

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

REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



 **AEM** DESDE 1846
ALIANZA EVANGÉLICA MUNDIAL

Volumen 2 • Número 2 • octubre 2023

Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 2 • Número 2 • octubre 2023

Publicado por



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

Volumen 2 • Número 2 • octubre 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 Schirmmacher, Alemania
Editor ejecutivo: Dr. Andrés Messmer, España
Editores asistentes: Bruce Barron, EEUU; Daniel Eguiluz, Perú;
Matthew Leighton, España
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

La esclavitud en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en la historia	69
<i>Thomas Paul Schirrmacher</i>	
En la tierra de mi cautiverio: el uso de Patricio de Irlanda de la versión <i>Vetus Latina</i> de Jeremías	84
<i>Ian Atkinson</i>	
¿Verdaderamente χάρισμα significa don espiritual? Un análisis de su uso en el Nuevo Testamento	95
<i>Jim Panaggio</i>	
Nicea II: algunas críticas	107
<i>Andrés Messmer</i>	
Una teología bíblica de la educación.....	118
<i>D. A. Carson</i>	
Reseñas de libros.....	131

La esclavitud en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en la historia

Thomas Paul Schirrmacher

Arz. Thomas Paul Schirrmacher (Dr. theol., Dr. phil., PhD, ThD, DD, DHL), es el secretario general de la Alianza Evangélica Mundial.

Resumen: Este artículo ofrece un estudio bíblico e histórico sobre el tema de la esclavitud. Argumenta que la esclavitud bíblica es muy diferente de la esclavitud de la modernidad, y que el mensaje bíblico favorece la abolición. Ofrece un resumen del papel que varios evangélicos han tenido en el movimiento abolicionista desde el s. XVIII.

I. El Antiguo Testamento

1. El término “esclavo” en el Antiguo Testamento

El término *esclavo* en las traducciones de la Biblia se presta a malentendidos porque es muy fácil leer erróneamente la cruel esclavitud de los griegos, romanos, musulmanes, europeos y americanos en el Antiguo y Nuevo Testamentos. Por esta razón, para describir lo que estaba permitido en la Biblia, se debería hablar más bien de “servidumbre por deudas” (aunque solo por deudas verdaderas), “servicio laboral” o, con Georg Huntemann, “trabajo servidumbre”.¹

La posición legal de un esclavo/siervo en Israel, frente a la posición de los esclavos entre otros pueblos, era extraordinariamente buena. “La suerte de los esclavos no parece haber sido particularmente dura”.² Esto se demuestra por el hecho de que no existe una palabra para “esclavo”, sino la misma palabra que se usaba para “trabajador”. “La Biblia usa la misma palabra, *‘ebed*, tanto para siervos como para esclavos, de manera que a menudo resulta difícil determinar a qué significado se refiere en cada sección concreta”.³

Levítico 25:6 distingue entre cuatro tipos de trabajo subordinado: el siervo (esclavo), la sierva, el trabajador asalariado y el residente temporal.⁴ En otros pasajes,

1 Georg HUNTEMANN, *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution* (Hänsler: Neuhausen, 1996), 89.

2 “Slavery”, en *The Universal Jewish Encyclopedia*, ed. Isaac LANDMAN, vol. 9 (New York, 1948), 566.

3 “Slavery”, 566.

4 Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (Munich: Chr. Kaiser, 1977), 289.

se hace diferencia entre el trabajador asalariado y el residente temporal (Lv 22:10; 25:40).

2. Los derechos de los esclavos en el Antiguo Testamento

Incluso antes del Pacto del Sinaí,⁵ en Job 31:13–15 leemos: “Si hubiera yo menospreciado el derecho de mi siervo y de mi sierva cuando ellos pleiteaban conmigo, ¿qué haría cuando Dios se levantara? Y cuando él me preguntara, ¿qué le respondería? El que en el vientre me hizo a mí, ¿no lo hizo a él? ¿Y no fue uno y el mismo quien nos formó en la matriz?” (RV95; de aquí en adelante).

Se atribuye un significado social central al hecho de que, en el mandamiento del sábado, los siervos/esclavos también quedaban expresamente liberados del trabajo durante ese día (Ex 20:10; 23:12; cf. Dt 5:14–15). En este contexto también hay que tener en cuenta que, en el Antiguo Testamento, los amos de los esclavos (así como los gobernadores y los amos locales) y sus familias siempre trabajaban y que, en la Biblia, el trabajo forma parte de lo que da dignidad a la persona. Gustav Warneck observa en este sentido: “La misión cristiana demuestra con la palabra y el ejemplo que la marca de vergüenza que se ve sobre el trabajo debido a la esclavitud *descansa sobre un mandato divino*”.⁶

Un esclavo/siervo en el Antiguo Testamento no era posesión de su amo sin derechos, como en la esclavitud griega, romana, islámica o colonial moderna.⁷ Más bien, el siervo tenía plenos derechos en presencia de un juez. Como dejó claro Job, esto es así porque el siervo es tan creado por Dios como cualquier otra persona. Además, como el siervo es imagen de Dios, no se puede atentar contra él (Job 9:6). Por esta razón: “Si alguien hiere a su siervo o a su sierva con un palo, y muere entre sus manos, será castigado” (Ex 21:20).

Como John Murray presentó muy apropiadamente, en la Biblia el amo no es dueño del esclavo/siervo sino de su trabajo.⁸ Por esa razón, un esclavo podía tener sus propias posesiones (e.g., 1 Sm 9:8; 2 Sm 9:10, 12; 16:4; 19:18). Esa era la única razón por la que, llegado el caso, podía comprar su propia libertad (Lv 25:29–30 se habría aplicado a esclavos).

En general, existían numerosas medidas de protección en relación con los esclavos/siervos.⁹ Ningún amo debía “enseñorearse [...] con dureza”, ni sobre esclavos (Lv 25:43, 46) ni sobre los trabajadores contratados (Lv 25:53). Un esclavo

5 Doy por sentado que el libro de Job relata un tiempo anterior a la vida de Abraham o durante la misma. Ver Henry M. MORRIS, *The Remarkable Record of Job: The Ancient Wisdom, Scientific Accuracy, and Life-Changing Message of an Amazing Book* (Grand Rapids: Baker, 1988).

6 Gustav WARNECK, *Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1889), 67.

7 Sobre la historia de la esclavitud, ver Susanne EVERETT, *Geschichte der Sklaverei* (Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1998); Milton MELTZER, *Slavery: A World History* (New York: Da Capo, 1993, publicado originalmente en dos volúmenes en 1971–1972), abreviado como *All Times, All Peoples: A World History of Slavery* (New York: Harper & Row, 1980).

8 John MURRAY, *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 97–98.

9 WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 290–295.

en Israel debía servir seis años como máximo (Ex 21:2; cf. Dt 15:12, 18). Si deseaba ofrecer un servicio de por vida, el esclavo tenía que cerrar un pacto eterno con su amo (Dt 15:16–17). Esta condición demuestra una vez más lo grande que podía llegar a ser la relación de confianza entre amo y siervo. La esclavitud en Israel no podía ser tan mala si algunas personas elegían voluntariamente convertirla en un acuerdo para toda la vida.

Un esclavo/siervo podía ser disciplinado físicamente como los hijos propios (lo que en Europa era común en relación a los empleados hasta alrededor de 1900), pero si sufría algún daño —por ejemplo, perdiendo un ojo o un diente— tenía que ser liberado (Ex 21:26–27). Una vez finalizado el periodo de esclavitud, el amo debía entregar al esclavo/siervo suficientes propiedades como para que pudiera autosostenerse: “Y cuando lo dejes libre, no lo enviarás con las manos vacías. Lo abastecerás liberalmente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar; le darás de aquello con que Jehová te haya bendecido” (Dt 15:13–14). El razonamiento para esto, expresado junto al recordatorio de que el propio Israel fue una vez oprimido como esclavo, es de gran importancia: “No te parezca duro cuando lo dejes libre, pues por la mitad del costo de un jornalero te sirvió seis años [esto es, probablemente, el beneficio obtenido y el salario ahorrado]. Y Jehová, tu Dios, te bendecirá en todo cuanto hagas” (Dt 15:18). El trabajo de un esclavo merece su salario. El salario consistía mayormente en saldar deudas; sin embargo, también se expresaba en forma de una generosa dotación para asegurar el futuro del esclavo.

Junto a esto existía un “derecho de redención” (Lv 25:48) para esclavos/siervos, que debían ser liberados cuando ellos mismos u otra persona compraba su libertad (Lv 25:47–55). Existía incluso un “deber de redención” sobre el “tío” o el sobrino, es decir, sus parientes más cercanos (“un pariente cercano de su familia”; Lv 25:49).

Este derecho de redención sugiere que la esclavitud era un estado al que había que poner fin lo antes posible. Pablo escribe algo parecido: “aunque si tienes oportunidad de hacerte libre, aprovéchala” (1 Co 7:21) —una afirmación que se negó a hacer en relación al matrimonio.

Un esclavo podía ser nombrado heredero, lo que, por regla general, ocurría mediante adopción (e.g., Gn 15:2–3; 1 Cr 2:34–35¹⁰) y, de hecho, no sólo en caso de falta de hijos, sino también en lugar de los herederos biológicos (Pr 17:2). Abraham tenía un siervo llamado Eliezer (Gn 15:2), que era “el más viejo de su casa” y que “gobernaba todo lo que él tenía” (Gn 24:2). ¡Cuánta confianza depositó Abraham en su esclavo/siervo! A este siervo de Abraham se le encargó buscar esposa para Isaac, su futuro amo (Gn 24). Además, el esclavo/siervo podía convertirse en heredero, casándose con una hija que recibiría una herencia (1 Cr 2:35). Así pues, un esclavo podía ascender completamente.

Un esclavo/siervo era circuncidado (Gn 17:12–13; Ex 12:44) y con esta acción era aceptado completamente en el pacto con Dios. Participaba de la Pascua (Ex 12:44) así como de los sacrificios y comidas fraternales (Lv 22:11). Debía regocijarse expresamente en la adoración (Dt 12:12, 18; 16:11, 14).

Uno de los mandamientos más sorprendentes en relación a las limitaciones de la esclavitud se encuentra en Deuteronomio 23:15–16: “No entregarás a su señor el

10 W. S. BRUCE, *The Ethics of the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), 187–188.

siervo que huye de él y acude a ti. Habitará contigo, en medio de ti, en el lugar que escoja en alguna de tus ciudades, donde tenga a bien; no lo oprimirás”. Hans Walter Wolff escribe al respecto: “Esta ley es única en el antiguo Oriente”.¹¹

Puesto que Dios quiere que los hombres sean libres, como muestra Levítico 25:39–43, la esclavitud no se consideraba generalmente positiva y debía evitarse en la medida de lo posible. No debía explotarse la pobreza de una persona para someterla a una condición de esclavitud. Por esta razón, Amós (2:6) reprende enérgicamente la venta de los pobres. Los esclavos gentiles son una excepción en Levítico 25:44–46.

No quiero dar a entender que el Antiguo Testamento ya comprendía las protecciones legales presentes hoy en día para los que trabajan por cuenta ajena y son dependientes. Sin embargo, el Antiguo Testamento se desmarcó de su entorno en cuanto a la protección jurídica de los trabajadores dependientes y se adelantó mucho a su tiempo en este ámbito tan sensible desde el punto de vista moral. La esclavitud del Antiguo Testamento no se corresponde en ningún caso con la posterior esclavitud europea e islámica. La forma en que los esclavistas cristianos del sur de Estados Unidos utilizaron el Antiguo Testamento hasta el siglo diecinueve fue errónea e injustificada. Si los esclavistas se hubieran atenido al Antiguo Testamento, no habrían podido retener a sus esclavos por el simple hecho de que estos habían sido obtenidos mediante el secuestro y no tenían derecho a ser libres.

3. Liberación de esclavos en el Antiguo Testamento

La liberación de un esclavo se considerada algo bueno. Todavía se recordaba la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto como una liberación simultánea de la esclavitud espiritual en Egipto y de la esclavitud visible del trabajo forzado (Ex 13:3, 14; 20:2; Dt 6:12; 7:8; 8:14; Sal 81:6–8; Jer 11:4; 34:13; Miq 6:4). Esto queda especialmente claro en las razones que se aducen para las regulaciones protectoras de los esclavos en Levítico 25: “Porque son mis siervos, los cuales saqué yo de la tierra de Egipto: no serán vendidos a manera de esclavos. No te enseñorearás de él con dureza” (Lv 25:42–43). “Porque los hijos de Israel son mis siervos; son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto. Yo, Jehová, vuestro Dios” (Lv 25:55).

Liberar un esclavo era necesario sobre todo cuando el motivo de la esclavitud era injusto: “El ayuno que yo escogí, ¿no es más bien desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, dejar ir libres a los quebrantados y romper todo yugo?” (Is 58:6). El año concreto de liberación era el Año del Jubileo. (Jesús citó este pasaje en Lc 4:16–22 junto con Is 61:1–4 en una de sus primeras apariciones públicas, proclamando que el cumplimiento del año de libertad había comenzado con él.)

Los capítulos más completos sobre la proclamación de liberación se encuentran en Jeremías y Nehemías. En Jeremías 34:8–22, se hizo un “pacto” bajo el gobierno del rey Sedequías para liberar a todos los esclavos en el transcurso del Año del Jubileo, es decir, para “promulgar libertad” (34:17). Cuando los “jefes” llevan de vuelta a sus esclavos, su pecado atrae la ira de Dios sobre ellos (34:19–22). En el proceso, Dios les recuerda expresamente su ley del Año del Jubileo (34:14–15, 17) y la liberación de Israel de la esclavitud egipcia (34:13).

11 WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 293.

También hubo otros momentos, aparte del Año del Jubileo, en que se liberaba a los esclavos, como muestra el segundo informe del Antiguo Testamento sobre una liberación de esclavos a gran escala. Nehemías 5 informa de un importante movimiento de condonación de deudas por parte de los ricos, mediante la cual se dio la libertad a muchos esclavos y se impidió que otras personas acabaran siéndolo.

En resumen, podemos decir que los judíos “se diferenciaban de todos los pueblos de la antigüedad [...] en que tenían la legislación protectora más avanzada para los esclavos”.¹²

4. La pena de muerte para los ladrones y los traficantes de esclavos

No había ninguna situación en la que fuera legal introducir a alguien en la esclavitud mediante el secuestro o la venta. La pena de muerte era el castigo para tales acciones: “Asimismo el que secuestre una persona y la venda, o si es hallada en sus manos, morirá” (Ex 21:16).¹³ “Cuando sea hallado alguien que haya secuestrado a uno de sus hermanos entre los hijos de Israel, para esclavizarlo o venderlo, ese ladrón morirá. Así extirparás el mal de en medio de ti” (Dt 24:7).

Esta instrucción por sí misma condena firme y claramente la esclavitud griega, romana, islámica y la esclavitud colonial moderna. Prácticamente todos los negros del América del Norte y del Sur se convirtieron en esclavos a través del secuestro. Los traficantes de esclavos y sus financistas en sus refinados bancos y familias aristocráticas asaltaban las vidas de otros y, por lo tanto, de acuerdo con la ley del Antiguo Testamento, perdían sus propias vidas. Gary North señala acertadamente que esta condena no sólo se aplicaba a los brutales cazadores de esclavos, sino también a los respetables ciudadanos ingleses y estadounidenses que financiaron el comercio de esclavos.¹⁴

5. ¿Cómo se convierte un individuo en esclavo?

Entonces, ¿cómo se convierte alguien (legalmente) en esclavo de acuerdo al Antiguo Testamento? Uno podía convertirse en esclavo obligándose a sí mismo a seguir siendo esclavo de por vida (Ex 21:5–6) o por haber nacido esclavo (Gn 14:14; 15:3; 17:12–13, 27; Ex 23:12; Lv 22:11). Ambos casos, sin embargo, presuponían una esclavitud ya existente. Esto también se aplicaba a la compra de esclavos no israelitas (Lv 25:44–45; Gn 17:12–13, 27; 37:28–36; 39:1). Aquí también se trata de la venta de esclavos que de alguna otra manera se habían convertido en esclavos. Normalmente sólo los siguientes individuos podían (involuntariamente) llegar a ser esclavos/siervos:

Prisioneros de guerra (Nm 31:7–12; Dt 20:10–14; 21:10–14; Gn 14:21). Según Deuteronomio 20:11, Israel siempre tenía que ofrecer primero la paz a una ciudad sitiada, lo que significaba entonces “trabajos forzados”, es decir, esclavitud con todos

12 Elisabeth HERRMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt* (Hildesheim: Georg Olms, 2009), 203; cf. 203–209.

13 Gary NORTH, *Victim's Rights: The Biblical View of Civil Justice* (Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1990), 65–84.

14 NORTH, *Victim's Rights*, 79.

sus derechos asociados. Si se negaban a aceptar la paz, los israelitas intentaban destruir la ciudad. Dada esta situación, la esclavitud era, por tanto, un acto de gracia. Este tipo de esclavitud ya no es posible en tiempos del Nuevo Testamento, porque, en mi opinión, Dios ya no da a ningún pueblo la orden de destruir una ciudad.

Individuos incapaces de pagar sus deudas. Aquí radica el punto central de la esclavitud en el Antiguo Testamento, en la que alguien trataba de saldar una deuda con otro.¹⁵ En este caso, una persona podía recurrir a colocarse en situación de esclavitud (Lv 25:39–55; Dt 15:12–15; cf. Ex 21:2–6) o entregar a sus hijos a la esclavitud (Ex 21:7–11; Neh 5:5) y también, por supuesto, podía redimir a su familia o a sí mismo más adelante. En 2 Reyes 4:1 un “acreedor” toma como esclavos a dos hijos de una mujer.

Sin embargo, el proceso de esclavitud no era sólo una carga, sino también un bienestar social para un individuo que, por causas ajenas a su voluntad, quedaba en la bancarrota. “Como en otras partes del antiguo Oriente, la esclavitud debida a las deudas, en las que la familia se veía implicada, no era en realidad un castigo, sino una compensación del derecho civil al acreedor por parte del deudor por su incapacidad para pagar”.¹⁶

Este sistema del Antiguo Testamento no debe confundirse con la actual servidumbre por deudas. Hoy en día, las deudas se originan injustamente y no pueden devolverse, como cuando las tasas ficticias por el uso de herramientas en la India superan los salarios. En el Antiguo Testamento, se trataba de deudas verdaderas que había que pagar o saldar debidamente.

Delincuentes. Además, una persona incapaz de pagar sus deudas podía ser sometida a esclavitud por orden judicial. En lo que a los delitos penales se refiere, la esclavitud cumplía la función que hoy deberían tener las penas pecuniarias y el encarcelamiento. Esto se aplicaba especialmente a los ladrones (Ex 22:1–3; Lv 25:40). Éxodo 22:3 declara: “El ladrón hará completa restitución; si no tiene con qué, será vendido para pagar lo robado”.

II. El Nuevo Testamento

Son muchos los que se han inquietado ante el hecho de que el Nuevo Testamento pida a los esclavos/siervos que trabajen especialmente bien y honradamente para sus amos (Tit 2:9–11; Ef 6:5–9; Col 3:22–4:1; 1 Tim 6:1–2; 1 Pd 2:18–25; 1 Co 7:21–24). Sin embargo, la justificación es importante: “no sirviendo al ojo, como los que quieren agradar a los hombres, sino con corazón sincero, temiendo a Dios” (Col 3:22). En otras palabras, el empleador verdadero no es la persona que paga el salario, ¡sino Dios! El esclavo sabe que, a los ojos de Dios, su trabajo es bueno y digno. ¿Este planteamiento fue concebido para poner al esclavo simplemente a merced del capricho del amo? Difícilmente.

Además, el Nuevo Testamento se vuelve contra el comercio de esclavos. Michael Parsons escribe: “Hay que destacar que los escritores del Nuevo Testamento no pasaron por alto los errores de la esclavitud. La lista paulina de transgresores de la

15 Paul VOLZ, *Die biblischen Altertümer* (Wiesbaden: Fourier, 1914 [1989]), 505.

16 J. SCHARBERT, “Strafe: II. Biblisch”, col. 1099 en *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Josef HÖFER, Karl RAHNER, et al. (Freiburg: Herder, 1986), vol. 9.

ley incluye a los traficantes de esclavos (1 Tim 1:9–10). Juan incluye la esclavitud en su análisis de los errores que impregnaban Babilonia, por los cuales la ciudad sería juzgada (Ap 18:13).¹⁷

Las severas amonestaciones dadas a los amos solo pueden entenderse si se tiene en cuenta este marco. Las advertencias recordaban a los amos sus responsabilidades legales, porque Dios no mira el estatus de la persona: “Pero el que actúa con injusticia recibirá la injusticia que haya cometido, porque no hay acepción de personas. Amos, haced lo que es justo y recto con vuestros esclavos, sabiendo que también vosotros tenéis un Amo en los cielos” (Col 3:25–4:1).

