo de la Escritura, se plantearon las siguientes preguntas, todas con respuesta “sí o no” y siempre relacionadas con el tema que se tocaba:

1. ¿Se explicó cómo el ser humano es incapaz de lograr ser bueno y de cambiarse a sí mismo en esa área?¹³
2. ¿Se trasladó la gravedad de la situación del ser humano sin Dios, su perdición eterna?
3. ¿Se explicó cómo Dios ha puesto solución a esa condición humana por su gracia y en especial en la cruz de Cristo?
4. ¿Se logró hacernos sentir lo maravillosa que es la gracia de Dios?
5. ¿Se explicó cómo el oyente puede apropiarse de esa gracia de Dios mediante el arrepentimiento y la fe en Cristo?
6. ¿Se mencionó la esperanza futura de nuevos cielos y nueva tierra?
7. ¿Se trasladó la urgencia de estar y vivir en comunión con Dios en vista del regreso de Cristo y del día de juicio?

Los resultados están reflejados en la Tabla 5:

Tabla 5	Sí	%
¿Se explicó cómo el ser humano es incapaz de lograr ser bueno y de cambiarse a sí mismo en esa área?	14	35%
¿Se trasladó la gravedad de la situación del ser humano sin Dios, su perdición eterna?	8	20%
¿Se explicó cómo Dios ha puesto solución a esa condición humana por su gracia y en especial en la cruz de Cristo?	11	28%
¿Se logró hacernos sentir lo maravillosa que es la gracia de Dios?	13	33%

12 GOLDSWORTHY, *Cómo predicar de Cristo*, 14–15.

13 Lo contrario sería que se limitara a una mera exhortación al oyente a mejorar en esta área.

¿Se explicó cómo el oyente puede apropiarse de esa gracia de Dios mediante el arrepentimiento y la fe en Cristo?	8	20%
¿Se mencionó la esperanza futura de nuevos cielos y nueva tierra?	11	28%
¿Se trasladó la urgencia de estar y vivir en comunión con Dios en vista del regreso de Cristo y del día de juicio?	8	20%

Cruzando dos de estas preguntas, encontramos que 27 (68%) de los mensajes no trasladaron sensación de urgencia en vista del regreso de Cristo, *ni tampoco* mencionaron la esperanza futura de nuevos cielos y nueva tierra. Juntando estos dos aspectos, pareciera que hay una tendencia hacia una escatología muy realizada, que las buenas noticias que se presentan están muy centradas en la vida actual aquí y ahora, no mencionando casi nunca la esperanza futura.

Al igual que con las preguntas que miden hasta qué punto una predicación es expositiva, se puede también estimar cuántas de las 40 predicaciones hicieron mención, por breve que fuera, de todos estos elementos del mensaje principal de las Escrituras, cuántas de ellas mencionaron al menos la mitad de estos elementos, y cuántas los omitieron enteramente todos. Los resultados vienen en la Tabla 6.

Tabla 6		%
Predicaciones que mencionaron todos los siete elementos	3	8%
Predicaciones que mencionaron cuatro de los siete elementos	8	20%
Predicaciones que no mencionaron ninguno de los siete elementos	16	40%

Es preocupante ver que 40% de las predicaciones no trasladaran *ningún* aspecto del evangelio: es decir, tratan cierto tema, pero no lo relacionan ni con el diseño de Dios en la creación, ni explican cómo la caída ha impactado en esta área de la vida, ni cómo Dios ha puesto solución para este tema en la obra de la cruz esperando su consumación futura en los nuevos cielos y nueva tierra. Pareciera indicar la enorme prevalencia de predicaciones moralistas, donde puede que se traslade correctamente cierto deber ético, pero sin relacionarlo con el poder transformador de Cristo. Pareciera que en las iglesias no hay siquiera consciencia de este peligro legalista advertido por Goldsworthy, y esto es muy preocupante de cara al futuro.

Temáticas de las predicaciones

La cuestión de cómo analizar las temáticas de las predicaciones es una cuestión algo subjetiva. Los títulos dados a las predicaciones no ayudan, ya que normalmente intentan despertar interés más que comunicar sobre qué tema versan. Por tanto, los datos que podemos analizar son las contestaciones a estas tres preguntas: ¿Qué querían los predicadores que supiéramos? ¿Qué querían que sintiéramos? y ¿Qué querían que hiciéramos?

En cuanto a qué querían que supiéramos, siete de los 40 mensajes (17%) se centraban en enseñanzas acerca de Dios, en concreto su bondad o su soberano control de nuestras circunstancias con el objetivo de trasladar paz y consuelo a los creyentes. Es una proporción discreta de predicaciones teocéntricas. Un grupo muchísimo más amplio, 23 (57%), se centraban en algún aspecto de la vida cristiana humana. La temática concreta de entrada pareciera variada —el conocimiento de Jesús, gozo, paz, adoración, obediencia, paciencia, consagración total, disciplinas espirituales como la palabra y la oración— pero tenían algo en común: casi todas estaban muy enfocadas en la vida espiritual *personal*. Si bien es verdad que un grupito sí contenía llamados al servicio, como colección son predicaciones marcadamente individualistas, centradas de forma muy acentuada en la relación del individuo con Dios.¹⁴

Llama la atención la casi total ausencia de la identidad y misión de Jesucristo como temas centrales de las 40 predicaciones seguidas en este estudio. Tampoco estuvo casi presente la persona y ministerio del Espíritu Santo. Estas ausencias refuerzan la conclusión que ya hemos adelantado: como colección, estas predicaciones fueron muy poco teocéntricas, estuvieron muy centradas en el ser humano y en concreto en ciertos aspectos de la vida cristiana individual.