El mismo Pablo que animaba a los esclavos a trabajar bien y a demostrar su fe cristiana como esclavos, también escribió: “Cada uno debe quedarse en el estado en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te preocupes, aunque si tienes oportunidad de hacerte libre, aprovéchala, porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo” (1 Co 7:20–22). En Filemón, de hecho, Pablo procura con vehemencia la liberación de un esclavo.¹⁸

En resumen, Pablo recomienda claramente la emancipación de los esclavos e incluso lucha por ella. Sin embargo, creer en Dios da nuevas prioridades a los valores propios. No es el trabajo lo que hace valiosa la vida, sino el Creador y el Redentor que da el trabajo. El poder de penetración del cristianismo consiste en que, al invocar expresamente la justicia de Dios, reivindica y promueve la justicia. Aun cuando se niega la libertad externa, en agradecimiento a Dios nuestro llamado a dejar de ser esclavos del pecado continúa y no depende de circunstancias externas. La libertad interior puede y debe preceder a la exterior. Con todo, el Nuevo Testamento sigue el rechazo del Antiguo Testamento a las formas de esclavitud que conocemos de la historia griega, romana, islámica o colonial moderna.

III. La esclavitud y los cristianos: desde la Iglesia primitiva a la abolición

La Iglesia primitiva desestabilizó el mundo romano y la civilización helenística en la que la esclavitud era parte inherente de la estructura social.¹⁹ Lo hizo posibilitando que los esclavos participaran plenamente en sus congregaciones y liberando a los esclavos o comprando su libertad a gran escala.²⁰

17 Michael PARSONS, “Slavery and the New Testament: Equality and Submissiveness”, *Vox Evangelica* 18 (1988): 90.

18 Herbert M. CARSON, *The Epistle of Paul to the Colossians and Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 21–24.

19 HERMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung*; Stefan KNOCH, *Sklavenfürsorge im Römischen Reich: Formen und Motive* (Hildesheim: Georg Olms, 2009); Elisabeth HERMANN-OTTO (ed.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart: Eine Einführung* (Hildesheim: Georg Olms, 2009).

20 Henneke GÜLZOW, “Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission”, en *Die Alte Kirche*, eds. Heinzgünter FROHNES y Uwe W. KNORR (Munich: Chr. Kaiser, 1974), 227–228.

“Con la exigencia de igualdad ante Dios, que siempre enseñó a los cristianos a ver en otros cristianos solo a otro individuo junto al cual uno era esclavo del Señor, la posición más baja se convirtió en la posición del cristiano”.²¹

“Los esclavos podían llegar a ser clérigos, incluso obispos”.²² El ejemplo más famoso es el del obispo Kallist (m. 222), que salió de la esclavitud para convertirse en obispo de Roma.²³ “Es muy posible que todos los obispos romanos hasta Víctor I (189–198) fueran antiguos esclavos u orientales”.²⁴

La liberación de los esclavos se consideraba una buena obra en la Iglesia primitiva, los cristianos participaban públicamente en las iniciativas relacionadas con el destino de los esclavos,²⁵ y estos tenían plenos derechos en la iglesia.²⁶

Gary North sostiene que la esclavitud llegó realmente a su fin con Cristo en la cruz, pero que solo en el trascurso del desarrollo de la Iglesia cristiana creció esta convicción.²⁷ Este punto de vista no debe descartarse. La fe cristiana ha hecho varias contribuciones a la historia que no se remontan a un mandamiento o prohibición bíblica expresa, como el tiempo libre de trabajo en fines de semana, el fin de la degradación de la mujer y la prohibición del trabajo infantil.

Aunque la abolición de la esclavitud en el mundo cristiano llevó un tiempo considerable, la cuestión fue objeto de frecuentes disputas a lo largo de los siglos. Por ejemplo, “El sínodo de Châlons, en Francia, declaró lo siguiente en el año 650 d. C.: ‘La piedad y la religión más elevadas exigen que el cristianismo se libere por completo de las cadenas de la esclavitud’. En el año 922 d. C. el sínodo de Coblenza, en el imperio franco-oriental, resolvió que la venta de un cristiano era considerada asesinato”.²⁸

El primer libro jurídico de la historia que rechazó la servidumbre y —con más razón— la esclavitud es el *Sachsenspiegel* (la traducción literal al español es ‘Espejo sajón’), data del año 1235 d. C. Fue redactado por Elike Repgow. En él, la falta de libertad es vista como una injusticia que por la práctica de la costumbre llega a considerarse justa. La enseñanza de Jesús sobre el pago de impuestos a César indica que una moneda pertenece a la persona cuya imagen lleva; puesto que el hombre lleva la imagen de Dios, pertenece a Dios y a nadie más.²⁹

21 Henneke GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn: Rudolf Habelt, 1969), 173.

22 Adolf HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Wiesbaden: VMA-Verlag, 1924), 193.

23 GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei*, 146–172.

24 Johannes NEUMANN, “Bischof I: Das katholische Bischofsamt”, en *Theologische Realenzyklopädie*, eds. Gerhard KRAUSE y Gerhard MÜLLER, vol. 6 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 659.

25 GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei*, 173–176.

26 HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung*, 192–195; GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei*, 76–146 revisa en detalle la cuestión de la esclavitud en los primeros documentos e iglesias cristianos, basándose en las escasas fuentes disponibles.

27 Gary NORTH, *Tools of Dominion: The Case Laws of Exodus* (Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1990), 186–187.

28 Egon FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei* (Munich: C. H. Beck, 2009), 157.

29 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 158.

Durante la conquista europea de América Latina, el Papa se pronunció (sin éxito) a favor de la dignidad humana de los nativos y en contra de su esclavitud.³⁰

Con estos antecedentes, podemos entender por qué las misiones y los misioneros protestantes de todo el mundo, como David Livingstone o Elias Schrenk, realizaron grandes esfuerzos para acabar con el comercio de esclavos y con la esclavitud. Esta forma de esclavitud no tenía absolutamente nada que ver con la permitida en el Antiguo Testamento. El movimiento antiesclavista de los siglos XVIII y XIX no se basaba principalmente en convicciones de derechos humanos, sino en creencias religiosas.³¹

La participación europea en el comercio de esclavos comenzó en 1444, cuando una expedición portuguesa descargó 235 esclavos de Mauricio en Lagos (Nigeria). En 1510, los primeros cincuenta esclavos negros fueron llevados a Haití desde España para trabajar en las minas de plata, y en 1619 llegaron los primeros esclavos a lo que hoy es Estados Unidos.

El comercio transatlántico de esclavos era un triángulo comercial en el que se intercambiaban productos baratos, licores y armas procedentes de Europa por esclavos africanos que, a su vez, se intercambiaban por productos coloniales americanos.³² Se daba por sentado que algunos esclavos morirían; se les valoraba y trataba como mercancía, no como personas. Entre 1450 y 1900, murieron entre uno y dos millones de esclavos en unos 50.000 viajes en barco.³³

IV. El papel de los evangélicos en la abolición de la esclavitud

De un día para otro, los británicos renunciaron a 800.000 esclavos en 1834.³⁴ ¿Cómo sucedió esto? Junto con otros factores económicos y sociales, el avivamiento evangélico tuvo mucho que ver con el fin a la esclavitud.³⁵ Esto se aplica tanto a la

30 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 164–165; Thomas SCHIRRMACHER, *Rassismus* (Hänsler: Holzgerlingen, 2009), 59; Matthias GILLNER, *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997).

31 Josef PUNT, *Die Idee der Menschenrechte: Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die modern katholische Sozialverkündigung* (Paderborn: F. Schöningh, 1987), 168.

32 Christian DELACAMPAGNE, *Die Geschichte der Sklaverei* (Darmstadt: Wiss. Buchges, 2004), 112–124.

33 Jochen MEISSNER, Ulrich MÜCKE y Klaus WEBER, *Schwarzes Amerika: Eine Geschichte der Sklaverei* (Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2008).

34 Seymour DRESCHER, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 265.

35 La bibliografía más importante sobre el papel de los evangélicos en el movimiento antiesclavista es la siguiente: En Gran Bretaña: Roger ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition 1760–1810: The Story of the First American Revolution for Negro Rights* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1975); J. R. OLDFIELD, *Popular Politics and British Anti-Slavery: The Mobilization of Public Opinion against the Slave Trade, 1787–1807* (London: Routledge, 1998); Christopher Leslie BROWN, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006, esp. 333–450); Eric METAXAS, *Amazing Grace: William Wilberforce and the Heroic Campaign to End Slavery* (New York: HarperCollins, 2007

abolición legal de la esclavitud en Gran Bretaña como al movimiento antiesclavista en Estados Unidos.³⁶

En 1688, los cuáqueros en Inglaterra y en Estados Unidos exigieron por primera vez la liberación de todos los esclavos. Para 1780, todos los cuáqueros habían liberado a sus esclavos.³⁷ George Whitefield y John Wesley, que pusieron en marcha el avivamiento metodista en Inglaterra y Estados Unidos, lucharon con vehemencia contra el “pecado” de la esclavitud. Wesley publicó en 1774 *Pensamientos sobre la Esclavitud*. A partir de 1784, los metodistas excomulgaron a los poseedores de esclavos.

En Inglaterra, muchos amigos de Wesley que se dedicaban a la política participaron activamente en la oposición a la esclavitud. El más famoso de estos fue William Wilberforce (1759–1833).³⁸ Otros, dignos de mención, son Thomas Clarkson³⁹ y el antiguo traficante de esclavos John Newton, que escribió un libro contra el comercio de esclavos,⁴⁰ así como “Amazing Grace”, que se convirtió en el himno del movimiento antiesclavista.

Los defensores religiosos de la abolición de la esclavitud superaron en este sentido a los modernistas, como los líderes de la Francia ilustrada y revolucionaria. Egon Flaig explica: “Los que llevaron a cabo esta batalla no se encuentran en la filosofía de la ilustración; donde se hace el hallazgo es en el ámbito espiritual de las minorías protestantes”.⁴¹ En contraste con la situación en Francia, el racismo científico no pudo progresar en lugares donde un fuerte movimiento evangélico

[desgraciadamente sin notas al pie]. En Estados Unidos: Gilbert Hobbs BARNES, *The Anti-Slavery Impulse: 1830–1844* (New York: Harcourt, Brace, 1964); Mark A. NOLL, *Das Christentum in Nordamerika. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 4* (Leipzig: Evangelische Verl.-Anstalt, 2000), 114, 121–123; Donald G. MATTHEWS, *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality 1780–1845* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), 3–28 (sobre la división metodista en Estados Unidos por la cuestión de la esclavitud). Tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos: DRESCHER, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, 205–241; Alvin J. SCHMIDT, *Wie das Christentum die Welt veränderte* (Gräfelfing: Dr. Ingo Resch, 2009), 325–348; FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 199–201.

36 S. Dave UNANDER, *Shattering the Myth of Race: Genetic Realities and Biblical Truths* (Valley Forge, PA: Judson Press, 2000), 24–26, 36–40.

37 Sobre el papel protagonista de los cuáqueros en Gran Bretaña y en Estados Unidos, ver John WOLFE, *The Expansion of Evangelicalism: The Age of Wilberforce, More, Chalmers and Finney* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 198–199; ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade*, 200–235; BROWN, *Moral Capital*, 391–450.

38 John WHITE, “Christian Responsibility to Reform Society: The Example of William Wilberforce and the Chapman Sect”, *Evangelical Review of Theology* 32 no 2 (2008): 166–172; WOLFE, *The Expansion of Evangelicalism*, 159–227; METAXAS, *Amazing Grace*. La teología evangélica de Wilberforce se expresa mejor en su libro *Real Christianity* (Portland, OR: Multnomah Press, 1982).

39 Ver especialmente OLDFIELD, *Popular Politics and British Anti-Slavery*, 70–95.

40 John NEWTON, *Thoughts upon the African Slave Trade* (London: J. Buckland y J. Johnson, 1788).

41 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 199–200.

insistía en que todas las personas descendían de un único progenitor, Adán, y por tanto eran iguales.⁴²

La Cabaña del Tío Tom (1852), el libro abolicionista más famoso de Estados Unidos, fue escrito por la hija del famoso predicador evangélico del avivamiento Lyman Beecher. Y éste ni siquiera fue el libro más radical contra la esclavitud escrito por su autora, Harriet Beecher Stowe (1811–1896).⁴³

Alvon J. Schmidt calcula que, en los Estados Unidos, dos terceras partes del movimiento antiesclavista estaba compuesto por evangélicos.⁴⁴ Jochen Meissner escribe que “los orígenes evangélicos-sectarios de muchos de los asentamientos europeos en el territorio de los actuales Estados Unidos, ofrecieron un terreno fértil para la difusión de ideas que condenaban la esclavitud”.⁴⁵

Los evangélicos de Gran Bretaña lideraron la primera gran campaña antiesclavista de la historia, a partir de la década de 1780. Sus esfuerzos demostraron por primera vez cómo una minoría política sin influencia puede hacer valer sus reivindicaciones sobre los derechos humanos movilizándolo a la población. En una de sus campañas, recogieron cerca de un millón de firmas.⁴⁶

Además de todas las consideraciones morales, la esclavitud no contribuía a la economía; sino que, en términos económicos, suponía una pérdida. Si en la época en que surgieron las plantaciones de caña de azúcar se hubieran sustituido los esclavos por bueyes, herramientas y un sistema de tributos feudales, los ingresos y beneficios habrían sido mucho mayores.⁴⁷ Los esclavos no podían ganar nada. Cualquier esfuerzo adicional era inútil, y pensar por sí mismos no aportaba ningún beneficio. Más bien, en el mejor de los casos, solo tenían valor para el amo. “A lo largo de toda la historia de la humanidad, la pasividad de los esclavos siempre ha provocado la caída del sistema que utilizaba sus servicios”.⁴⁸

En 1776 los abolicionistas recibieron apoyo adicional de una procedencia inesperada —una obra económica de referencia, *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith. Smith llegó a la conclusión de que la esclavitud era antieconómica, por una parte, porque arruinaba al país y, por otra, porque la subsistencia de los esclavos era más cara que la de un trabajador libre. Sin embargo, dejó claro en qué podía basarse, en su opinión, la esclavitud: “El orgullo de la humanidad induce al hombre a disfrutar de la dominación [...] generalmente preferirá los servicios de un esclavo a los de un hombre libre”.⁴⁹

42 George M. FREDRICKSON, *Rassismus: Ein historischer Abriss* (Hamburg: Hamburger Edition, 2004), 69–70.

43 Ellen J. GOLDNER, “Stowe, Harriet Beecher”, en *Encyclopedia of Race and Racism*, vol. 3 (Detroit: Thomason Gale, 2008), 101–102.

44 SCHMIDT, *Wie das Christetum*, 330–344.

45 MEISSNER *et al.*, *Schwarzes Amerika*, 198; ver también 202.

46 DRESCHER, *Abolition*, 202, 209, 220, 229.

47 Para más detalles, ver Henry HOBHOUSE. *Fünf Pflanzen verändern die Welt* (Frankfurt: DTV, 1987), 97; cf. los cálculos concretos para una plantación de azúcar en EVERETT, *Geschichte der Sklaverei*, 74–75.

48 HOBHOUSE, *Fünf Pflanzen verändern die Welt*, 233.

49 EVERETT, *Geschichte der Sklaverei*, 137.

William Wilberforce se convirtió en representante de la Cámara de los Comunes de Gran Bretaña en 1780. Se convirtió al protestantismo evangélico en 1784 durante un viaje a través de la Europa continental y fundó la Sociedad abolicionista para elevar la moral y, especialmente, para abolir el comercio de esclavos. En una reunión parlamentaria en 1789, Wilberforce, junto a William Pitt, solicitó por primera vez en la Cámara de los Comunes la abolición del comercio de esclavos. En 1792 presentó de nuevo una petición, esta vez con éxito. Sin embargo, la guerra y la situación en las colonias impidieron su aplicación. No fue hasta 1807 que una ley del Parlamento puso fin al comercio británico de esclavos. Los tratantes de esclavos dentro de la esfera de control británico eran considerados piratas y castigados. Estados Unidos siguió su ejemplo y, a partir de 1808, se prohibió el comercio de esclavos.

En este momento, Wilberforce se propuso aplicar esta prohibición en el resto del mundo civilizado. A instancias suyas, Lord Castlereagh planteó con éxito la cuestión en el Congreso de Viena, logrando finalmente acuerdos por los que Francia, España y Portugal se obligaban a prohibir el comercio de esclavos.

Tras la abolición de la esclavitud, Wilberforce pasó a condenar al ostracismo y eliminar la propia esclavitud. En 1816, presentó una moción en el Parlamento para reducir el número de esclavos en las Indias Occidentales Británicas. El gobierno empezó a considerar la emancipación de todos los esclavos en 1823, y Wilberforce pronunció apasionados discursos a lo largo del encarnizado debate hasta que, en 1825, tuvo que retirarse por motivos de salud. Murió en 1833 y fue enterrado en la iglesia de la corona británica, en la Abadía de Westminster.

El sur de Estados Unidos, con su sociedad esclavista, era económicamente pobre en contraste con el norte que fue libre de esclavos, a pesar de que algunos grandes propietarios de plantaciones se regodeaban en la riqueza.⁵⁰ Esto no debe, sin embargo, llevar a suponer que la esclavitud fue abolida porque ya estaba en declive. Investigaciones más recientes demuestran que la esclavitud estaba en su punto álgido en cuanto a rentabilidad para quienes participaban en ella y que el número de esclavos transportados y ocupados era mayor que nunca. Además, la esclavitud se abolió cuando el orgullo británico estaba en su punto más alto.⁵¹

La abolición de la esclavitud fue promovida principalmente por puristas morales para quienes las supuestas consecuencias económicas palidecían en comparación con la dignidad humana de los afectados por la esclavitud.⁵² La Revolución francesa, mientras tanto, dejó intacta la esclavitud en las colonias y sofocó las sublevaciones de los esclavos. Así pues, la Ilustración no contribuyó significativamente a la abolición de la esclavitud.⁵³

En 1975, Roger Anstey sostuvo que los evangélicos se opusieron tan firmemente a la esclavitud porque entendían la conversión y la redención como una

50 EVERETT, *Geschichte der Sklaverei*, 233–235.

51 DRESCHER, *Abolition*, 121.

52 DRESCHER, *Abolition*, 205–206, 331.

53 DRESCHER, *Abolition*, 161–165; MEISSNER, *Schwarzes Amerika*.

transferencia de la esclavitud del pecado a la libertad del evangelio, y por esa razón solo podían ver la esclavitud de forma negativa.⁵⁴

Christopher Leslie Brown escribe en su monumental historia de la abolición de la esclavitud, *Moral Capital* (2006), que el papel de los evangélicos se ha pasado por alto desde la exhaustiva investigación de Anstey.⁵⁵ Seymour Drescher, autor de una colosal historia del movimiento antiesclavista, está de acuerdo y señala que el papel de Wilberforce fue especialmente suprimido.⁵⁶

Una de las razones por las que no se reconocen las aportaciones evangélicas es que, desde 1975 a 2000, el análisis de la abolición de la esclavitud se ha realizado principalmente en términos económicos y sociales. Solo desde entonces ha prevalecido la opinión de que la esclavitud fue abolida en el momento de su apogeo, que sin el movimiento antiesclavista podría haber continuado durante mucho tiempo y que las razones decisivas no fueron principalmente económicas, sino más bien derivadas de la historia intelectual.⁵⁷

Además, las mujeres evangélicas desempeñaron un papel central en el movimiento antiesclavista, ya que se trataba principalmente de un levantamiento de laicos y no de titulares de cargos eclesiásticos o políticos.⁵⁸

William Gervase Clarence-Smith ha descrito la postura de las grandes religiones del mundo ante la abolición de la esclavitud.⁵⁹ El primer rechazo a gran escala de la esclavitud tuvo lugar en el mundo protestante. Por parte católica, varios papas se opusieron al comercio de esclavos, pero incluso en los estados papales había esclavos. No fue hasta 1839 que el Papa Gregorio XVI se volvió contra el comercio de esclavos (pero no contra la esclavitud en sí misma). Finalmente, en 1888, cuando Brasil se convirtió en el último país católico en abolir la esclavitud, el Papa León XIII se volvió contra la propia esclavitud y condenó la esclavitud islámica. Las iglesias ortodoxas necesitaron aún más tiempo para adoptar este punto de vista.⁶⁰

En el budismo (y en la mayoría de las religiones orientales), al igual que en el cristianismo, se produjo un cambio temprano de la esclavitud a la servidumbre. El rechazo budista más oficial de la esclavitud no comenzó hasta el siglo XIX.⁶¹

V. La esclavitud en el mundo islámico

La esclavitud de los europeos era sin duda mala, pero la esclavitud del islam era mucho más brutal. “Los mayores comerciantes y propietarios de esclavos de la

54 ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 157–183.

55 BROWN, *Moral Capital*, 342–345.

56 DRESCHER, *Abolition*, 335–337, 377–380; ver también WOLFFE, *The Expansion of Evangelicalism*, 195–196.

57 MEISSNER, *Schwarzes Amerika*, 174.

58 BROWN, *Moral Capital*, 343ss.

59 William Gervase CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 219–234.

60 CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery*, 223–228.

61 CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery*, 229ss.

historia fueron los árabes”.⁶² Mientras que muchos descendientes de esclavos europeos sobrevivieron, los esclavos de los pueblos árabes rara vez pudieron multiplicarse y, por tanto, perecieron. Como resultado, muchos piensan que solo los pueblos occidentales tuvieron esclavos. Por el contrario, como escribe Tidiane N’Diaye, “mientras que el comercio transatlántico de esclavos duró cuatrocientos años, los árabes saquearon el continente africano al sur del Sáhara durante mil trescientos años. La mayor parte de los millones de africanos deportados murieron como consecuencia del trato inhumano y la castración sistemática”.⁶³

Egon Flaig dice que la esclavitud islámica fue el mayor sistema de este tipo de la historia del mundo: “Este primer sistema económico mundial [...] requería una afluencia constante y enorme de esclavos. También por este motivo, las guerras permanentes y los ataques incesantes a vecinos no musulmanes tuvieron una importancia decisiva”.⁶⁴

N’Diaye explica que “los musulmanes árabes saquearon a los grupos de población negra desde el siglo VII hasta el siglo XX”, manteniendo el monopolio de la esclavitud africana durante casi diez siglos antes de la llegada de los europeos, y deportando a casi diez millones de africanos.⁶⁵

Además, los musulmanes también estaban dispuestos a esclavizar a los europeos. Esta fue en parte la razón del pánico europeo cuando los turcos se presentaron en Viena. Se estima que entre 1580 y 1680 unos 7.000 europeos fueron esclavizados y llevados a los Estados del Magreb.⁶⁶

El debate teológico de siglos sobre la conveniencia de la esclavitud que se produjo entre los cristianos jamás ocurrió en el mundo islámico.⁶⁷ N’Diaye sugiere la razón de esta ausencia: “Sencillamente, en el mundo árabe-islámico siempre ha faltado una tradición de crítica o incluso autocrítica, sobre todo cuando se trata de prácticas no refutadas del islam”.⁶⁸

Los autores occidentales tienden a tratar la historia de la esclavitud islámica con guantes de seda, y los autores musulmanes simplemente ignoran el tema. Los musulmanes llevan mucho tiempo denunciando la esclavitud cristiana, pero suelen olvidar mencionar la suya. En el Congreso Musulmán Mundial celebrado en Mogadiscio en 1964–1965, 33 países islámicos afirmaron que no podían mantener relaciones con países que actuaron de forma imperialista y apoyaron la institución no islámica de la esclavitud; sin embargo, a este respecto solo mencionaron los países occidentales e ignoraron sus propios casos.⁶⁹

62 Walter KRÄMER y Götz TRENKLER, *Lexikon der populären Irrtümer* (Frankfurt: Eichborn, 1997), 288.

63 Tidiane N’DIAYE, *Der verschleierte Völkermord: Die Geschichte des muslimischen Sklavenhandels in Afrika* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2010), 12.

64 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 87.

65 N’DIAYE, *Der verschleierte Völkermord*, 211.

66 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 28.

67 FLAIG, *Weltgeschichte der Sklaverei*, 199; CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery*.

68 N’DIAYE, *Der verschleierte Völkermord*, 203; para raras excepciones, ver CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery*, 232–234.

69 CLARENCE-SMITH, *Islam and the Abolition of Slavery*, 1–2.

VI. Conclusión

El Antiguo y el Nuevo Testamento no proscibieron totalmente la esclavitud en todas las circunstancias, pero sus amplias disposiciones sobre la protección legal de los siervos y siervas, así como el derecho a ser redimido mediante el uso de las propias posesiones del esclavo o por otros, distinguen fundamentalmente la esclavitud aceptada en ellos de la esclavitud de los siglos XV al XVIII y, desde luego, de las formas ilegales de esclavitud, principalmente el trabajo infantil y el tráfico sexual, que siguen existiendo hoy en día.⁷⁰ A pesar de las muchas idas y venidas, los cristianos acabaron por comprender que la esclavitud moderna era aborrecible para Dios y que todos los esclavos debían ser liberados.

70 Sobre la esclavitud en el mundo contemporáneo, ver Thomas SCHIRRMACHER, *Human Trafficking: The Return to Slavery*, 2ª ed. (New York: World Evangelical Alliance, 2017).

En la tierra de mi cautiverio: el uso de Patricio de Irlanda de la versión *Vetus Latina* de Jeremías

Ian Atkinson

Ian Atkinson (PhD, Stellenbosch University) es investigador asociado de hebreo en la Universidad de Cambridge y exégeta visual del proyecto de investigación bíblica digital de Cambridge: "Salmos: Capa a Capa". ian-atkinson@cdbl.org

Resumen: Los estudios patricios generalmente reconocen la saturación de citas y alusiones bíblicas en los escritos de Patricio. Sin embargo, hay pocos estudios sobre cómo desarrolla Patricio temas específicos o utiliza libros concretos para elaborar sus argumentos. El presente artículo explora el uso que hace Patricio de la versión *Vetus Latina* de Jeremías tanto en su *Confessio* como en su *Epistola*, revelando la hermenéutica de Patricio y proporcionando a la Iglesia occidental del siglo XXI un valioso modelo tanto de instrucción bíblica como de celo misionero que se desprende de la convicción personal del papel que uno desempeña en los planes redentores de Dios.

Introducción

Afortunadamente, el auge de los estudios canónicos en las últimas décadas ha llevado a los eruditos a tomarse en serio el estudio de la *intertextualidad*, es decir, el uso que el autor bíblico hace del material bíblico anterior, que no solo arroja una rica luz sobre su técnica hermenéutica, su propósito comunicativo y posiblemente la datación de la formación canónica, sino que también magnifica la naturaleza de la Escritura como un todo unificado —como *un* solo libro. Fuera de este ámbito de estudio, aunque relacionado con la *apropiación* de las Escrituras para la vida o las circunstancias de un individuo, está el estudio del uso que los santos antiguos hicieron del texto bíblico en sus escritos. Es en este último sentido que el presente estudio, aunque no se ocupa principalmente del uso que hace la Escritura de la Escritura, emplea un enfoque textual similar al uso que hace Patricio de Irlanda de la Escritura en sus escritos: *Carta a los soldados de Corótico* (*Epistola ad Militias Corotici*) y *Confesión* (*Confessio*).¹ El lector puede ser conocedor de la fama de John Bunyan de estar saturado de texto bíblico, ya que incluso una lectura superficial de

1 Por supuesto, las palabras de Patricio no se consideran inspiradas, y por tanto en manera alguna reflejan autoritativamente una hermenéutica canónica. Sin embargo, la saturación de Patricio en el texto bíblico se refleja en sus escritos y el material tratado en el presente trabajo es esclarecedor de cómo nuestros predecesores no solo meditaban en las Escrituras, sino también cómo se consideraban a sí mismos *dentro* del plan redentor de Dios narrado en ellas.

sus obras no deja lugar a dudas.² Patricio normalmente goza menos del mismo reconocimiento, aunque sus obras exhiben el mismo atributo (si bien esta observación no está ausente de los estudios patricios).³

Desde el principio debe quedar claro que la documentación de las vidas de los santos (a menudo denominada *hagiografía*) se adorna frecuentemente con detalles, tanto milagrosos como mundanos, para atraer la mente del lector hacia los acontecimientos de la narrativa bíblica y retratar a sus héroes como quienes siguen el modelo bíblico. La vida y el ministerio de Patricio, por lo tanto, están lógicamente envueltos en el misterio y la leyenda —las numerosas *Vitae* (“biografías”) escritas más de dos siglos después de su muerte son típicas en este sentido.⁴ Sin embargo, como dice Freeman, “La verdadera historia de Patricio es mucho más convincente que las leyendas medievales”⁵ —y la evidencia de los propios escritos de Patricio es sorprendente. De hecho, los escritos originales gozan del consenso de los eruditos, que los consideran históricamente fiables, escritos por el propio hombre y que representan los primeros escritos que se conservan de la isla de Irlanda.⁶ Así, “todo lo que se dice sobre Patricio que pueda pretender ser históricamente verídico sobre su vida, creencias y misión, debe derivarse de ellos por exégesis textual”⁷ tanto de su *Epistola* como de su *Confessio*.⁸

En lugar de ser creado para imitar las narraciones de los santos del Antiguo Testamento, Patricio, a través de su propia pluma, se retrata a sí mismo como un hombre que reflexiona conscientemente sobre el ministerio y las experiencias de su vida a través del plan de la historia redentora, recurriendo especialmente al material jeremíaco en lo que se refiere al marco tanto del *exilio* como del *éxodo*. Tal material parece haber orientado los escritos de Patricio de manera especial, no solo teológicamente, sino también por la experiencia —siendo Jeremías el ejemplo por excelencia de un libro profético que abunda en detalles biográficos del propio

2 Spurgeon comentó: “Lean cualquier cosa suya y verán que es casi como leer la Biblia misma. [...] Pinchenlo en cualquier parte; y verán que su sangre es biblina, la misma esencia de la Biblia fluye de él. No puede hablar sin citar un texto, porque su alma está llena de la Palabra de Dios” (C. H. SPURGEON & J. W. HARRALD, *The Autobiography of Charles Spurgeon, Compiled from His Diary, Letters, and Records, vol. IV: 1878–1892* [Chicago: F. H. Revell Co., 1900], 268).

3 Ver especialmente D. CONNEELY, *The Letters of Saint Patrick* (Maynooth: An Sagart, 1933) y T. O’LOUGHLIN, *Discovering Saint Patrick* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2005).

4 Ver R. P. C. HANSON, *Saint Patrick: His Origins and Career* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 79 y P. FREEMAN, *St Patrick of Ireland: A Biography* (New York, NY: Simon & Schuster Paperbacks, 2004), 90 para casos concretos de apropiación del AT en relatos hagiográficos de Patricio.

5 FREEMAN, *St. Patrick of Ireland*, xvii.

6 “Sería una exageración, pero no una burda exageración, decir que es tan cierto que Patricio escribió estos dos libros como que Jonathan Swift escribió *Los viajes de Gulliver* y que W. B. Yeats escribió *Los cisnes salvajes de Coole*” (E. A. THOMSON, *Who was Saint Patrick?* [Rochester, NY: Boydell Press, 1985], xii; cf. HANSON, *Saint Patrick*, 72; M. A. G. HAYKIN, *Patrick of Ireland: His Life and Impact* [Rosh-shire: Christian Focus, 2014], 28–30).

7 O’LOUGHLIN, *Discovering Saint Patrick*, 44.

8 Parece una afirmación indiscutible que las alternativas metodológicas de confiar en la reconstrucción histórica o en hagiógrafos posteriores como base de nuestras conclusiones, es menos satisfactoria.

profeta.⁹ Se verá que tanto el uso que hace Patricio de Jeremías en sus escritos como su interpretación de los eventos de su propia vida muestran a un hombre particularmente inmerso en Jeremías como el prisma interpretativo a través del cual veía su propia vida y ministerio.

En este artículo, presentaré en primer lugar un breve resumen del contenido de las obras de Patricio, antes de ofrecer una breve visión general del *exilio* y del *éxodo* en Jeremías. A continuación, analizaré el uso que hace Patricio de Jeremías y su apropiación del texto bíblico para su propia época. En esta sección, comparo temas del libro de Jeremías adoptados por Patricio, ya sea textualmente o por alusión, que parecen haber dado forma a la comprensión que Patricio tenía de su vida y de su papel en la historia redentora. Por último, ofreceré algunas notas de aplicación para la Iglesia occidental del siglo XXI.

Breve introducción a la *Epistola* y *Confessio*¹⁰

La primera de las dos obras de Patricio fue la *Carta a los soldados de Corótico* (*Epistola ad Militias Corotici*). Como su nombre indica, la obra es una carta breve dirigida al comandante romano-británico Corótico, que había asaltado la costa irlandesa, asesinando y tomando como esclavos hombres y mujeres. Aunque no era algo inaudito a lo largo del Mar de Irlanda por aquella época (de hecho, Patricio había sufrido el mismo destino en dirección opuesta —ser capturado en Gran Bretaña y llevado a Irlanda), había dos detalles que le repugnaban especialmente. En primer lugar, las víctimas eran nuevos creyentes, que habían sido bautizados por Patricio mismo recientemente. En segundo lugar, Corótico y sus hombres también eran conocidos públicamente como cristianos (probablemente solo nominales, ya que cualquier buen ciudadano romano de la época se habría considerado cristiano), y deberían por tanto haberse arrepentido de sus acciones, en lugar de burlarse de las advertencias y amonestaciones previas de Patricio. Patricio tuvo cuidado de no traspasar la jurisdicción eclesiástica ajena, pero como sus advertencias anteriores habían sido ignoradas, no le quedó más remedio. Esta carta no solo sirvió como apelación final en nombre de los que habían sido esclavizados, sino también como testimonio público, para “ser leída ante todo el pueblo” (*Ep.* 21; *legatur coram cunctis plebibus*),¹¹ pidiendo la excomunión vergonzosa y efectiva de Corótico y de todos aquellos que, llamándose cristianos, habían llevado a cabo un “crimen tan horrible” (*Ep.* 17; *scelus tam horredum*).

La obra más sustancial de Patricio fue su *Confesión* (*Confessio*). El título ha sido tomado del final del documento: “Y esta es mi confesión antes de morir” (*Conf.* 62; *Et haec est confessio mea antequam moriar*), por lo que se considera posterior a la

9 Ver A. G. SHEAD, *A Mouth Full of Fire: The Word of God in the Words of Jeremiah* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012), 118; S. HILDEBRANT, “Woe Is Me!: The Book of Jeremiah and the Language of Despair”, en *Journal of Biblical Literature* 139 no 3 (2020): 491; y J. GOLDINGAY, *The Theology of Jeremiah: The Book, the Man, the Message* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2021), 5.

10 El texto en latín y el aparato crítico pueden consultarse en https://confessio.ie/etexts/confessio_latín#01.

11 Todas las traducciones son mías, a partir del texto que se encuentra en www.confessio.ie.

Epistola. Aunque variado en su tratamiento, sirve principalmente como defensa de su ministerio en Irlanda y esbozo de su testimonio. Evidentemente, Patricio estaba enfrentando cierta oposición por parte del liderazgo de la iglesia en Gran Bretaña, quizá por celos, que con avidez cuestionaba su cualificación y señalaba su pecaminosa juventud. Patricio es transparente sobre esta realidad en su testimonio. No obstante, defiende su llamamiento y elección desde la juventud, no solo para salvación, sino para el ministerio en Irlanda, recurriendo para ello a ciertos paralelismos con el llamado de Jeremías (ver más adelante).

Un bosquejo básico de su biografía, derivado principalmente de este documento, comienza con su juventud en una acomodada villa cristiana y su esclavización cuando era adolescente. Sintió el llamado del Señor al arrepentimiento durante su cautiverio en Irlanda, del que escapó seis años más tarde. En algún momento de su temprana edad adulta, de vuelta en Gran Bretaña, recibió revelaciones convincentes de que debía volver a Irlanda para ejercer su ministerio, lo que hizo a los treinta años y hasta el final de su vida. Exploraremos más detalles de la *Confesión* más adelante, al analizar cómo recurre al material jeremíaco, pero quedará claro que: “Tratándose de alguien con solo una educación básica, Patricio conocía muy bien la Biblia. A lo largo de las dos cartas entreteteje, de manera fácil y casi inconsciente, pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento en sus escritos”.¹² Su nivel básico de educación se debió al hecho de que fue llevado cautivo antes de terminar la escuela, aunque sin duda compensó parte de la pérdida durante sus años de preparación para el ministerio en su temprana edad adulta, hasta tal punto que “las palabras de la Biblia le llegan más fácilmente que las del habla normal (latín)”.¹³ Aunque a menudo se cuestionan sus conocimientos de latín, “la torpeza de alguna de sus frases se debe enteramente a su deseo de citar las Escrituras cristianas o usar sus figuras retóricas —a su vez torpes intentos de convertir el griego y el hebreo en modismos latinos— en cada momento de su prosa”.¹⁴ Tales observaciones no dejan lugar a dudas de que ciertamente era un hombre de un solo libro,¹⁵ tanto intelectual como vivencialmente, como señaló de manera astuta Conneely: “Todo esto sugiere que Patricio había asimilado plenamente y hecho suyo el profundo contenido y significado de la Escritura”.¹⁶ Más adelante, se prestará especial atención al uso que hace Patricio de Jeremías en su propia comprensión del *exilio* y *éxodo*. Antes, sin embargo, esbozaré un breve marco de estos temas bíblicos en Jeremías en su conjunto.

12 FREEMAN, *St. Patrick of Ireland*, 135.

13 HANSON, *Saint Patrick*, 160.

14 O'LOUGHLIN, *Discovering Saint Patrick*, 51.

15 Es decir, con autoridad. Aunque los eruditos están divididos, el estudio de Conneely sobre las conexiones textuales con más de veinte autores patrísticos pone en duda la afirmación de Thompson de que “Había leído poco o nada” (THOMPSON, *Who was Saint Patrick?*, 37).

16 CONNEELY, *The Letters of Saint Patrick*, 161.

Breve exposición del exilio y éxodo en Jeremías

Aunque es imposible hacerlo en justicia aquí, se remite al lector a una serie de excelentes obras que trazan el exilio y el éxodo a lo largo de las Escrituras.¹⁷ El acontecimiento del éxodo de Egipto sirve de modelo a lo largo de la historia de Israel, no solo del poder redentor de Dios en el pasado, sino también, a la luz de otro exilio advertido y ejecutado, de tipo de un éxodo futuro. La siguiente promesa es fundamental para esta idea del *nuevo éxodo* que se está llevando a cabo en medio de Jeremías: “No obstante, vienen días, dice Jehová, en que no se dirá más: ‘¡Vive Jehová, que hizo subir a los hijos de Israel de tierra de Egipto!’; sino: ‘¡Vive Jehová, que hizo subir a los hijos de Israel de la tierra del norte y de todas las tierras adonde los había arrojado!’”. Pues yo los volveré a su tierra, la cual di a sus padres” (Jer 16:14–15; cf. la alusión al éxodo en el mismo contexto del exilio babilónico de 587 a. C. en Jer 31:2–3).¹⁸ Es decir, el éxodo egipcio ofrecía un modelo precursor para este éxodo posterior, aunque en esta ocasión involucraría a “todas las tierras”. En resumen, “la historia del éxodo y sus consecuencias demuestran que Jehová podía sacar a su pueblo de la servidumbre y darle una tierra en la que vivir. Así que podría hacerlo de nuevo”.¹⁹

Una breve muestra del tema del éxodo en Jeremías incluye la expectativa de obediencia, no de sacrificio, tras la experiencia del éxodo, y la insistencia y centralidad crucial del ministerio profético:

Porque no hablé yo con vuestros padres, ni nada les mandé acerca de holocaustos y de víctimas el día que los saqué de la tierra de Egipto. Pero esto les mandé, diciendo: Escuchad mi voz, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo; y andad en todo camino que os mande, para que os vaya bien. Pero no escucharon ni inclinaron su oído, antes caminaron en sus propios consejos, en la dureza de su corazón malvado. Fueron hacia atrás y no hacia adelante, desde el día que vuestros padres salieron de la tierra de Egipto hasta hoy. Os envié todos los profetas, mis siervos; los envié desde el principio y sin cesar. Pero no me escucharon ni inclinaron su oído, sino que endurecieron su corazón e hicieron peor que sus padres. (Jer 7:22–26)

Más adelante, en el Sermón del Templo (Jer 9:21), Jeremías regresa a las imágenes del éxodo para describir las condiciones de la invasión babilónica con un lenguaje tomado de las plagas egipcias: como la muerte entrando por las ventanas y “entrando en nuestros palacios” (בָּאָהַרְבֵּי מְנוּחֵינוּ), arrancar a los niños de “las calles” (חֹזֵי) y “las plazas” (רְחֹבוֹת).²⁰ Pero, al igual que en Jeremías 7:23, Jeremías 11:4 deja claro que el fundamento de la fidelidad a la Torá y a la relación del pacto (“vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios”) era el propio acto del éxodo: “Ordené a vuestros

17 Ver especialmente M. S. HARMON, *Rebels and Exiles: A Biblical Theology of Sin and Restoration* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020) y L. M. MORALES, *Exodus Old and New: A Biblical Theology of Redemption* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020).