En cuanto a qué querían los predicadores que sintiéramos, en ocho de las 40 predicaciones, se podía resumir como asombro ante la grandeza de Dios. Luego había ocho que pretendían transmitir ánimo en general, otras 12 que pretendían transmitir o bien paz, o consuelo o esperanza; mientras que siete predicaciones iban en otra línea, con un llamado de advertencia.

En cuanto la pregunta sobre la aplicación práctica, ya hemos comentado que muchas veces no quedaba nada claro lo que pretendían los predicadores, pero cuando se pudo captar, los evaluadores señalaron que el grupo más numeroso fue los llamados generales a la consagración (nueve veces). Luego hubo cinco que lanzaron un llamado general al arrepentimiento, otras cinco a relacionarse bien con los demás, cinco más a practicar las disciplinas espirituales de la lectura de la Palabra y la oración y cuatro a confiar en Dios. Es bastante llamativo esta poca variedad de aplicaciones anotadas por los evaluadores.

Se disciernen en estos resultados ciertos tipos de predicación. Hay unas pocas que presentan un ensayo exegético versículo por versículo sin casi ninguna aplicación. Este modelo se encuentra en solo una o dos iglesias de las estudiadas, pero es allí el modelo predominante. Otro tipo minoritario de predicación surge de una necesidad sentida de conseguir que los oyentes se apunten a determinada iniciativa nueva en la congregación (quizás en parte porque estos mensajes se predicaron en el mes de septiembre). Todo parte de un objetivo muy concreto que se ha tenido en mente antes de acercarse siquiera el predicador a la Biblia, con resultados muy dispares en cuanto al rigor y respeto con el que se trata al pasaje predicado.

Pero la categoría más amplia de predicaciones son un tipo de exhortación genérica que pretende ser motivadora, transmitiendo ánimo y aliento a los creyentes,

14 Recordemos que la Tabla 4 recoge que 90% de las predicaciones hacían aplicaciones en esta área, lo que refuerza aún más esta tendencia.

pero sin base exegética clara ni tampoco aplicaciones muy concretas. Por ello el grueso de los contenidos de esta colección de 40 predicaciones, al final, resultan curiosamente repetitivos, sin tener muchas de ellas profundidad teológica. Generalmente son exhortaciones que, en su mayoría, no se puede decir que sean incorrectas en cuanto a lo que *sí* dicen, pero lo importante es lo que *no* dicen, porque tomadas en su conjunto dejan fuera doctrinas evangélicas clave. Además, incluso cuando son más o menos correctas en su tratamiento de algún tema, no lo conectan de forma correcta con la gran historia de la misión de Dios en la Escritura y, por ello, tienden a ser desequilibradas y muy centradas en algunos aspectos superficiales de la vida cristiana.

Conclusiones

Hemos de recordar de nuevo que no se puede demostrar que los resultados de este pequeño estudio de diez iglesias ilustrativas sean fiel reflejo de la realidad de todas las más de 3.000 iglesias evangélicas españolas. No obstante, los resultados son algo preocupantes dado que se trata de iglesias influyentes en sus respectivos sectores, con predicadores bien conocidos en el pueblo evangélico.

Sí que hay algunos aspectos positivos. Estas predicaciones tocaron casi todos los cuerpos de la literatura bíblica, con la única ausencia del cuerpo legal. Se puede debatir si hubo suficiente presencia de pasajes con más carga doctrinal, como puede ocurrir en las epístolas, pero al menos se puede decir que hubo predicaciones que tocaron pasajes del Pentateuco, las narrativas, la poesía bíblica, las profecías, los Evangelios, las epístolas y Apocalipsis.

Por lo contrario, es irónico que, cuando los predicadores evangélicos quizás han tenido acceso a una audiencia más amplia que nunca, parecerían mostrar muy poca conciencia de ello. La excepción puede ser que sí se tuviera cierto cuidado con el usar un vocabulario sencillo y llano, pero solo para hablar de temas de interés principalmente para los que ya asisten a las iglesias.

El que solo el 28% de las predicaciones sean realmente expositivas, explicando lo que dice el texto bíblico, respetando su contexto y haciendo aplicaciones que surgen de forma natural del texto inspirado, significa que hay muy poco control de calidad en cuanto a la exégesis y los contenidos. Si bien la gran mayoría no contenían enseñanzas que abiertamente contradicen las Escrituras, uno se preocupa por lo que predicarán nuevos predicadores que surjan de estas congregaciones, habiéndose nutrido de esta dieta y formado bajo este modelo de predicación. Si no han visto y asumido modelos de predicación que se someten con rigor al control de una buena exégesis, entonces el peligro es que ellos se desvíen con demasiada facilidad de la enseñanza de la Biblia.

Y el que el 40% de estas predicaciones no vinculen su tema a *ninguno* de los elementos básicos de la gran historia de la Biblia, significa que buena parte de lo que se predica domingo a domingo en realidad son charlas motivadoras superficiales o exhortaciones moralistas. El peligro es que esta dieta a la larga produzca creyentes y congregaciones legalistas, donde se experimenta poco la gracia y el poder transformador del evangelio.

Sin duda sería bueno extender el campo de predicaciones estudiadas para poder extraer conclusiones aplicables a todo el conjunto de las iglesias evangélicas en España. Pero este pequeño estudio de iglesias ilustrativas sugiere que Hélder Favarin tiene razón. Los predicadores en España —o al menos los que hacen predicaciones como las que se han seguido en este estudio— necesitamos ahondar y ampliar nuestro campo de visión si queremos que nuestras predicaciones trasladen la verdad de Dios y produzcan cambios verdaderos en nuestros oyentes.