18 Todas las traducciones del hebreo son de la RV95.

19 GOLDINGAY, *The Theology of Jeremiah*, 5; cf. MORALES, *Exodus Old and New*, 121.

20 De forma similar, pero más explícita, el profeta Oseas compara el exilio con “un regreso a Egipto” (8:14; 9:3).

antepasados el día que los saqué de la tierra de Egipto” (צְנִייתִי אֶת־אֲבוֹתַיְכֶם בְּיָוֶם הַזֶּה) (אֹתָם מֵאֶרֶץ־מִצְרַיִם). Así, con el *nuevo éxodo*: “Un éxodo de las naciones, como el de Abraham e Israel, implicará abandonar los ídolos y volverse a Jehová, el Dios vivo y verdadero”.²¹

Aunque más adelante analizaré en detalle el uso que hace Patricio de la versión *Vetus Latina* de Jeremías, aquí me limito a señalar cómo estas figuras generales del éxodo aparecen en el registro biográfico de Patricio. Típica de la presente discusión es la observación de O’Loughlin de que:

Tras un tiempo de esclavitud en Irlanda (equivalente al tiempo de esclavitud que los israelitas pasaron en Egipto), fue rescatado por Dios sobre las aguas (análogo al cruce del Mar Rojo) (Confessio 17). Luego vagó por un desierto y tuvo que depender de Dios para alimentarse (de manera similar a la peregrinación de 40 años en el desierto siendo alimentados con el maná) (Confessio 19). Y durante ese tiempo su fe fue probada, de la misma manera que fue probada la fe de los israelitas (Confessio 20).²²

Incluso algunos hagiógrafos, carentes de las típicas tendencias embellecedoras, señalaron, por ejemplo, la celebración de la Semana Santa como “la primera pascua celebrada en el Egipto, lo cual es esta tierra, como en la tierra de Gosén”.²³

Partiendo del primer éxodo como modelo para el regreso de Babilonia, parece claro que una serie de promesas magníficas no se cumplieron en el periodo del Segundo Templo. Por ejemplo, Jeremías 23:1–8 repite el contenido del capítulo 16:14–15, citado anteriormente —es decir, la nueva identidad de Jehová como el Dios que sacó a su pueblo de entre *todas las naciones*. Sin embargo, el capítulo 23 añade un ingrediente crucial a este *nuevo* proceso de *éxodo*: Jehová declara que establecerá un renuevo justo para David (v. 5), cuyo nombre propio será “Jehová, nuestra justicia” (v. 6). Hasta que este Rey sea entronizado y su reino consumado, los propósitos del nuevo y *definitivo éxodo* no serán completados (cf. Jer 17:25). Más aún, aunque el pueblo no ha mejorado su fidelidad al pacto desde el tiempo del éxodo (¡de hecho empeoró!), Jeremías prometió que vendrá un día en que Jehová hará un nuevo pacto con ellos, *no* como el establecido desde el éxodo, de manera que su enseñanza esté en sus corazones (Jer 31:32–33). De hecho, recibirán un nuevo corazón (Jer 24:7) y “el perdón tendrá ahora poder para transformar al perdonado como nunca antes”.²⁴

Así, el *nuevo éxodo* encontraría, de hecho, su cumplimiento en un éxodo *final*.²⁵ Y así, como se analizará más adelante, Patricio podía ver su ministerio como el cumplimiento de la unificación de esta nación y la realización definitiva del nuevo éxodo, tanto para sí mismo como para el pueblo irlandés; mientras que su regreso a

21 MORALES, *Exodus Old and New*, 125.

22 O’LOUGHLIN, *Discovering Saint Patrick*, 57.

23 MUIRCHÚ, *Vita sancti Patricii*, 1.13 (trad. del inglés: Philip FREEMAN, *The World of Saint Patrick* [Oxford: Oxford University Press, 2014], 69).

24 SHEAD, *A Mouth Full of Fire*, 202.

25 Ver MORALES, *Exodus Old and New*, 122–133 para un debate más extenso sobre la superioridad del éxodo final.

Irlanda, sin embargo, retrata una vida continua en el exilio, buscando el *shalom* de Irlanda. Los estudiosos patricios raramente discuten su visión de su regreso a ministrar en Irlanda como otro exilio y como el trabajo necesario hacia un nuevo éxodo para sí mismo y para la naciente iglesia irlandesa, aunque siga identificándose a sí mismo como un “extranjero y exiliado” (*proselitus et profuga*, *Ep.* 1) y a Irlanda como “la tierra de mi cautiverio” (*in terra captiuitatis meae*, *Conf.* 33).²⁶

Dejando a un lado el panorama más amplio del modelo del éxodo en Jeremías en general, centraremos ahora nuestra atención en el uso que hace Patricio de la versión *Vetus Latina* de Jeremías.

El uso de Patricio de la versión *Vetus Latina* de Jeremías

Desde el principio, aunque separados por un milenio y casi tres mil millas, Patricio encuentra similitudes en sus antecedentes familiares con los de Jeremías, hijo de un profeta (Jer 1:1), señalando el legado de liderazgo espiritual en su propio linaje —su padre era diácono y su abuelo anciano (*Conf.* 1). Aunque carecemos de detalles sobre la edad exacta de Jeremías cuando fue llamado, se nos dice que era joven (Jer 1:6). Patricio también, conoció al Señor en su juventud (*Conf.* 44). Como Jeremías fue consagrado profeta a las naciones antes de su nacimiento (Jer 1:5), Patricio también comprendió, a pesar de su ignorancia juvenil (*Conf.* 2) que su “dispersión entre muchas naciones” (*Conf.* 1; *dispersit nos in gentibus multis*) de adolescente, fue consecuencia de tal ignorancia, de manera que le sirvió como preparación espiritual para ser enviado de nuevo, no “como profeta entre las naciones te puse yo” (Jer 1:5b; *prophetam in gentibus posui te*), sino casi idénticamente: “como testigo a todas las naciones antes del fin del mundo” (*Conf.* 34; *in testimonium omnibus gentibus ante finem mundi*). Su segunda (y última) llegada a Irlanda no sería como esclavo del hombre, sino como esclavo de Cristo, considerándose a sí mismo “extranjero entre los no romanos y exiliado por amor a Dios” (*Ep.* 1; *Inter barbaras itaque gentes habito proselitus et profuga ob amorem Dei*).

Aunque Jeremías se opuso a asumir su papel de profeta, el Señor prometió que él mismo pondría sus palabras en boca de Jeremías (Jer 1:9). De la misma manera, Patricio confiesa que él tampoco sabía hablar en *Confesión* 9–13, usando un lenguaje mosaico: “con mi falta de conocimiento y una lengua tan torpe” (*Conf.* 11; *cum mea inscientia et tardori lingua*), citando casi literalmente Ex 4:10 (*tardiore lingua ego sum*), pero también, como se ha señalado, compartiendo la preocupación de Jeremías por su juventud y falta de educación: “¡Ah! [...] ¡Yo no sé hablar, porque soy un muchacho!” (Jer 1:6; *ecce nescio loqui quia juvenior sum ego*). Su humilde autoestima produjo en ellos una vibrante y ardiente vida de oración, evidenciada en el caso de Jeremías por las frecuentes pausas en la narración o en la predicación para dirigirse directamente a Dios en lamento o alabanza.

26 Sin embargo, O’Loughlin hace la siguiente observación: “Y habiendo sido llevado cautivo, en su juventud, a una tierra extraña, vuelve a asumir esa esclavitud —y con ella el exilio— en respuesta a un llamado divino” (*Discovering Saint Patrick*, 67). Así, al igual que el éxodo, el exilio también abarca tanto su primera estancia en Irlanda como la segunda, a la luz de la añoranza y el sufrimiento experimentados, incluso a lo largo de fructíferos años de ministerio.

Durante su ministerio, Patricio experimentó una buena dosis de oposición dentro de la iglesia (*Conf.* 26, 29). De hecho, como ya se ha señalado, su defensa ante esa oposición fue probablemente la razón principal por la que escribió la *Confesión*. De igual manera, Jeremías soportó también una gran dosis de oposición por parte de sus vecinos jerosolimitanos (Jer 1:18–19 *inter alia*). Patricio experimentó oposición no solo por parte del liderazgo de la iglesia de Gran Bretaña, sino también de los enemigos espontáneos producidos por el incidente de Corótico. Parece que estas figuras habrían confiado tácitamente en su orden eclesiástico establecido. Después de todo, eran britanos romanos con una cómoda jerarquía ya establecida, mientras Patricio vivía en los márgenes de la civilización donde ninguna representación católica romana iba a conseguir un firme asentamiento durante otros seiscientos años.²⁷ Esta falsa confianza no era nueva, como muestra el primer Sermón del Templo de Jeremías contra un pueblo que confiaba en la presencia del templo en medio de ellos para un *shalom* permanente (Jer 7–10). Corótico y el orden eclesiástico local, no queriendo acusarlo, pueden haber estado igualmente autoengañados, afirmando que “no vendrá mal sobre nosotros” (Jer 5:12). Sin embargo, ni Jeremías ni Patricio tenían ninguna duda de que el Espíritu de Dios representaba su presencia, y no un templo o una organización eclesiástica muy firmemente establecida. Jeremías deja claro que los exiliados, de hecho, disfrutarán de un futuro mucho más brillante que aquellos que permanezcan en Jerusalén (ver Jer 24:4–10), y registra las fieles acciones de forasteros como Ebed-Melec, el etiope y Nebuzaradán el babilonio, en contraste con los infieles judíos (Jer 39–40). Ciertamente, “la palabra del SEÑOR había desaparecido de Judá, pero está viva entre las naciones”.²⁸

Quizá más probablemente, el ministerio de Patricio en Irlanda estuviera además marcado por la oposición pagana en Irlanda (*Conf.* 35), como Jeremías experimentaba sin duda la perturbación de la continua amenaza babilónica. Citando el Salmo 50(49):15, Patricio clamó a Dios en el día de su angustia (*Conf.* 5; *Invoca me in die tribulationis tuae*), mientras que en los escritos de Jeremías se conoce a Jehová como su “refugio en el tiempo de la aflicción” (Jer 16:19). De hecho, Dios liberaría a Patricio de sus captores en más de una ocasión (*Conf.* 21; *liberavit me Dominus de manibus eorum*), al igual que Jeremías sería liberado de las manos sus opositores (Jer 1:8, 19; *ego tecum sum, dicit Dominus, ut liberem te*).

Como ya se ha señalado, Dios puso sus palabras en boca de Jeremías (Jer 1:9), y el resultado fue un Dios ardiendo él mismo dentro del profeta (Jer 20:9; *factus est in corde meo ut ignis ardens, flammans in ossibus meis*). Del mismo modo, Patricio confiesa que no puede callar (*Conf.* 3), sino que tiene que gritar (*Conf.* 12), ya que, durante su cautiverio cuando era joven, “el Espíritu ardía en mí en aquel tiempo” (*Conf.* 16; *tunc spiritus in me feverbat*). Aunque sus opositores se rieran y le insultaran, él no callaría (*Conf.* 45). Igualmente, a Jeremías se le mandó que dijera todo lo que Jehová ordenara, sin temer a sus opositores (Jer 1:17), aunque su mensaje le fuera “afrenta y escarnio cada día” (Jer 20:8). La fuerza efectiva de la Palabra

27 Momento en el que los centros monásticos de enseñanza y misión cristianas pasaron a una organización eclesiástica más centralizada, iniciada en gran medida por el Sínodo de Ráth Bresail.

28 SHEAD, *A Mouth Full of Fire*, 103.

habitada era el Espíritu testificando en las vidas de todos los creyentes, que recibían la confesión de Patricio como la misma Palabra de Jehová, “escrita en [sus] corazones” (*Conf.* 11; *scripta in cordibus vestris*), como si Jehová escribiera su ley en los corazones de las personas.²⁹

Como la audiencia de Jeremías oye una y otra vez, se avecina un desastre desde el norte (Jer 1:14), al igual que Corótico y sus soldados navegarían por el norte del Mar de Irlanda. De hecho, el desastre vendría “de los confines de la tierra” (Jer 6:22). Como ya se ha señalado, la aplicación de nuevo del modelo del éxodo al regreso de Babilonia se hace explícita en Jeremías 16, donde leemos que Jehová ya no se identificaría como el Señor que “sacó” (הֶעֱלָהּ) al pueblo de Israel de la tierra de Egipto, sino como el Señor que “sacó” (הֶעֱלָהּ) al pueblo de Israel de la tierra del norte y de *todo país* al que él los había exiliado (Jer 16:15).³⁰ El segundo éxodo se convertiría en parte del reconocimiento de Jehová entre su pueblo, al igual que Patricio fue llevado al cautiverio una vez por la fuerza y de nuevo al “exilio” como un “extranjero” (*profuga*), impelido por el amor de Dios (*Ep.* 1), a lo que era, en opinión romana, el fin del mundo. Evidentemente, ambos escritores son conscientes de los efectos purificadores de este exilio (*Conf.* 28), ya que Patricio parece entender su cautiverio inicial no solo como una llamada de atención, sino también como una preparación para su ministerio futuro. Aunque los estudiosos patricios luchan con la aparentemente simplista comprensión de Patricio de la casualidad bajo la soberanía de Dios (i.e., él pecó, por lo tanto, el Señor le envió a Irlanda como esclavo [*Conf.* 1]), el tema del exilio como castigo por la rebelión no puede pasarse por alto en la relación de Jehová con los israelitas,³¹ y la proclamación de Jeremías de lo mismo no podría ser más clara.³² De hecho, Patricio se contaba a sí mismo entre aquellos a los que el Señor “dispersó entre las naciones” (*dispersit in gentibus*), citando Jeremías 9:16. Él añade “muchos” para modificar “entre las naciones”, seguido de “incluso hasta el fin de la tierra” (*Conf.* 1; *dispersit nos in gentibus multis etiam usque ad ultimum terrae*), enlazando bien con la identidad post exílica de Jehová, del Señor

29 Sin ediciones críticas actualizadas de la *Vetus Latina*, es difícil determinar por qué en Jer 31:33 solo se constata “dando mi ley, la escribiré en sus mentes” (*Dans legem meam, in sensu eorum scribam illam*), mientras que en la *Vulgata* se lee: “Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones” (*Dabo legem meam in visceribus eorum & in corde eorum scribam eam*).

30 A través de la Escritura se hace referencia al exilio como una *bajada* (en paralelo con la *bajada* al Seol, ver L. M. MORALES, *Who Shall Ascend to the Mountain of the Lord? A Biblical Theology of the Book of Leviticus* [Downers Grove: IL: InterVarsity Press, 2015], 85), mientras que el regreso de Babilonia se considera como una *subida*, como se ve en nuestros textos actuales. De hecho, esta metáfora cósmica se convierte en un modelo repetido de abandonar y entrar en la presencia de Dios a lo largo de la historia de Israel (MORALES, *Who Shall Ascend*, 132–137; *Exodus Old and New*, 94–96), el *ascenso* a menudo a través de agua (*Exodus Old and New*, 80–81), ya sea a través del Nilo o de la región “más allá del río” (Éufrates). Es precisamente entre las superpotencias mundiales de Egipto y Neobabilonia “a ambos lados” donde el remanente que regresa brillaría más como el pueblo recién redimido de Jehová, invitando a gentes de los confines de la tierra, incluso a la apenas romanizada Irlanda rural del s. V. Por desgracia, *educere* (levantar) y *reducere* (quitar), tal y como se encuentra en la versión *Vetua Latina* de Jer, no reflejan el tema topográfico como lo hacen הָעֵלָהּ וְהַיָּרֵדָה.

31 Ver HARMON, *Rebels and Exiles*, 26–45.

32 Ver GOLDINGAY, *The Theology of Jeremiah*, 127–134.

que recuperaría a su pueblo de *todos los países* a los que había sido exiliado (Jer 16:15).

Ya en la predicción de Jehová de 400 años de esclavitud en Génesis 15:13–14, el exilio va de la mano del retorno, i.e., *éxodo*. De hecho, se puede trazar un arco bíblico-teológico desde el exilio original del Jardín hasta el éxodo final hacia la Nueva Jerusalén.³³ Por lo tanto, no es de extrañar que las bendiciones redentoras-históricas que vendrían de la identidad transformada de Jehová, como se detalla en Jeremías 16 al 23, implicarían una fama y gloria mucho mayores, ¡ya que las *naciones mismas* volverían al Señor!

Patricio entiende esta reunión precisamente a través de la lente de Jeremías 16:19, citando textualmente, “a ti vendrá gente de los confines de la tierra” (*Conf.* 38; *ad te gentes venient ab extremis terrae*, cf. *Conf.* 58), al tiempo que se apoya en Isaías 49:6 para no dejar lugar a dudas sobre la naturaleza del remanente como “luz para las naciones”, de nuevo, “hasta los confines de la tierra” (*posui te lumen in gentibus ut sis in salutem usque ad extremum terrae*).³⁴ Claramente, las naciones “serán benditas en él” (Jer 4:2, adoptando un lenguaje abrahámico de Gn 12:3), y el regreso voluntario al exilio de Patricio induciría un *éxodo mayor* para el pueblo irlandés al ser reunido en una relación de pacto con Jehová. Así pues, Patricio consideró que era su responsabilidad regresar a Irlanda y pescar bien, de nuevo citando textualmente de Jeremías 16:16 (*ecce ego mittam piscatores [...] multos*; cf. *Conf.* 40; *ecce mitto piscatores [...] multos*). Parece haber mantenido esta autocomprensión consciente expresada anteriormente como uno de los “pescadores que hace tiempo Dios predijo” (*Ep.* 11; *ut unus essem de uenatoribus siue piscatoribus quos olim Deus in nouissimis diebus ante praenuntiauit*). Si el cautiverio de Patricio, el rescate divino y el llamado divino a regresar a Irlanda para predicar le enseñaron algo, fue que Jehová estaba velando por su palabra, para *cumplirla* (Jer 1:12), y produciría la cosecha —usando el “segundo exilio” de Patricio para la reunión escatológica de las naciones bajo las alas de Jehová mientras eran conducidas en un éxodo espiritual.

El mensaje exílico de Patricio para la Iglesia

Parece que la situación de Patricio, en misión fuera de las fronteras de la cristiandad establecida, es mucho más comparable a la experiencia actual de la Iglesia occidental que las comodidades de la Bretaña romana. Es decir, en un Occidente cada vez más post cristiano, probablemente nosotros también haríamos bien en vernos a nosotros mismos en las extrañas y foráneas calles de Babilonia, en lugar de en casa en el Jerusalén de la cristiandad, tomando a pecho las palabras y el ejemplo de Patricio, siguiéndole a él como él siguió a Cristo, aplicando las palabras de las Sagradas Escrituras a su vida, dejando, de hecho, que permearan su propio ser y misión.³⁵

33 Ver HARMON, *Rebels and Exiles*, 126–127.

34 Del mismo modo, Harmon señala que al citar este mismo material de Is en su sermón en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13:47), “Pablo ve su ministerio [apostólico] como un cumplimiento de esta promesa de restauración” (HARMON, *Rebels and Exiles*, 108).

35 Para un debate sobre cómo aplicar un marco exílico a la Iglesia contemporánea occidental, ver L. BEACH, *The Church in Exile: Living in Hope After Christendom* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015), 49–64.

¿Hasta qué punto estamos seguros de tener las palabras de Jehová en nuestros labios? ¿Disfrutamos del privilegio y del peso de la responsabilidad de que el Espíritu esté ardiendo en nosotros, habitando en nosotros y equipando a la Iglesia para toda buena obra? ¿Hemos adoptado la misma postura de humildad y necesidad de oración? ¿Trabajamos por el bien de la ciudad de nuestros captosres?

No cabe duda de que el exilio tiene efectos purificadores que pueden sacudir a la Iglesia durante las próximas décadas.³⁶ Sin embargo, si se aplica correctamente el paradigma bíblico del exilio, este debería ser bienvenido, por difícil que sea. A pesar de la oposición y la tragedia a lo largo de la vida de Patricio y la de sus seguidores, “la paradoja de la esperanza que alimenta la predicación profética [es] que Aquel que no puede ser controlado, sigue teniendo el control”,³⁷ no importa a qué lado del Mar de Irlanda nos encontremos. Por último, si hay alguna esperanza en el exilio, es el regreso: Un éxodo *final*, en el que seremos testigos de la reunión de las naciones. Fijemos nuestra mirada en el Señor que produjo y está produciendo este éxodo (Lc 9:31).

Apéndice: Comparación temática entre Jeremías y los escritos de Patricio

Tema	Jeremías	Escritos de Patricio
Tradición ministerial familiar	1:1	Conf. 1
Edad de llamamiento	1:5	Conf. 44
Profeta a las naciones	1:5	Conf. 1, 34; Ep.1
Autoestima humilde	1:6	Conf. 9–13
Oposición interna	1:18–19 <i>inter alia</i>	Conf. 26, 29
Liberación del peligro	1:8, 19; 16:19	Conf. 5, 21, 35
No permanecer en silencio	1:9, 17; 20:8–9	Conf. 12, 16, 45
Reunión y bendición de las naciones	4:2, 16:15–16, 19	Conf. 38, 40, 58; Ep. 11

36 Beach comenta: “Puede que la realidad de la vida en una cultura post cristiana sirva de oportunidad terapéutica para la iglesia, ya que provoca una profunda reflexión y autoanálisis” (BEACH, *The Church in Exile*, 47).

37 HILDEBRANDT, “Woe Is Me!”, 497.

¿Verdaderamente χάρισμα significa don espiritual? Un análisis de su uso en el Nuevo Testamento

Jim Panaggio

Jim Panaggio (PhD, Universidad de Pretoria) es misionero con Reach Global sirviendo en América Latina donde brinda educación teológica a pastores y líderes. jim.panaggio@efca.org.

Resumen: La idea de que la palabra χάρισμα (carisma) significa “don espiritual” es común en la iglesia evangélica. Este estudio analiza los distintos usos de la palabra en el Nuevo Testamento para mostrar la amplitud de sus significados.

Introducción

Hay una convicción casi universalmente aceptada en la iglesia evangélica que dice que la palabra χάρισμα (carisma) significa “don espiritual” y que se refiere a una capacidad dada por el Espíritu Santo a cada creyente en el momento de la salvación para la edificación de la iglesia. Por lo general, se entiende que hay una lista fija de los distintos dones y que es responsabilidad de cada creyente descubrir cuál es su don para poder servir con eficacia en la iglesia. La pregunta es: ¿apoya esta idea la evidencia del uso de la palabra χάρισμα en el Nuevo Testamento? Lo que nos proponemos hacer por medio de este artículo es contestar esa pregunta. Nuestro argumento consistirá en un análisis del uso de la palabra χάρισμα en el Nuevo Testamento.

Algunas consideraciones lingüísticas

El punto de partida en este estudio es un análisis de la palabra χάρισμα (carisma). Es común escuchar desde el púlpito o leer en los escritos cristianos populares que la palabra χάρισμα significa “don espiritual”, como si fuera un término técnico que siempre apunta a ese concepto. Por ejemplo, un autor comenta, “un ‘carisma’ es un don espiritual, divinamente inspirado, que Dios otorga a los individuos para el bien de la comunidad de fe y el avance del reino de Dios sobre la tierra”.¹ Otro autor escribe, “la palabra carisma es una palabra griega que significa ‘don espiritual’ [...] libremente dado por Dios”.² Finalmente, un predicador que se autodenomina “apóstol” comenta, “Carisma significa [...] una dotación del Espíritu Santo. Una

1 Richard FOSTER, *Ríos de Agua Viva* (Argentina: Editorial Peniel, 2012), 9.

2 Lester SUMRALL, *Los Dones y Ministerios* (New Kensington, PA: Whitaker House, 2010), 34.

dotación es un don del Espíritu Santo. Es el poder o habilidad de Dios. Hay diversidad de dones (dotaciones o facultades milagrosas).³ Se podrían multiplicar los ejemplos de esta óptica.

Aunque esta convicción está presente en los púlpitos y las bancas de las iglesias evangélicas, la evidencia lingüística no la apoya completamente. De hecho, según un lingüista hay problemas con el término “dones espirituales” porque hay “una suposición errónea (entre la mayoría de los intérpretes) de que los lexemas griegos traducidos por dones espirituales, en particular χάρισμα, son términos técnicos”.⁴ Un término técnico se refiere a cuando la palabra adquiere un significado fijo, un significado que la palabra lleva a cada contexto. Pero ver χάρισμα como término técnico tiene el riesgo de cometer una falacia semántica muy común en la que hay una confusión entre el significado de una palabra en un contexto específico y el concepto teológico que esa palabra podría representar. Es decir que “el concepto (teológico) se impone a la palabra en muchos contextos en los que no es natural”.⁵ Con este error el intérprete supone que la palabra significa lo que el concepto teológico significa. Entonces cada vez que ve la palabra χάρισμα, le atribuye las características del concepto teológico de “los dones espirituales”. El concepto teológico termina definiendo el significado de la palabra en los distintos contextos aun cuando el mismo contexto no apoya ese significado. James Barr expresa el problema:

el intento de relacionar directamente la palabra individual con el pensamiento teológico conduce a la distorsión del aporte semántico que hacen las palabras en contextos; el valor del contexto llega a ser visto como algo aportado por la palabra, y luego se lee en la palabra como su contribución donde el contexto es de hecho diferente. Así, la palabra se carga de sugerencia interpretativa.⁶

Otro lingüista advierte, “Uno no tiene derecho a suponer, antes del análisis, que se encontrará un ‘núcleo’ común de significado subyacente a todos los diversos usos que tiene la palabra en las oraciones en las que puede aparecer”.⁷ Entonces, suponer que “don espiritual” es el significado de χάρισμα es un error semántico. Uno tiene que analizar todos sus usos en cada contexto para poder determinar su significado. Pronto haremos dicho análisis.

Otro error común que se ve en la conversación sobre χάρισμα es la confusión entre lo que la palabra χάρισμα significa en un contexto determinado y la contribución de otros elementos del contexto. Aunque es verdad que las palabras no tienen un significado propio sin un contexto, es también importante entender que

3 John ECKHARDT, *The Prophet's Manual: A Guide to Sustaining Your Prophetic Gift* (Lake Mary, FL: Charisma House, 2017), 268.

4 Hughson T. ONG, “Reconsidering the Meaning and Translation of Πνευματικός and Πνεῦμα in the Discourse Context of 1 Corinthians 12-14”, en *Modeling Biblical Language*, eds. Stanley PORTER, Gregory FEWSTER y Christopher LAND (Leiden: Brill, 2016), 311.

5 Kenneth BERDING, “Confusing Word and Concept in ‘Spiritual Gifts’: Have We Forgotten James Barr’s Exhortations?”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 43 no 1 (2000): 38.

6 James BARR, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), 232.

7 R. H. ROBBINS, *General Linguistics: An Introductory Survey* (London: Routledge, 2014), 26.

hay una diferencia entre lo que la palabra en sí significa en un contexto y la contribución de otros detalles del mismo contexto. Por ejemplo, en Romanos 5:15–16 Pablo usa la palabra χάρισμα en un contexto donde él trata el tema de la salvación. Pero no sería correcto asumir que χάρισμα significa “la salvación”. Más bien, χάρισμα se refiere al regalo gratuito de Dios, y Pablo demuestra que en este contexto dicho regalo se refiere a la salvación. Hay una distinción entre el uso de la palabra y el concepto enseñado en el contexto porque “el significado para el que sirve una palabra es sólo el que la palabra misma, por sí misma, aporta al contexto. Es decir: lo que una palabra dice de sí misma es el significado por el cual se usa la palabra en un contexto específico”.⁸

El significado de carisma

¿Cómo se usa χάρισμα en el Nuevo Testamento? Para contestar dicha pregunta, debemos hacer un breve análisis de los distintos textos donde aparece en el Nuevo Testamento. El propósito de este análisis es mostrar que χάρισμα (carisma) tiene un rango de significados, por ende, no siempre significa “don espiritual”. La palabra aparece diecisiete veces en el Nuevo Testamento, dieciséis veces en las cartas de Pablo y una vez en 1 Pedro.

Romanos 1:11

Pablo escribe, “porque deseo veros, para comunicaros algún don espiritual (χάρισμα πνευματικὸν; carisma espiritual), a fin de que seáis confirmados”.⁹ Este es el único texto en el Nuevo Testamento donde se usa χάρισμα (carisma) y πνευματικὸν (espiritual) juntos. Si carisma significara “don espiritual” en el sentido técnico como se suele pensar, entonces este pasaje sería redundante: “un don espiritual espiritual”. Tendríamos que preguntar: ¿Por qué Pablo agrega la palabra “espiritual” si ya está entendida con la palabra “carisma”? La palabra espiritual es necesaria porque aclara la naturaleza del carisma que él quería compartir con la iglesia de Roma. Es decir, el adjetivo πνευματικὸν describe la clase de χάρισμα que Pablo quería compartir con la iglesia. Es un χάρισμα que viene del Espíritu o que es caracterizado por el Espíritu. Lo curioso es que Pablo agrega el adjetivo indefinido τι (algún) para describir el χάρισμα. Parece que su enfoque era algo muy general: algún don que es caracterizado como espiritual.

¿Se puede precisar más? En el versículo 12, Pablo aclara su expectativa para su visita entre ellos diciendo, “esto es, para ser mutuamente confortados por la fe que nos es común a vosotros y a mí”. Pablo reconoce que, aunque él tenía algo para contribuir al fortalecimiento de la fe de los romanos, ellos también tenían algo para contribuir a su fe. No solamente es Pablo el que va a compartir alguna clase de carisma con ellos, sino que ellos también van a compartir algún carisma con él. ¿Cómo describe Pablo ese instrumento de ánimo? Lo describe como la fe de cada uno, “para ser mutuamente confortados por la fe que nos es común”. Entonces, parece que el carisma aquí es una expresión de la fe del creyente para fortalecer la fe

8 J. P. LOUW, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 51.

9 Todas las traducciones vienen de la RV60.

del otro. No obstante, puesto que Pablo usa el adjetivo indefinido “algún”, no estaba identificando un carisma concreto. Pablo simplemente deseaba ser un canal de bendición para la iglesia y reconoce que la iglesia podría ser un canal de fortalecimiento espiritual para él también. ¿Cómo? Por el ejercicio de su fe en una variedad de formas. Aunque muchos eruditos han sugerido una variedad de maneras más concretas que las que Pablo supuestamente tenía en mente,¹⁰ Pablo mismo no lo define. Lo deja abierto. Por lo tanto, es mejor entender χάρισμα πνευματικὸν (carisma espiritual) en este contexto de una forma muy general, como cualquier expresión de fe motivada por el Espíritu que fortalece la fe del otro.

Romanos 5:15–16; 6:23

En estos tres versículos Pablo usa χάρισμα para referirse al regalo de la salvación. En Romanos 5:15–16, Pablo está contrastando las consecuencias de las obras de los dos grandes personajes de la historia de la redención, Adán y Cristo. En Romanos 5:15, Pablo hace un contraste entre τὸ παράπτωμα (transgresión) de Adán y τὸ χάρισμα (carisma) que vino por medio de Cristo. Además, en el versículo 15 χάρισμα es un sinónimo de δωρεά (don) y lleva la idea de un regalo. En Romanos 5:16, Pablo hace un contraste entre τὸ κρίμα (juicio) que vino por el pecado de Adán y τὸ χάρισμα que vino para justificación. En el versículo 16, χάρισμα (carisma) es un sinónimo de δῶρημα (regalo) y una vez más lleva la idea de un regalo. Finalmente, en Romanos 6:23 Pablo hace un contraste entre τὰ ὀψώνια (la paga) del pecado que es muerte y τὸ χάρισμα de Dios que es la vida eterna por medio de Cristo. Se nota que χάρισμα en estos tres textos no significa “don espiritual” en el sentido de una capacidad para el ministerio, sino que se refiere al regalo de Dios por medio de Cristo. O sea, Pablo usa χάρισμα para representar el regalo de la salvación y para hacer un contraste con la transgresión y el juicio.

Romanos 11:29

Pablo comenta en Romanos 11:28 que los judíos son enemigos en cuanto al evangelio para el beneficio de los gentiles, pero cuando se trata de la elección de Dios, son amados a causa de los patriarcas. En el versículo 29, Pablo contesta a la pregunta de por qué son amados si ellos han rechazado el evangelio: “porque irrevocables son los dones (χαρίσματα) y el llamamiento de Dios”. En otras palabras, los regalos que Dios ha dado a su pueblo y el llamado de Dios a los judíos para que ellos sean el pueblo de Dios son irrevocables. En el contexto, los χαρίσματα describen los beneficios y privilegios que los judíos habían recibido, beneficios mencionados en

10 Por ejemplo, Cranfield piensa que la idea es de una bendición o un beneficio que Pablo quería dar a la iglesia en Roma (Charles CRANFIELD, *The International Critical Commentary: Romans*, vol. 1 [Edinburgh: T&T Clark, 1990], 79). Dunn dice que se refiere a “cualquier acto o palabra que es un medio de la gracia divina” (James DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A; [Dallas, TX: Word Books, 1988], 30). Matera dice que se refiere a la predicación del evangelio (Frank MATERA, *Paideia Commentary on Romans* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010], 32). Finalmente, Barrett cree que Pablo tiene en mente los mismos “dones” que él menciona en el c. 12 (C. K. BARRETT, *The Epistle to the Romans* [New York: Harper and Row Publishers, 1957], 25).

Romanos 9:4–5, como, por ejemplo, “la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas”. Una vez más, χάρισμα no significa “don espiritual” en el sentido de una capacidad para el ministerio como se suele usar, sino que se refiere a los beneficios de ser parte del pacto con Dios.

Romanos 12:6–8

El contexto de este pasaje es muy revelador. Pablo les dice a los hermanos de Roma que deberían tener una correcta autopercepción —humildad en vez de arrogancia— según la medida de fe que Dios ha dado a cada uno. ¿Por qué no deben tener un concepto de sí mismos muy exaltado? La respuesta se encuentra en los versículos 4–5 donde Pablo dice que no somos cristianos aislados, sino miembros de los demás hermanos en una sola iglesia y cada miembro de la iglesia tiene χαρίσματα (carismas) diferentes según la gracia que le fue dada. Hay tres detalles importantes que debemos aclarar en el texto. En primer lugar, se nota que los distintos χαρίσματα que los miembros tienen son una consecuencia “de la gracia que nos es dada”. Son regalos de la bondad de Dios y no logros personales. En segundo lugar, es interesante ver que el enfoque que Pablo parece dar está en las funciones de cada uno. La comparación que Pablo hace entre el cuerpo humano y la iglesia es así:

El cuerpo humano: muchos miembros ---- un solo cuerpo --- diferentes funciones (πρᾶξις)

La iglesia: muchos miembros ---- un solo cuerpo --- diferentes carismas (χαρίσματα)

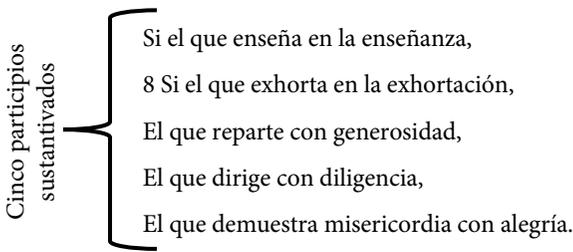
La pregunta que surge es si Pablo quiso decir que tal como el cuerpo humano tiene una variedad de miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función (τὴν αὐτὴν πρᾶξιν), así es también la iglesia donde la variedad de miembros unidos en Cristo tiene funciones diferentes, donde χαρίσματα corresponde a πρᾶξις. James Dunn cree que ese es el enlace que Pablo tuvo en mente, “Pablo piensa en el carisma como la función del miembro, como el acto del ministerio más que como un don latente al que el individuo dotado puede recurrir a voluntad”.¹¹ Entonces, es muy posible que lo que Pablo quiso decir con χάρισμα esté más relacionado con las funciones que cada miembro tiene en la iglesia que con las capacidades que uno podría tener.

¿Hay alguna evidencia en el texto de que ese enfoque podría ser lo que Pablo intentó comunicar? Este es el tercer detalle que necesitamos aclarar. Note como Pablo describe los distintos χαρίσματα en los versículos 6–8:¹²

Dos sustantivos { Si es profecía, según la analogía de la fe,
7 Si es servicio en el servicio,

11 James DUNN, *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas, TX: Word Books, 1988), 725.

12 La traducción es propia del autor.



Pablo empieza con dos sustantivos —profecía y servicio— que representan ministerios. Pero en los últimos cinco ejemplos Pablo cambia a participios sustantivados: la persona que enseña, la persona que exhorta, la persona que reparte, la persona que dirige y la persona que demuestra misericordia. Este cambio enfoca más la persona ministrando o la acción que realiza y no tanto la capacidad que podría tener. Como consecuencia un teólogo comenta que carisma enfoca “no las posesiones que el individuo puede tener para sí mismo, sino las actividades que tienen lugar dentro de la comunidad y que son indispensables para que ésta prospere”.¹³ Dunn está de acuerdo cuando escribe “En todo momento, la atención se centra en las funciones mismas más que en el estatus de quienes las ejercen”.¹⁴ Entonces, aunque Pablo menciona varios ejemplos de *χαρίσματα* en este texto, podría ser que el énfasis radique más en una función que el miembro ocupa en la vida de la iglesia que en una capacidad que el miembro posee.

1 Corintios 1:7

En el contexto, Pablo está dando gracias a Dios por la gracia que le fue dada en Cristo a la iglesia de Corinto. Cuando Pablo habla de la gracia que recibieron en Cristo, se refiere específicamente al hecho de que han sido “enriquecidos” en Cristo con “toda palabra y todo conocimiento” (1 Co 1:5). Cuando Pablo habla de ser enriquecido *ἐν παντί λόγῳ* (en toda palabra) probablemente se refiere a la capacidad de comunicarse bien, o quizás en el contexto de Corinto, de dominar la técnica de la retórica. Los corintios han sido enormemente bendecidos con conocimiento y con la habilidad de persuadir, virtudes muy apreciadas en su contexto.¹⁵ Se ve la consecuencia de ese profundo regalo de gracia en el versículo 7, “de tal manera que nada os falta en ningún don (*χαρίσματι*), esperando la manifestación de nuestro Señor Jesucristo”. ¿Qué quiere decir *χάρισμα* aquí? Hay dos opciones principales. Podría referirse a algo general como “bendición”. Es decir, los corintios han sido enriquecidos abundantemente en todo sentido con el resultado de que no les falta nada necesario para poder mantenerse irreprochables hasta que Cristo regrese. La otra opción es que *χάρισμα* se refiere a “los dones espirituales” en el sentido más

13 Adolf SCHLATTER, citado en DUNN *Romans 9–16*, 726.

14 DUNN, *Romans 9–16*, 729.

15 Anthony THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 91.

común de un equipamiento para la edificación de la iglesia, especialmente en este contexto, los dones relacionados con el hablar y el conocer.

1 Corintios 7:7

El texto dice, “Quisiera más bien que todos los hombres fuesen como yo; pero cada uno tiene su propio don (χάρισμα) de Dios, uno a la verdad de un modo, y otro de otro”. Pablo está respondiendo a una preocupación de los corintios con respecto a las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. En este contexto Pablo comparte su deseo, que todos fueran como él. Pablo probablemente está hablando de ser célibe. No obstante, Pablo reconoce que cada persona tiene su propio χάρισμα de Dios. Para algunos ese χάρισμα los lleva al matrimonio, pero para otros a mantenerse célibes. Generalmente, se supone que el enfoque de Pablo aquí es la capacidad de poder mantenerse célibe aun en medio de las tentaciones. Es posible, aunque el texto no especifica si el enfoque es el llamado a un estado de celibato o la capacidad de mantenerse célibe. Thiselton se centra en una actitud de contentamiento con una vida célibe; algo interesante, pero quizás impuesto al texto.¹⁶ Lo que está claro es que χάρισμα no se refiere a las listas de capacidades espirituales para un ministerio dentro de la iglesia, sino a un estado civil.

1 Corintios 12:4

Pablo escribe, “Ahora bien, hay diversidad de dones (χαρισμάτων), pero el Espíritu es el mismo”. En este texto, Pablo simplemente afirma que existe una variedad de clases de dones, pero sean cuales sean las distintas manifestaciones, siempre es el mismo Espíritu Santo quien da esa manifestación. O sea, la diversidad que hay viene del mismo y único Espíritu Santo. No está claro, con una visión tan reducida, si Pablo tiene en mente capacidades espirituales, funciones u otra cosa. No obstante, ampliando nuestra visión para incluir los versículos 4–6, las cosas se aclaran más. Pablo demuestra que hay una variedad de formas en las que el Espíritu Santo se manifiesta. Según Pablo, lo que importa no es la clase de manifestación sino su propósito: el Dios trino obra en una variedad de formas para realizar el bien común de la iglesia. Es de notar que Pablo usa un paralelismo entre tres formas en las que esa manifestación del Espíritu es dada en la iglesia:

Hay una diversidad de dones (χαρισμάτων)

Hay una diversidad de ministerios (διακονιών)

Hay una diversidad de operaciones (ἐνεργημάτων)

Se pueden resumir esos tres actuantes del Espíritu con la frase que Pablo usa en el versículo 7 “la manifestación del Espíritu”. Es decir, lo que Pablo está describiendo en 1 Corintios 12:4–7 son las distintas maneras en las que el Espíritu de Dios se manifiesta. Pero note que los χαρίσματα representan solamente una clase de manifestación del Espíritu, no un término para describir la totalidad de su obrar. Lo que Pablo tiene en mente, entonces, en 12:8–11 son ejemplos concretos de las distintas manifestaciones del Espíritu, es decir, los dones (χαρισμάτων), los

16 THISELTON, *First Epistle*, 513.

ministerios (διακονιῶν) y las operaciones (ἐνεργημάτων), y no meramente una lista de los carismas. Si esto es verdad entonces el significado de χάρισμα aquí podría ser algo ambiguo: podría referirse a una capacidad para el ministerio o alinearse más con la idea de una función o llamado dentro de la iglesia, algo que reflejan los otros dos términos (ministerios, operaciones) que Pablo pone en una relación de paralelismo.

1 Corintios 12:9, 28, 30

Pablo escribe en el versículo 9, “a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu”. En el versículo 28, agrega “después los dones de sanidades”.¹⁷ Finalmente, en el versículo 30 Pablo pregunta, “¿Tienen todos dones de sanidad?”

En estos tres versículos Pablo específicamente señala una sola manifestación en particular —los dones de sanidades— con la palabra χαρίσματα. O sea, Pablo no usa la palabra χάρισμα para referirse directamente a cualquier otra manifestación espiritual, sino solo a la sanidad. ¿Por qué usa Pablo χάρισμα para este fenómeno, pero no para ningún otro? No hay una respuesta clara. El punto parece ser que hay una variedad de formas de sanación y que cada forma es un regalo de la gracia de Dios. El versículo 30 indica que la persona “tiene” dones de sanidades, pero no está claro si se refiere a una capacidad perenne o si se refiere a una experiencia espontánea que Dios produce en un momento determinado. El texto simplemente afirma que el Espíritu Santo se manifiesta a ciertos miembros de la iglesia por medio de “dones de sanidades”. Nos parece que Gordon Fee tiene razón cuando afirma “El plural carismata probablemente sugiere no un don permanente, por así decirlo, sino que cada ocurrencia es un don por derecho propio”.¹⁸

1 Corintios 12:31

En este texto Pablo exige “Procurad, pues, los dones (χαρίσματα) mejores. Mas yo os muestro un camino aún más excelente”. Este texto es único porque en ningún otro texto Pablo exhorta que alguien busque los χαρίσματα. ¿Por qué exhorta Pablo tal cosa en este pasaje? Y ¿qué es lo que deberían buscar: capacidades, un ministerio u otra cosa? Tenemos que analizar este versículo con más detalle.

1 Corintios 12:31 sirve como un puente entre el argumento del capítulo 12 y lo que sigue en el capítulo 13. Pablo escribe en 12:31a, “*Procurad los dones mejores*”. Es aquí donde Pablo usa χάρισμα por segunda vez como una distinta manifestación del Espíritu. La primera vez fue en 12:4 cuando Pablo mencionó que los χαρίσματα eran una de las distintas manifestaciones del Espíritu, juntamente con los ministerios (διακονιῶν) y las operaciones (ἐνεργημάτων). Pablo exhorta a la iglesia a buscar los mejores χαρίσματα. Pero ¿qué tiene en mente Pablo? ¿Está hablando en serio, usando sarcasmo o tiene otro motivo? Exhortar a que los creyentes busquen las mejores capacidades espirituales no parece ser consecuente con todo su argumento

17 Traducción ligeramente modificada de la RV60.

18 Gordon FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2014), 659.

en este capítulo, ni tampoco con el resto de la sección. El argumento de Pablo ha sido que es Dios quien ha organizado el cuerpo tal como es y que los distintos miembros ocupan una función en base a esa obra soberana de Dios. En los dos capítulos que siguen (13 y 14), Pablo va a decir que hay dos factores que tienen que regir siempre en la búsqueda de las manifestaciones del Espíritu: la edificación de la iglesia y el amor. Ser celoso por los mejores dones parece ir en contra de esos dos factores.

Entonces ¿cómo debemos entender 12:31a? Una respuesta podría ser la de J. F. M. Smit quien escribe, “1 Corintios 12:31 puede ser un caso de ironía, en el que Pablo ridiculiza a los corintios por aspirar, como su fin más alto, al carisma espectacular”.¹⁹ O sea, aunque Pablo parece estar de acuerdo con el afán de los corintios por expresar las manifestaciones más espectaculares y visibles, en verdad lo que Pablo hace es mostrar la gran contradicción que existe cuando se busca lo que parecen ser las demostraciones más espectaculares. La manifestación del Espíritu que debería ocupar la atención de la iglesia es el amor, porque el amor es la máxima manifestación del Espíritu, el camino más excelente, un punto que Pablo establece en 1 Corintios 13. Por ende, no es de sorprender que Pablo exhorte en 14:1 a “Seguid el amor”. Parece que el sentido de “buscar los mejores carismas” es más bien: hacer del amor su búsqueda principal.

2 Corintios 1:11

Pablo reconoce en el versículo 10 que Dios le había rescatado de una situación casi mortal y espera que Dios lo siga rescatando. En el versículo 11, agrega, “cooperando también vosotros a favor nuestro con la oración, para que por muchas personas sean dadas gracias a favor nuestro por el don (χάρισμα) concedido a nosotros por medio de muchos”. Pablo reconoce que las oraciones de la iglesia trabajan juntamente con Dios para su rescate. El resultado de estas oraciones y el obrar de Dios es que mucha gente va a expresar su gratitud a Dios por el χάρισμα que Dios le ha dado a través de las oraciones de mucha gente. Entonces χάρισμα aquí se refiere a la bendición o favor de Dios, o quizás aún más preciso, el regalo de la vida que Dios le había otorgado a través de las oraciones de muchos creyentes en medio de una situación peligrosa.

1 Timoteo 4:14 y 2 Timoteo 1:6

Analizamos estos dos textos juntos porque el uso de χάρισμα parece ser el mismo en ambos pasajes. En 1 Timoteo 4:14 el autor exhorta “no descuides el don (χαρίσματος) que hay en ti, que te fue dado mediante profecía con la imposición de las manos del presbiterio”. Luego, en 2 Timoteo 1:6 el autor comenta, “Por lo cual te aconsejo que avives el fuego del don (χάρισμα) de Dios que está en ti por la imposición de mis manos”. Es interesante notar algo que no se ve explícitamente expresado en ningún otro texto, a saber, que el χάρισμα está “en ti”. Este detalle parece ir en contra de la idea de que el χάρισμα sea un ministerio o una función,

19 J. F. M. SMIT “Two Puzzles: 1 Corinthians 12:31 and 13:3: A Rhetorical Solution”, *New Testament Studies* 39 (1993): 246–264 (aquí, 251).

aunque podría enfocar la idea de un llamado al ministerio. Otro detalle interesante es que en estos dos textos se recibe el χάρισμα por medio de intermediarios. En 1 Timoteo 4:14 fue por medio de una profecía cuando los ancianos impusieron sus manos sobre Timoteo. En 2 Timoteo 1:6 fue por medio de la imposición de las manos de Pablo.

Aunque hay varios detalles que merecen un análisis más profundo, para los propósitos de este artículo tenemos que fijar nuestra atención solamente en el significado de la palabra χάρισμα. Hay una variedad de posturas sobre su significado aquí. Algunos dicen que el χάρισμα se refiere al Espíritu Santo.²⁰ Otra postura ve el χάρισμα como el llamado al ministerio, o más concretamente, como un rito de ordenación.²¹ Finalmente, hay otros que ven el χάρισμα como un “don espiritual” en el sentido de capacidades ministeriales.²²

En este caso, es muy difícil sacar una conclusión firme porque hay mucha ambigüedad en los textos. Un detalle que parece ir en contra de la postura de los dones como capacidades ministeriales es el hecho de que, en ambos pasajes, Timoteo recibió ese don, no en el momento de su salvación, sino en el momento de su llamado o comisión ministerial, puesto que en ambos textos se ve o a Pablo o a los ancianos de la iglesia involucrados en la “transferencia” de ese don. Es más probable que ese evento haya ocurrido años después de la conversión de Timoteo. La idea de que Dios capacita a un siervo en el momento de su llamado o comisión es común en el Antiguo Testamento (Ex 3:10–4:17; 31:1–11; Jer 1:4–10; etc.). Por tanto, no debe sorprender verlo aquí también en las cartas a Timoteo. Entonces, no está claro si el autor tiene en mente el regalo que es el Espíritu de Dios que capacita para toda buena obra, el llamado a un ministerio o la capacidad necesaria para cumplir la tarea a la cual Dios ha llamado.

1 Pedro 4:10

Este es el único texto no paulino donde aparece la palabra χάρισμα. El uso es similar al que vimos en las cartas de Pablo. Cada creyente ha recibido un χάρισμα y tiene que ser fiel en el desempeño de ese χάρισμα. Pedro menciona dos clases de χάρισμα: “si alguien habla [...] si alguien sirve”. Son manifestaciones muy generales que probablemente incluyen una variedad de formas de hablar y servir. ¿Cuál es el enfoque de carisma aquí? Lo que está claro es que este carisma representa una mayordomía de la gracia de Dios. Entonces, podría ser que Pedro tenga en mente la idea de una capacidad ministerial, o también podría referirse a una responsabilidad ministerial, un servicio en particular dentro de la iglesia.

20 I. Howard MARSHALL y Philip H. TOWNER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC; London: T&T Clark International, 2004), 564.

21 J. N. D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981).

22 George KNIGHT III, *Commentary on the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1992), 208. Ver también William MOUNCE, *Pastoral Epistles* (WBC 46; Nashville, TN: Thomas Nelson, Inc., 2000).

El significado de χάρισμα: Conclusiones

Hemos visto que χάρισμα (carisma) tiene un rango de usos a lo largo del Nuevo Testamento. Por ejemplo, en Romanos 5:15–16 y 6:23 Pablo usa χάρισμα para referirse al regalo de la salvación. También puede referirse a ciertas bendiciones o privilegios que vienen de Dios (Rom 1:11; 11:29; 2 Co 1:11), a un llamado al celibato (1 Co 7:7) y a funciones (Rom 12:6–8; 1 Pd 4:10) o capacidades ministeriales (1 Co 1:7; 12:4, 9, 28, 30, 31; 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6). Esta realidad, en la que una palabra tiene varios sentidos, se llama polisemia (un símbolo pertenece a una variedad de campos de significado).²³ La polisemia es muy común en los idiomas. Como comenta un autor, “la mayoría de las palabras en un idioma no tienen un solo sentido sino toda una gama de sentidos. Las palabras ocupan un campo de significados y rara vez tienen un solo significado puntual”.²⁴ Es por eso que la tendencia de ver χάρισμα como un término técnico que siempre significa “dones espirituales” es errónea.

Parte del problema con respecto al estudio de χάρισμα podría ser consecuencia de una confusión entre el significado “no marcado” y el significado contextual de la palabra. El significado no marcado “es el significado que se aplicaría fácilmente a un contexto mínimo donde hay poco o nada que ayude al receptor a determinar el significado. Esto es similar a la idea de significado general, la más común en frecuencia de ocurrencia”.²⁵

El significado “general” o más común de χάρισμα parece ser “un regalo generoso de la gracia de Dios”.²⁶ Un léxico griego estándar lo define como “lo que se da libremente y por gracia”.²⁷ Otro autor comenta: “χάρισμα simplemente significa ‘regalo’ (no ‘don espiritual’) y su sentido o significados connotativos (por ejemplo, vida eterna, dones de curación, celibato, etc.) se derivan de su uso en contexto”.²⁸ Max Turner escribe: “La palabra griega χάρισμα (plural χαρίσματα) no es un término ‘técnico’ para el tipo de fenómenos descritos en 1 Corintios 12:8–10. Es un término *general* que se aplica a una amplia variedad de ‘dones de la gracia de Dios’”.²⁹ Entonces, la confusión que existe parece ser consecuencia de creer erróneamente que χάρισμα significa “don espiritual”. Es decir, de confundir el significado contextual —el uso de χάρισμα en un determinado contexto— con el significado

23 J. P. LOUW, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 37.

24 Peter COTTERELL y Max TURNER, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989), 135.

25 LOUW, *Semantics*, 34.

26 Max TURNER, “Modern Linguistics and the New Testament”, en *Hearing the New Testament*, ed. Joel GREEN (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1995), 160.

27 Walter BAUER, F. W. DANKER, W. F. ARNDT y F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 1081.

28 Hughson T. ONG, “Is ‘Spiritual Gift(s)’ a Linguistically Fallacious Term? A Lexical Study of Χάρισμα, Πνευματικός, and Πνεῦμα”, *The Expository Times* 125 no 12 (2014): 583–592 (aquí, 588).

29 Max TURNER, “Spiritual Gifts and Spiritual Formation in 1 Corinthians and Ephesians”, *Journal of Pentecostal Theology* 22 (2013): 187–205 (aquí, 195).

“básico” o inherente —el significado que la palabra posee y que aplica a cada apariencia de la palabra. Pero las palabras no “poseen” significados, más bien adquieren significados por el uso de la palabra y en base a las relaciones con las otras palabras en un determinado contexto. “Don espiritual” podría ser un uso de χάρισμα en algunos contextos, pero no es lo que χάρισμα significa en sí. Un carisma es simplemente un regalo que viene libremente de la gracia de Dios, un regalo que tiene una variedad de manifestaciones.

Nicea II: algunas críticas

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

Introducción

En 2020, Richard Price publicó la primera traducción a un idioma europeo moderno —en este caso, al inglés— de las actas del Segundo Concilio de Nicea de 787 en más de 150 años.¹ La obra es de suma importancia para nuestro conocimiento de este concilio, porque nos brinda una traducción fresca de las actas y decretos dogmáticos del concilio, y también una introducción histórica y teológica escrita por uno de los mejores expertos en el tema. En resumen, el mundo tiene mejor acceso a las propias fuentes de Nicea II que nunca antes.

Este concilio es famoso por haber decretado que la veneración de los iconos forma parte de la fe apostólica y, por lo tanto, es un componente necesario de la doctrina y de la práctica cristianas.² Por ejemplo, en la séptima sesión del concilio, donde se promulgó el decreto oficial, se encuentra la siguiente declaración sobre la veneración de los iconos: “Esta es la fe de los apóstoles, esta es la fe de los padres, esta es la fe de los ortodoxos, esta es la fe que ha sostenido al mundo. [...] A aquellos que no besan las santas y venerables imágenes, ¡anatema!”³ Desde el s. XVI, los protestantes en general han rechazado Nicea II, y sigue ocupando un lugar central en el diálogo ecuménico protestante–ortodoxo y protestante–católico romano.

Las actas aportan información contextual crucial en relación al proceso de la toma de decisiones del concilio, el uso de las fuentes y otros asuntos importantes. En este breve artículo, me gustaría resumir algunas de las críticas que pueden hacerse al uso e interpretación del concilio de las fuentes históricas y su pretensión de ser un concilio ecuménico. Muchos de los defectos del concilio son señalados por el propio

-
- 1 Richard PRICE, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)* (Liverpool University Press, 2020). La traducción anterior fue la de John Mendham, *The Seventh General Council, the Second Nicaea...* (London, 1849). Que yo sepa, las actas no están disponibles en español.
 - 2 “Al decretar en un concilio ecuménico que las imágenes deben ser colocadas en las iglesias y veneradas, Nicea II dio a entender que la veneración de las imágenes es una parte esencial de la fe cristiana” (PRICE, *Acts*, 73).
 - 3 PRICE, *Acts*, 576–577. En la carta de Tarasio y del concilio a los emperadores, se repite lo mismo y se define qué es un anatema: “Si alguien no está de acuerdo, sino que es contencioso y se siente ofendido por la veneración de las sagradas imágenes, es considerado anatema por nuestro santo y ecuménico concilio, reforzado por la operación del Espíritu divino y por las tradiciones de la Iglesia y de los Padres, y un anatema no es otra cosa que la separación de Dios” (PRICE, *Acts*, 585).

Price, y el hecho de que sea un sacerdote católico romano el que suscribe este concilio implica que las críticas no vienen de un sesgo protestante, sino que gozan de cierto grado de objetividad. Para aquellos que estén interesados y puedan leer inglés, he incluido referencias a la obra de Price en las notas a pie de página.⁴

Antes de continuar, es importante aclarar unas palabras e ideas clave que se usarán a lo largo del artículo. Una *imagen* es un término neutro que se refiere a una obra de arte (normalmente una pintura) que se encuentra en un contexto religioso cristiano, normalmente en la iglesia. Una imagen puede ser de una persona, una escena o un objeto. Un *icono* es una especie de imagen: es una pintura (o “escrito”) normalmente en madera (no una escultura de piedra), normalmente portable (no fijado a la pared), de una persona como Cristo, María, un ángel o un santo (no es una escena, un objeto o una obra de caligrafía), no cuenta una narrativa (solo aparece la persona) y la idea clave es que el icono funciona como un portal a través del cual el ser humano tiene acceso al reino espiritual. Es muy importante poder distinguir entre imágenes e iconos, porque la presencia de una imagen no implica necesariamente un icono.

La *iconoclasia* (romper los iconos) se refiere a rechazar los iconos (pero no necesariamente las imágenes); algunos los querían romper (y lo hicieron a veces), mientras que otros preferían que se guardaran como imágenes no veneradas. El *iconodulismo* (servir a los iconos) y la *iconofilia* (amar los iconos) son términos sinónimos, y se refieren a guardar los iconos y venerarlos. El *aniconocismo* (no iconos) puede tener dos significados distintos: puede ser un término sinónimo de la iconoclasia, o puede ser un término neutro que se refiere a la ausencia de imágenes e iconos, sin comentar sobre la razón por la que no están. Por último, Nicea II decretó que los iconos deberían recibir *veneración* (Gr: προσκύνησις) y *honra* (Gr: τιμή), pero no *adoración* (Gr: λατρεία), algo reservado sólo para Dios. Dicha veneración/honor se refiere “a gestos muy reverenciales y expresiones de respeto, notablemente a postrarse, besar una imagen y encender lámparas en frente de ella”.⁵ Este es el meollo de la queja que los protestantes tienen con Nicea II: la afirmación de Nicea II de que venerar iconos con postraciones, besos y lámparas se remonta a la fe y práctica de los propios Apóstoles y que siempre ha sido la postura de la Iglesia.

Siete errores metodológicos y fácticos en Nicea II en cuanto al uso y la interpretación de las fuentes históricas

En lo que sigue, me gustaría resumir siete importantes errores metodológicos y fácticos que se encuentran en las actas de Nicea II. La razón de su importancia es que un componente crucial del argumento de Nicea II a favor de la veneración de los iconos era su pretensión de expresar simplemente la enseñanza y práctica que la Iglesia siempre había enseñado y practicado desde los tiempos de Cristo y de los

4 Richard Price mantuvo una breve correspondencia conmigo por correo electrónico y fue muy servicial y amable. Mi análisis general pesimista de Nicea II no debería ser interpretado como representativo del suyo.

5 PRICE, *Acts*, 1.

Apóstoles.⁶ En otras palabras, Nicea II se mostró tan firme en cuanto a la veracidad de sus afirmaciones porque pensaban que estaban defendiendo la doctrina y la práctica histórica de la Iglesia. Por lo tanto, en la medida en que la validez del argumento de Nicea II depende del uso e interpretación correctos de las fuentes históricas, cualquier crítica legítima a su metodología histórica debe ser tomada en serio.

1. Citar obras “pseudo” como si fueran auténticas.

Esta es posiblemente la crítica más importante que debatir y, por lo tanto, va en primer lugar. La pseudoepigrafía (falso escrito) era un problema real en la antigüedad: autores menos conocidos publicaban sus obras bajo el nombre de autores más conocidos, y los lectores no sabían que la obra era una falsificación. Ocurrió así con Ambrosio, Agustín de Hipona, Dionisio el Areopagita y otros Padres de la Iglesia. Así pues, no es únicamente culpa del concilio el hecho de que citaran obras “pseudo” como si fueran auténticas (aunque no tuvieron reparos en atribuir el testimonio iconoclasta a interpolaciones; ver más adelante), pero ahora que sabemos que esas obras no son auténticas, es necesario corregir el registro.

Se ha demostrado por varios expertos que algunas de las citas de Juan Crisóstomo, Atanasio, Basilio de Cesarea y otros Padres de la Iglesia que fueron utilizadas por los miembros del concilio son pseudónimos y, por tanto, no palabras genuinas de dichos autores, sino interpolaciones posteriores que fueron atribuidas a estos autores influyentes. Cuando se descartan todas las citas “pseudo” que se utilizaron en las actas de Nicea II, el testimonio genuino más temprano sobre la veneración de las imágenes presentado en el concilio sólo se remonta al s. VI o VII, dependiendo de cómo se interpretan algunos datos que afectan la fecha de algunas obras.⁷ En otras palabras, el testimonio genuino más antiguo que Nicea II presenta en sus actas —y que ha sido confirmado por investigaciones posteriores— solo se remonta al s. VI o VII, lo cual es un gran problema, si la iconodulia es una práctica apostólica, como se argumentó en Nicea II. Richard Price escribe: “La afirmación de los iconoclastas de que la reverencia a las imágenes no se remonta a la edad de oro de los padres [i.e., 325–451], y menos aún a los apóstoles, sería juzgada hoy por historiadores imparciales como simplemente correcta”.⁸

Ahora bien, esto no zanja necesariamente el debate, ya que autores como Ernst Kitzinger han demostrado que elementos religiosos como cruces y reliquias eran venerados en una época anterior,⁹ pero en lo que respecta a la cuestión concreta de la veneración de iconos, está claro que no hay testimonio de la práctica durante los

6 PRICE, *Acts*, 480.

7 PRICE, *Acts*, 2–4, 42–44. Esta no solo es la postura de Price, sino que es el consenso de muchos académicos. Por ejemplo, cf. Leslie BRUBAKER y John HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 44–68; Mike HUMPHREYS, “Contexts, Controversies, and Developing Perspectives”, en *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, ed. Mike HUMPHREYS (Leiden: Brill, 2021), 54–59.

8 PRICE, *Acts*, 43; cf. 34, 40–41.

9 Ernst KITZINGER, “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83–150.

primeros cinco o seis siglos de la Iglesia.¹⁰ De nuevo, como escribe Price: “El verdadero problema para la causa iconófila residía en otra parte – en la pobreza del apoyo a su causa incluso en la época dorada de los padres. [...] era una grave debilidad de la causa iconófila que ningún pasaje de ninguno de estos padres diera un sello explícito de aprobación a dicha veneración”.¹¹

2. Asumir que la presencia de imágenes en los siglos IV y V implicaba que estuvieran presentes en los siglos I, II y III.

Richard Price escribe: “Pese a la afirmación de que las imágenes habían tenido un lugar respetable en la iglesia desde el principio, en Nicea no se intentó demostrar con citas directas que la pintura y la veneración de imágenes se remontaba a antes del siglo IV”.¹² Price se apresura a añadir que la suposición común de la época era que la “edad de oro de los padres” reflejaba con exactitud la práctica anterior, pero ahora sabemos que, en algunos aspectos, la iglesia preconstantiniana era diferente a la iglesia posconstantiniana, y uno de ellos fue el tema de la veneración de iconos. Cuando esto se combina con el error anterior —que textos supuestamente de autores de los ss. IV y V que apoyaban el iconodulismo realmente fueron pseudónimos—, el problema se agrava: no sólo fueron incapaces de demostrar que la veneración de iconos se remontaba a la iglesia preconstantiniana, sino que tampoco pudieron demostrar que se remontaba a la “edad de oro” de los ss. IV y V. Una vez más, teniendo en cuenta las fuentes que tenemos, la veneración de iconos no puede documentarse antes del s. VI o VII.

3. Citar a los Padres de la Iglesia fuera de contexto.

Es cierto que Nicea II citó algunos textos auténticos del s. IV para demostrar que la veneración de los iconos se remontaba a la “edad de oro”, pero al examinarlos más detenidamente, esos textos no afirman lo que los miembros del concilio querían que afirmaran. Por ejemplo, uno de los textos más importantes del s. IV que fue utilizado por los miembros del concilio fue el comentario de Basilio de Cesarea en su obra *El Espíritu Santo*, donde dice que “el honor de la imagen pasa al modelo”.¹³ El concilio interpretó este pasaje como una referencia a la veneración de iconos, pero el

10 Algunos creen que se encuentra la veneración de las imágenes en la Iglesia primitiva en autores como Tertuliano (*De modestia* 7; 10) y Eusebio (*Carta a Constanza*). El argumento es que como están enseñando en contra de las imágenes en el culto, es evidencia de que se practicaba. El argumento en sí tiene cierta validez, pero dos observaciones nulifican la fuerza del argumento. Primero, estos autores y otros líderes de la Iglesia, están escribiendo en contra de dichas imágenes, y no son innovadores, sino entregadores que están siendo fieles a la tradición que habían heredado de sus antecesores. Segundo, dicho argumento refleja una confusión importante entre la presencia de imágenes, por un lado, y la veneración de iconos por otro. Como se verá más adelante, está claro que una parte importante de la Iglesia primitiva utilizaba imágenes, pero lo que no está claro es que las veneraran como iconos.

11 PRICE, *Acts*, 40–41.

12 PRICE, *Acts*, 39.

13 Giovanna AZZALI BERNARDELLI y Argimiro VELASCO DELAGDO (eds.), *Basilio de Cesarea. El Espíritu Santo*, 2ª ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 183 (\$18.45).

contexto de este comentario de Basilio era otro, a saber, que el honor rendido a Cristo pasa al Padre. No tiene nada que ver con la veneración de iconos. Como escribe Richard Price: “El contexto era la totalidad del culto que debía rendirse a Cristo como la imagen natural del Padre, pero sacada de su contexto inmediato, esta afirmación podría aplicarse al papel de las imágenes artísticas o miméticas, con su mensaje de que una imagen debería recibir exactamente el mismo grado de honor que su arquetipo”.¹⁴ Podrían aportarse otros ejemplos (como el uso del *Cuarto discurso contra los arrianos* de Atanasio¹⁵), pero la referencia de Basilio ilustra el caso: los miembros del concilio no estaban haciendo una exégesis cuidadosa y matizada de las fuentes patristicas que utilizaban para reforzar su postura, sino algo más cercano a un saqueo de las fuentes en un intento de anclar sus afirmaciones en el pasado.

4. Descartar los testimonios en contra (i.e., los textos iconoclastas).

Cuando se presentó el testimonio iconoclasta en el concilio, Nicea II consideró los textos falsificaciones o escritos por herejes. Así, la afirmación de Epifanio (m. 403) en su carta al emperador Teodosio: “He dicho muchas veces a mis colegas oficiantes que las imágenes debían ser retiradas, pero no he sido aceptado por ellos, ni siquiera estaban dispuestos a escucharme brevemente”, es tratada como una falsificación.¹⁶ Sin embargo, como afirma Richard Price enfáticamente, se trata de “¡una frase que manifiestamente no es una falsificación iconoclasta!”¹⁷ Asimismo, respecto a la *Carta a Constanza* de Eusebio de Cesarea (m. 339), en la que insinúa que es imposible representar a Dios de forma artística, Nicea II se limita a calificarlo de hereje arriano, desechando así su testimonio de plano.¹⁸

5. Ignorar (o desconocer) la tradición iconoclasta.

Este punto es similar al anterior, pero con ligeras diferencias. Según Ernst Kitzinger: “No hay, pues, un siglo entre el IV y el VIII en el que no haya alguna evidencia de oposición a las imágenes incluso dentro de la Iglesia”.¹⁹ Concretamente, menciona el Concilio de Elvira, *La carta a Constanza* de Eusebio y Epifanio de Salamina durante el s. IV, los monofisitas durante el s. V, Sereno de Marsella y algunos sacerdotes armenios durante el s. VI, sacerdotes de Albania y Armenia durante el s. VII y el movimiento iconoclasta en Bizancio durante el s. VIII.²⁰ Según él, la oposición iconoclasta (o anti o no iconódula) puede remontarse hasta el s. II o III con testimonios de figuras como Clemente de Alejandría y Tertuliano²¹ y fue

14 PRICE; *Acts*, 45. En la cuarta sesión del Concilio, puede encontrarse un ejemplo de que se ha sacado de contexto (PRICE, *Acts*, 313–314).

15 PRICE, *Acts*, 312.

16 PRICE, *Acts*, 498.

17 PRICE, *Acts*, 432, cf. 498.

18 PRICE, *Acts*, 403–406, 470, 510–511, 663–668.

19 KITZINGER, “Cult of Images”, 133.

20 KITZINGER, “Cult of Images”, 86, 92, 132–133.

21 KITZINGER, “Cult of Images”, 86 n. 5.

ciertamente atestiguada en el s. IX con la reacción tanto de oriente como de occidente a Nicea II. Esto implica que el marco temporal de Kitzinger podría ampliarse a entre los ss. II y IX. Además, Kitzinger se limita a la evidencia iconoclasta, y no incluye, por ejemplo, el testimonio de Gregorio Magno (d. 604), que abogaba por el uso de imágenes en la iglesia con fines educativos e inspiradores (*Ep.* 13; 105), pero que no dice nada sobre la veneración de dichas imágenes.

Sin embargo, esta tradición iconoclasta —que fue una postura muy difundida en los primeros siglos de la era cristiana— no fue seriamente considerada en Nicea II. Al contrario, el concilio dio la idea de que el iconodulismo era la práctica mayoritaria —o incluso exclusiva— en toda la Iglesia de todas las edades y en todos los lugares, y todos los ejemplos en contra se explicaron como falsificaciones, escritos de herejes o irrelevantes.²² Ni siquiera consideraron que la iconoclasia (o anti o no veneración) pudiera haber existido dentro del cristianismo ortodoxo durante los primeros siglos de la Iglesia. Así, Nicea II hizo afirmaciones como: “Todos nuestros santos padres aceptaron el hacer imágenes. Mienten aquellos que niegan que esta es una tradición de los padres” y

En consecuencia, seguimos la tradición de la Iglesia católica. No quitamos ni añadimos, pero (en palabras de los apóstoles) ‘fuimos enseñados las tradiciones que recibimos, y nos aferramos a ellas’, aceptando y abrazando todo lo que la santa Iglesia católica ha transmitido desde el principio, tanto de palabra como por escrito. Esto incluye la representación en imágenes pintadas. Todo lo que, por el contrario, fue rechazado por nuestros inspirados padres, también nosotros lo hemos rechazado y lo consideramos contrario a la Iglesia.²³

Esto, sin embargo, simplemente no es correcto. De hecho, como hemos visto arriba, según las fuentes que tenemos, la postura universal de la Iglesia de los primeros cinco o seis siglos fue completamente ignorante del iconodulismo, y una parte importante de la Iglesia fe decididamente iconoclasta. Hasta finales del s. VI o inicios del s. VII, la Iglesia solo conocía dos posturas con respecto a las imágenes: la iconoclasia y tener imágenes que servían al propósito de educar e inspirar, pero no al de ser veneradas como iconos.

6. *Confundir la presencia de imágenes con la veneración de iconos.*

Esta es una distinción importante que se pierde en muchos de los debates modernos sobre el tema. La mera presencia de imágenes en catacumbas, casas, iglesias, etc., durante los primeros siglos de la Iglesia no significa necesariamente que se veneraran como iconos o se usaran como “portales” a través de los cuales se dirigían a los santos u oraban a Dios. Así, por ejemplo, Gregorio Magno pudo hablar de las imágenes como “libros para los indoctos” (*Ep.* 13; 105) sin que esto implicara que estas imágenes debían ser veneradas. Esta distinción no se hizo en el tratamiento de las fuentes históricas por parte de Nicea II por lo que se asumió erróneamente que los testimonios sobre la presencia de imágenes en siglos anteriores contaban como

22 Durante la sexta sesión, Nicea II respondió a las citas patristicas del Concilio de Hieria, que eran importantes pasajes iconoclastas de la época (PRICE, *Acts*, 496–521).

23 PRICE, *Acts*, 481, 588.

pruebas de la práctica de la veneración de iconos. Por citar sólo un ejemplo, Nicea II afirma que desde el tiempo de Constantino “las iglesias se han pintado y decorado con imágenes, como atestigua el bendito y santísimo Papa Silvestre”.²⁴ Por supuesto que se han pintado iglesias con imágenes, pero esto no significa que dichas imágenes fueran veneradas. Al contrario, parece mucho más probable que fueron utilizadas acorde con el testimonio de Gregorio Magno, para educar e inspirar a los cristianos.

7. Asumir que la falta de evidencia de condenación de la veneración de iconos en los primeros seis concilios ecuménicos implica la aprobación de la veneración de iconos en los mismos.

Durante la sexta sesión de Nicea II, el diácono Epifanio, que era el portavoz del concilio en esta sesión, dijo lo siguiente:

Que nos muestren [i.e., los iconoclastas] un concilio que se oponga a un concilio, excepto uno de los rechazados y anatemizados por la Iglesia católica, como el suyo propio, o que sigan los santos concilios aprobados y acepten lo que permitieron en la Iglesia. Si aceptan las sagradas imágenes, estarán obedeciendo a la Iglesia católica, ya que estas fueron aceptadas por los seis sagrados concilios ecuménicos.²⁵

El argumento que se está haciendo es el siguiente: como ningún concilio ecuménico condenó el iconodulismo —salvo el concilio de Hieria de 754 que fue abiertamente iconoclasta y por tanto rotundamente rechazado por los miembros de Nicea II— todos los concilios ecuménicos lo aprobaron. Pero esto es un error lógico: lo uno —la ausencia de condenaciones— no implica necesariamente lo otro —la aprobación de venerar iconos. Si se aplicara esta lógica de forma coherente, muchísimas cosas podrían decirse que fueron “aprobadas” en los primeros concilios ecuménicos sólo porque no fueron condenadas. El error aquí se basa en otro error histórico, y parece que la lógica fue la siguiente: el iconodulismo siempre ha sido la postura de la Iglesia (error 1), y como no encontramos en los concilios anteriores —fuera del concilio de Hieria (754)— alguna denuncia del iconodulismo, significa que todos lo aprobaron (error 2). La verdadera razón por la que no se encuentran condenaciones del iconodulismo en los primeros seis concilios ecuménicos es que el iconodulismo no existía en aquella época, y por tanto no sabían que tenían que pronunciarse sobre el tema.

24 PRICE, *Acts*, 158. Se puede decir de paso que dicha afirmación podría interpretarse como un argumento en contra del argumento de Nicea II de que la iconofilia se remontaba a la época de los Apóstoles: si la pintura y decoración de las iglesias sólo se remontaban a la época de Constantino y Silvestre (s. IV), ¿qué se hacía durante los primeros 300 años de la Iglesia?

25 PRICE, *Acts*, 460. Price señala la falacia metodológica en una nota a pie de página de este pasaje: “El hecho de que los concilios anteriores no hubieran condenado las imágenes se toma como evidencia de su aprobación”.

Cuatro deficiencias ecuménicas de Nicea II

Desde la edad media, se ha hablado de Nicea II como el séptimo concilio ecuménico.²⁶ No obstante la afirmación de Nicea II de ser un concilio ecuménico es débil cuando se compara con otros concilios ecuménicos. A continuación, se resumen cuatro de sus deficiencias.

1. Falta de apoyo de la tradición de la Iglesia.

Las deficiencias históricas de Nicea II se han señalado anteriormente, pero aquí se reflejan sus implicaciones para el prestigio del concilio como un concilio ecuménico. Richard Price escribe: “el criterio principal de la autoridad ecuménica siguió siendo la fidelidad a la tradición expresada en los padres y en los concilios”.²⁷ Así pues, teniendo en cuenta los errores mencionados anteriormente, ¿qué pretensión de autoridad ecuménica puede tener Nicea II? El Concilio de Fráncfort de 794 —concilio en el que se defendió la postura de Gregorio Magno con respecto a las imágenes— señala este problema cuando escribe: “Si [Nicea II] hubiera carecido de novedades y se hubiera contentado con las enseñanzas de los primeros padres, podría ser llamado ecuménico”.²⁸ Pero fue precisamente ese el argumento de los cristianos occidentales: Nicea II no podía arraigar sus argumentos en la tradición de la Iglesia de los primeros cinco o seis siglos. La iconofilia fue una innovación.

2. Ausencia de la pentarquía.

Desde los primeros concilios ecuménicos del s. IV, los obispos de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén disfrutaron del respeto de los obispos de otras ciudades, y en cierta manera, representaron el cristianismo por el mundo. Juntos, se llamaron la pentarquía (cinco cabezas), y su participación —sea en persona o por legados oficiales— se entendía como imprescindible para que un concilio fuera visto como ecuménico.

A pesar de que Nicea II afirmara tener a los cinco patriarcas presentes, Richard Price sostiene que los obispos de Antioquía, Alejandría y Jerusalén no fueron informados de la convocatoria del concilio, ni tampoco representados en él por legados oficiales.²⁹ Defiende Price que Nicea II reavivó la idea de la pentarquía como forma de reforzar su propia autoridad y anular el concilio iconoclasta de Hieria de 754, pero esto fue un espejismo, y al final, sólo estuvieron presentes los obispos de Roma y Constantinopla.

26 Aunque hay que recordar que los Concilios de Hieria y Fráncfort fueron llamados el séptimo concilio ecuménico en los ss. VIII y IX en oriente y occidente.

27 PRICE, *Acts*, 50.

28 Citado en PRICE, *Acts*, 72.

29 PRICE, *Acts*, 198–205. Esto pudo deberse a las dificultades de comunicación con estos obispos debido a sus gobernantes árabes, pero el resultado es el mismo: no estaban presentes ni representados.

3. Ausencia de occidente.

Aparte de dos legados papales enviados por Roma, no hubo obispos occidentales presentes en Nicea II. Esto no se debió a que no pudieran asistir, sino más bien a que no fueron invitados, y esto en un momento en que podían: Carlomagno estaba forjando lo que pronto se convertiría en el Sacro Imperio Romano y tenía los recursos y el deseo de participar en los asuntos de la Iglesia. Pero hubo una rivalidad entre los antiguos emperadores del este y el nuevo rey Carlomagno, y al final, el segundo no fue invitado por los primeros a participar en el concilio.

En el Concilio de Fráncfort, los teólogos de Carlomagno objetaron que Nicea II no tenía derecho a definir la doctrina para toda la Iglesia sin “investigar la opinión sobre este asunto de la Iglesia en cada una de sus partes”.³⁰ Y en el s. VIII, los teólogos de oriente podían haberse beneficiado de los teólogos de occidente, pues sus líderes venían de los monasterios de las islas británicas y experimentaban una edad de oro en estudios bíblicos y teológicos. Por lo tanto, si la parte occidental del cristianismo no fue invitada a Nicea II, ¿se puede considerar un concilio ecuménico?

4. La lenta recepción y rechazo de Nicea II.

De los siete concilios ecuménicos, la recepción de Nicea II fue la más lenta, siendo incluso rechazado por algunos. En oriente, antes de la celebración de Nicea II, el Concilio de Hieria de 754 —que contó con la asistencia de 338 obispos, más que cualquiera de las sesiones de Nicea II³¹— respaldó la posición iconoclasta. Después de Nicea II, en oriente en 813, el emperador Leo V anuló Nicea II y reestableció la iconoclasia. No fue hasta el año 843 cuando se pudo declarar el “Triunfo de la Ortodoxia” y el iconodulismo quedó firmemente establecido (en oriente).³² En occidente, Nicea II fue rechazado por Carlomagno y sus teólogos en el Concilio de Fráncfort y los *Libri Carolini* (c. los 790), en el que adoptaron una posición mediadora, entendiéndolo que las imágenes no deberían ser quitadas ni adoradas y que funcionaban como “libros para los indoctos”. Luego, en el Concilio de París de 825, Luis el Piadoso y sus teólogos reafirmaron y avanzaron los argumentos de Fráncfort.³³ Muchos autores occidentales de los ss. VIII y IX seguían afirmando la postura de Gregorio Magno y los concilios de Fráncfort y de París, y otros como los

30 Citado en PRICE, *Acts*, 72.

31 PRICE, *Acts*, 457, 685, 687.

32 Price apunta que el Sínodo de Constantinopla de 815, que reinstauró el Concilio de Hieria, gozó de “una aceptación inmediata [...] por parte de la abrumadora mayoría de los obispos, el clero y los monjes”, así que “Podemos suponer que [...] la afirmación de Nicea II de que la falta de veneración de las imágenes era una herejía real, no había cuajado” (*Acts*, 62). Teodoro Crinthinus y Juan el Gramático son ejemplos de iconoclastas orientales influyentes de mediados del s. IX.

33 Esta era también, esencialmente, la posición de Gregorio Magno. Curiosamente, esto no se aleja demasiado de la posición de Hieria; Price escribe: “Pero la principal preocupación de los iconoclastas bizantinos no era destruir las imágenes – y hemos visto que se desconoce el alcance de la destrucción real – sino detener su veneración” (*Acts*, 18).

españoles Claudio de Turín (m. c. 827) y Agobardo (m. 840) abogaban más por la iconoclasia.³⁴

Roma no aceptó Nicea II como el séptimo concilio ecuménico hasta el concilio de Constantinopla de 879–880, y su decisión parece haber dependido más de un intento de conseguir la ayuda bizantina en sus luchas militares con los sarracenos que del valor de los propios argumentos presentados en el concilio.³⁵ Durante los siguientes siglos después del concilio, tanto en oriente como en occidente, Nicea II parece haber permanecido desconocido (o ignorado) más allá de Roma y Constantinopla. Price señala que “durante los siglos posteriores, Nicea II no se añadió a la lista de concilios ecuménicos en Siria-Palestina” y en occidente no entró en la “corriente principal” del derecho canónico hasta que se incluyeron parte de Nicea II en el *Decreto de Graciano* de c. 1140.³⁶ Durante el mismo periodo, alguien tan influyente como Bernardo de Claraval (m. 1153) podía escribir su famoso “Apología a Guillermo” en la que fuertemente criticó el arte religioso de su día, y tomó lo que parece ser una postura más parecida a la de Gregorio Magno que a la de Nicea II.

Conclusión

El propósito de este artículo ha sido criticar Nicea II en dos frentes básicos: su tratamiento de las fuentes históricas y su afirmación de ser un concilio ecuménico. En la medida en que la validez de la afirmación fundamental de Nicea II depende de la continuidad histórica con la Iglesia anterior a Nicea II, no tiene argumento. Así mismo, en la medida en que la afirmación de Nicea II de ser un concilio ecuménico depende de su recepción posterior, sólo se puede hacer un argumento débil.

Sin embargo, esto no resuelve necesariamente la cuestión, ya que Nicea II también presentó argumentos bíblicos a favor de su posición y, si estos argumentos son correctos, entonces, independientemente de su continuidad histórica y la recepción posterior, es correcto y debe ser seguido. Además, Nicea II mantiene una importante distinción entre “veneración” y “adoración”, algo que se les escapa a muchos críticos del concilio.³⁷ Estas dos cuestiones —los datos bíblicos y el significado y la práctica correctos de la veneración de iconos (incluyendo lo que es esencial para la veneración y lo que es secundario y culturalmente derivado)—

34 Edward James MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Mimesis International, 2014 [1930]), 222–273; John CAVADINI, “Claudius of Turin and the Augustinian Tradition”, en *Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference, Villanova University* 11 (1986): 43–50; Kristina MITALAITÉ, “Agobard et la question des images à l’époque de Louis le Pieux”, en *Lyon dans l’Europe carolingienne, Autour d’Agobard (816–840)*, ed. François BOUGARD, Alexis CHARANSONNET y Marie-Céline ISAÏA (Turnhout: Brepols, 2019), 191–203.

35 Cf. PRICE, *Acts*, 75. Sin embargo, ver los comentarios de Adriano en su carta de 792/3 a Carlomagno: “hemos aceptado este concilio” (PRICE, *Acts*, 66). Pero esto parece ser una referencia a aceptarlo como sínodo local (PRICE, *Acts*, 67, 75).

36 PRICE, *Acts*, 205, 76.

37 Aparentemente la distinción entre “adoración” (*latreia*) y “veneración” (*proskunesis*) se remonta a finales del s. VI con el patriarca Atanasio de Antioquía, o a principios o mediados del s. VII con Leoncio de Neápolis (PRICE, *Acts*, 301, 553).

podrían ser una forma de superar todas las deficiencias históricas de Nicea II. La Escritura y la tradición deben seguir guiando a la Iglesia de Cristo, y hay mucho que conversar en ambos lados del debate.³⁸

38 Una versión inglesa preliminar de este artículo apareció en Evangelical Focus (www.evangelicalfocus.com).

Una teología bíblica de la educación

D. A. Carson

D. A. Carson (PhD, Cambridge) es teólogo de The Gospel Coalition y profesor emérito de investigación del Nuevo Testamento en la Trinity Evangelical Divinity School.

Resumen: Este artículo ofrece reflexiones bíblicas y culturales sobre la teología bíblica y su aplicación al mundo contemporáneo.

El tema que se me ha asignado es como una pelota de playa demasiado grande y poco inflada: no la puedes perder y es fácil de golpear, pero es muy difícil de controlar.

No obstante, permítanme intentar poner al menos un poco de orden en el tema. Podemos empezar con la expresión “teología bíblica”. Aunque existen muchas variantes, el uso actual de la expresión suele evocar una de estas dos ideas.

Primera: Mientras que la “teología sistemática” tiende a ordenar su tratamiento de la teología de la Biblia en líneas lógicas y jerárquicas (ver, p. ej., una teología sistemática estándar como la de Bavink o una más popular como la de Grudem), la teología bíblica tiende a ordenar su tratamiento de la teología de la Biblia en líneas temporales, centrándose en la contribución de cada libro y corpus en la línea de la historia de la Biblia. La diferencia entre teología sistemática y bíblica nunca es absoluta, por supuesto, pero es suficientemente marcada como para garantizar su reconocimiento. Así, una teología bíblica del templo, por ejemplo, rastrea los temas del templo en los primeros capítulos del Génesis y sigue sus trayectorias hasta el Apocalipsis, y observa cómo estas trayectorias no son aleatorias, sino que están interrelacionadas, constituyendo la urdimbre y la trama de temas entrelazados, que se desarrollan a lo largo del tiempo. De la misma manera, se puede hablar de la teología bíblica de la creación y la nueva creación, del sacerdocio, del exilio y mucho más. Pero en este sentido de “teología bíblica”, ¿se puede hablar legítimamente de una teología bíblica de la educación?

No lo creo. No hay un desarrollo teológico del tema de la educación de un extremo al otro del canon. Por supuesto, se puede hacer un poco de trampa e insistir en que toda la autorrevelación de Dios a lo largo de la historia humana constituye una educación de esos humanos. En ese sentido, la educación *es* teología bíblica. Pero nadie usa hoy el término “educación” precisamente en ese sentido. Consideremos la definición de educación que ofrece Wikipedia: “Educación es el proceso de facilitar el aprendizaje, o la adquisición de conocimiento, habilidades, valores, moral, creencias y hábitos”. Esta visión estática de la educación no sigue la línea argumental de la historia de la redención. Dicho de otro modo, es difícil apreciar que el canon aporte una reflexión en desarrollo sobre la educación.

El *segundo* significado contemporáneo frecuente de “teología bíblica” es teología que se encuentra o está basada en la Biblia —en efecto, es una forma de referirse a la teología sistemática que es fiel a la Biblia. Desde este punto de vista, nuestro título

hace de la educación parte de la teología sistemática. Esto es conceptualmente menos problemático. Hablar de la teología bíblica de la educación, en este sentido de teología bíblica, es como hablar de la teología bíblica de la ecología o de la teología bíblica de los ángeles. La ecología, los ángeles y (yo diría) la educación no son temas bíblicos centrales como la cristología, la expiación o la teología propia, pero se dice lo suficiente de ellos como para que, si ensamblamos estos fragmentos cuidadosamente e indagamos cómo encajan en el conjunto de la Biblia, resulta sorprendente todo lo que se puede aprender. Reunamos, pues, algunos de los fragmentos y porciones de lo que la Biblia dice sobre la educación.

Observaciones sobre algunos fragmentos y porciones bíblicas

Uno de los primeros pasajes citado por los escritores que analizan lo que la Biblia dice sobre la educación es Deuteronomio 6:6–9: “Estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón. Se las repetirás a tus hijos, y les hablarás de ellas estando en tu casa y andando por el camino, al acostarte y cuando te levantes. Las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos; las escribirás en los postes de tu casa y en tus puertas” (RV95, de aquí en adelante). De hecho, cuando una nueva generación pregunta de qué va todo esto, la generación de más edad debe explicarle toda la historia del éxodo, la historia de la redención del pueblo del pacto de Dios y la base que justifica el llamado a la obediencia (Dt 6:20–25). Se trata de educar a cada nueva generación.

Aquí destacan tres detalles. En primer lugar, la responsabilidad principal recae en los padres, que son llamados a formar a sus hijos. En segundo lugar, la atención no se centra en la educación en sentido amplio, sino en conocer su propia historia trazada por Dios y la estructura y las estipulaciones que se basan en esa historia. En tercer lugar, el contexto en que tiene lugar esta formación teológica no es una institución educativa formal, sino la vida familiar —sentados en casa, andando por el camino, respondiendo preguntas en la intimidad de la familia.

Un milenio y medio más tarde, la misma estructura familiar se presupone en el Discurso de los Olivos: “Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y el otro será dejado. Dos mujeres estarán moliendo en un molino: una será tomada y la otra será dejada” (Mt 24:40–41). En la cultura económica de la época, los dos hombres eran probablemente dos hermanos, o un padre y un hijo; las dos mujeres probablemente eran dos hermanas, o una madre y una hija. Por eso es tan chocante la separación que provoca el regreso del Señor. Pero también es ahí donde tiene lugar la educación.

Evidentemente, cierta formación tiene lugar fuera de los márgenes de la familia: Elí es el mentor de Samuel y Elías el de Eliseo, por citar dos ejemplos obvios. No obstante, recordemos la importancia de la familia en la literatura sapiencial:

Hijo mío, no te olvides de mi Ley, y que tu corazón guarde mis mandamientos, porque muchos días y años de vida y de paz te aumentarán. [...] Escuchad, hijos, la enseñanza de un padre; estad atentos, para adquirir cordura. Yo os doy buena enseñanza; por eso, no descuidéis mi instrucción. Yo también fui un hijo para mi padre, delicado y único a los ojos de mi madre. Él me enseñaba, diciendo: “Retén mis razones en tu corazón, guarda mis mandamientos y vivirás”. [...]

Guarda, hijo mío, el mandamiento de tu padre y no abandones la enseñanza de tu madre (Pr 3:1–2; 4:1–4; 6:20; cf. 1:8).

La instrucción familiar pone el acento en la conducta: “Instruye al niño en su camino, y ni aun de viejo se apartará de él” (Pr 22:6). El papel de la madre en la educación de su hijo en la fe aflora inolvidablemente en la influencia de Loida y Eunice sobre Timoteo (2 Tim 1:5), y también a veces de manera lamentable, como en el caso de la influencia de Rebeca sobre su hijo Jacob. Toda esta educación transgeneracional es, evidentemente, informal.

La importancia de los materiales escritos que constituyen lo que hoy llamamos la Biblia surge tanto en contextos personales como institucionales. Cuando un israelita accedía al trono, su primera responsabilidad no era auditar los libros de su predecesor, ni nombrar toda una lista de funcionarios de gabinete, sino copiar, a mano, “esta ley” (los eruditos siguen debatiendo cuánto incluye la expresión) y leerla todos los días durante el resto de su vida (Dt 17:14–20). Este requisito fue más comúnmente observado por su incumplimiento que por su ejecución, o toda la historia de Israel habría sido diferente. El Salmo 119 es una continua meditación en la Ley del Señor y su poder transformador. Las épocas de reforma y avivamiento son impulsadas por el redescubrimiento de la Palabra escrita (Josías) o por la exposición de esa Palabra (Nehemías). Aunque se discuten los referentes exactos, el deseo de Pablo de reunirse con sus libros y pergaminos revela una prioridad similar (2 Tim 4:13), al igual que las afirmaciones sobre la importancia inquebrantable de las Escrituras (2 Tim 3:16; 2 Pd 1:19–20).

En los últimos años, los eruditos han mostrado cómo durante el periodo patrístico los cristianos se distinguían de sus coetáneos paganos, entre otras cosas, por ser gente de libro: su enseñanza, evangelización, catequesis y culto fueron moldeados por documentos escritos, por la Escritura. Todo ello presupone un interés constante por *aprender* lo que dicen los textos —es decir, por la educación teológica. Tanto si los primeros cristianos leían 1 Corintios por sí mismos como si accedían a la carta principalmente escuchando su lectura detallada en la congregación, se destacaban por su deseo de instruirse en sus textos sagrados.

Las raíces de estas prioridades yacen en lo más profundo del Antiguo Testamento. A diferencia de las demás tribus de Israel, los levitas no se asentaron en una zona tribal, sino que estaban esparcidos entre las tribus, entre otras cosas porque sus responsabilidades incluían la enseñanza de la Palabra de Dios a sus compatriotas israelitas. En otras palabras, existía un modelo *institucional* para instruir al pueblo en la Sagrada Escritura. A este lado del exilio, el modelo se transformó en el sistema de la sinagoga, con su fuerte énfasis en la memorización y la recitación. En el Nuevo Testamento, bajo el Nuevo pacto, las asambleas debían ser dirigidas por pastores/maestros/obispos, y una de las cualificaciones exigidas a estos líderes era que fueran “apto[s] para enseñar” (1 Tim 3:2). Las Epístolas pastorales dedican bastante espacio a detallar lo que los maestros deben procurar conseguir: deben fundamentar a los creyentes en la sana doctrina, advertir a los que causan división, dar ánimos, etc. En general, los cristianos deben exhortarse mutuamente. Todas estas son formas de educación cristiana. Al fin y al cabo, incluso la proclamación cristiana del evangelio es una forma de educación.

La Biblia también hace hincapié en las lecciones que deben aprenderse de la historia —o, más exactamente, de la historia interpretada por Dios. Todo el libro de Josué desprende el mismo punto principal: cuando el pueblo del pacto cae en la idolatría, Dios envía juicio hasta que hay arrepentimiento y clamor desesperado por ayuda. El libro en su conjunto enseña que el pueblo es incapaz de ser fiel a largo plazo sin un rey piadoso que lo mantenga a raya. Las bendiciones y maldiciones yuxtapuestas de Deuteronomio están concebidas para educar al pueblo en una línea similar. Las siete iglesias de Apocalipsis 2–3 son amenazadas con las terribles consecuencias del pecado prolongado: el candelabro es retirado y la iglesia es destruida.

Aunque la Biblia contiene muy poca reflexión sobre cómo se instruyó a cada generación en el conocimiento y la ciencia más amplios de la época, hay atisbos suficientes de la variedad de conocimiento especializado. Génesis 4 identifica pastores nómadas, músicos y técnicos especializados en herramientas de bronce y hierro. David era poeta, Salomón se propuso dominar los proverbios, los escribas los recogían y recopilaban; y todas estas habilidades requerían algún tipo de formación —educación, si se quiere. La palabra “sabiduría” abarca una amplia gama de competencias, por supuesto, pero en algunos contextos se refiere a algo parecido a habilidad técnica. Bezaleel y Aholiab son hombres “sabios” porque están dotados “en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce, para labrar piedras y engastarlas, tallar madera y trabajar en toda clase de labor” (Ex 31:3–5). Cuando David reflexiona sobre el cielo, declara: “Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día emite palabra a otro día y una noche a otra noche declara sabiduría” (Sal 19:1–2; cf. vv. 1–6). De la misma manera que Pablo en su reflexión sobre lo que se puede aprender de Dios a partir del orden natural (Rom 1:19–20), David pasa rápidamente a las implicaciones teológicas, pero no podemos dejar de observar que estas estructuras teológicas están ancladas en la observación del orden natural. Job conoce constelaciones como las Pléyades y Orión; es de suponer que alguien le instruyó en astronomía elemental. Una vez más, hay poca reflexión en el proceso, las estructuras y los métodos de la educación, pero los escritores bíblicos explican con bastante regularidad las implicaciones teológicas de la naturaleza.

No puedo terminar este resumen sin decir algo sobre el Señor Jesús. Una de las principales formas en que sus discípulos se referían a él era como “el Maestro”. Cuando Jesús y Marta terminaron su conversación en Juan 11, se nos dice que Marta, “fue [a su casa] y llamó a María su hermana, diciéndole en secreto: —El Maestro está aquí, y te llama” (v. 28). Jesús mismo ratifica lo apropiado de esta designación cuando indica a sus discípulos cómo preparar la Pascua: “Él dijo: —Id a la ciudad, a cierto hombre, y decidle: ‘El Maestro dice: “Mi tiempo está cerca”’” (Mt 26:18). O, de nuevo, en el evangelio de Juan, Jesús dice a sus discípulos: “Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque lo soy” (13:13).

En el evangelio de Mateo, el apóstol ofrece cinco grandes bloques didácticos, el primero de los cuales es el Sermón del Monte, que comienza con el comentario: “Se le acercaron sus discípulos, y él, abriendo su boca, les enseñaba” (5:1–2), y concluye con la observación de que “la gente estaba admirada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas” (7:28–29). El evangelio

de Marcos relata mucha menos enseñanza, pero el evangelista tiene predilección por referirse a Jesús como el Maestro. Ciertamente, los evangelios canónicos retratan la enseñanza de Jesús de diversas maneras: dando conferencias, orientando a los más cercanos, acuñando frases hechas, interactuando con sus oponentes, ilustrando algún elemento de sus enseñanzas con parábolas o milagros cargados de símbolos o desglosando temas como la gracia, la fe, la obediencia y otros. Ninguna de ellas se presenta como una disquisición de la educación. Más bien se centra en el contenido —Jesús mismo, el reino, su camino a la cruz y la resurrección, la vida eterna— y ese contenido está presentado por un gran maestro. Lógicamente, se pueden aprender algunas cosas sobre la educación observando a Jesús, pero sería un error terminar diciendo: “Después de estudiar a Jesús en el evangelio de Lucas, veo que copiar su estilo de enseñanza va a mejorar mi rendimiento a la hora de enseñar a los estudiantes los retos de cómo, algún día, la fusión nuclear podría contribuir a la red eléctrica”.

Una miscelánea de observaciones históricas

Antes de intentar unir algunas de estas hebras para ver qué tipo de teología bíblica de la educación deberíamos tejer, podría ser útil ofrecer un resumen variado de observaciones históricas. La razón para ello es que cuando hablamos de educación, sin darnos cuenta introducimos en nuestro debate modalidades como institutos y universidades, instituciones cristianas privadas frente a opciones públicas, escuelas K-12, clases particulares, el valor o no de los exámenes de aptitud académica, títulos de asociados de dos años, institutos tecnológicos, enseñanza a distancia, cursos digitales, acceso universal a bibliotecas (impresas o digitales) o, en términos generales, acceso a Internet —y ninguna de estas categorías tenía cabida en la mente de Salomón, Ezequías, el Dr. Lucas o Tomás de Aquino. Pensar por un momento en algunas de estas modalidades nos permite reflexionar sobre lo que podemos y no podemos inferir legítimamente sobre la educación a partir de los textos bíblicos.

En el primer siglo, no existía ninguna educación universal financiada por el Estado. Algunos gobiernos formaban a algunos de sus empleados o esclavos; ya en la época de Daniel y sus tres amigos se vislumbra esta práctica. La mayoría de los jóvenes judíos de la época de Pablo aprendían a leer, pero casi ninguno poseía libros propios. No existía nada parecido a la universidad occidental. Los conferenciantes o predicadores solían ir de ciudad en ciudad, dando discursos en el mercado público. Si eran suficientemente buenos, la nobleza local podía pagarles para que educaran a sus hijos, lo que podía dar lugar al establecimiento de una academia local de un maestro, como la escuela de Tirano. En casos relativamente raros, un erudito atraía a otros aspirantes a eruditos que se reunían alrededor del maestro. La temática podía ser tan amplia como toda la filosofía o mucho más restringida (p. ej., las matemáticas).

Una de las consecuencias de esta diversidad es que, aunque estas llamadas escuelas podían debatir entre ellas, no existía ningún plan de estudios impuesto por el gobierno. Por supuesto, la presión gubernamental llegó por otras vías —léase Apocalipsis o 1 Pedro. Pero no solía ejercerse a través de las instituciones educativas del siglo primero, que eran más bien escasas. No había escuelas de oficios. Las

personas que aprendían un oficio lo hacían a través de una relación maestro-aprendiz, en algunos casos controlada por los gremios (la versión antigua de los sindicatos). No era raro que el hijo aprendía un oficio de su padre. Por eso se llamaba a Jesús “el hijo del carpintero”, o en un destacable pasaje, simplemente “el carpintero” (Mc 6:3) —seguramente porque José había muerto y Jesús había asumido el negocio familiar antes de embarcarse en su ministerio público. De esta manera, la educación moral y teológica prevista en Deuteronomio 6 tenía lugar en el mismo escenario, en los mismos campos y talleres, que la formación necesaria para ser agricultor o carpintero.

En la Alta Edad Media, dado que los clérigos eran los ciudadanos con más probabilidades de saber leer y que las colecciones de libros (que eran muy caras) solo podían ser acumuladas por instituciones lo suficientemente importantes como para pagarlas, las catedrales y los monasterios se convirtieron en el dominio del conocimiento y a menudo dirigían sus propias escuelas. En *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*,¹ lo que Thomas Cahill realmente analiza es cómo los monasterios irlandeses salvaron la civilización. Ciertamente, hubo otros monasterios además de los irlandeses. Las tres primeras universidades europeas — en París, Oxford y Cambridge — fueron ante todo enclaves monacales, y los símbolos de la cristiandad, por no decir más, han continuado en ellas desde el siglo XII hasta nuestros días. Con el tiempo, estas instituciones se hicieron muy poderosas. Aún es posible visitar, en el Queen’s College de Cambridge, la sala en la que Erasmo realizó gran parte de su trabajo. John Owen (1616–1683) fue administrador en la Universidad de Oxford y asesor de Oliver Cromwell, el Lord Protector. En general, sin embargo, Oxford se posicionó del lado de los católicos y Cambridge del de los protestantes —ninguna escuela más que el Emmanuel College (“Emma”) de Cambridge, cuyo apoyo a los puritanos hizo que Cromwell quisiera sustituir a los maestros de otras escuelas por hombres del Emma. Mientras tanto, la caída de Constantinopla en manos de los musulmanes (1453) envió a muchos eruditos junto con sus manuscritos a occidente, lo que fortaleció el Renacimiento mediante la recuperación del saber antiguo.

En este periodo de la historia, una universidad era de hecho una *universidad*: era un cuerpo, una organización dedicada a la investigación y la enseñanza, con algo aproximado a una visión unificada, que tenía a Dios en el centro. A finales de la época medieval, incluso las bibliotecas universitarias estaban organizadas de tal manera que demostraban que la teología era la reina unificadora de las ciencias. Actualmente, por muchas razones, en la mayoría de las universidades hay poco que sea conceptual y vibrantemente unificador.

¿De dónde procedían los estudiantes que eran admitidos en Oxbridge (como se han dado en llamar conjuntamente Oxford y Cambridge) y en otras universidades? Los padres con medios pagaban a menudo a un tutor a tiempo parcial, o incluso a uno que vivía con ellos, para preparar a sus hijos varones (en esta coyuntura histórica, solo los hijos varones iban a la universidad) para dar el salto a Oxbridge. Pero, mientras tanto, otro movimiento había surgido. El Elton College, un internado

1 Tomas CAHILL, *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe* (New York: Doubleday, 1995).

para chicos de 13 a 18 años, se fundó en 1440 como “escuela preparatoria” hermana del King’s College de Cambridge, y otras escuelas con fines similares siguieron su ejemplo. Se llamaban “escuelas públicas” porque estaban abiertas a cualquier joven con el dinero y las capacidades para entrar —a diferencia de los estudiantes que se abrían camino recurriendo a tutores privados. Por supuesto, no eran públicas en el sentido de que estuvieran sostenidas y controladas por fondos públicos. Según esos criterios, las “escuelas públicas” de Inglaterra no eran, ni son, públicas, sino privadas y elitistas.

Cinco pasos más completaron la transformación hacia algo parecido a lo que tenemos en la actualidad. En primer lugar, en 1751 William King, seguido muy de cerca por Robert Raikes, puso en marcha la primera escuela dominical. Su objetivo era proporcionar una educación básica a niños trabajadores que carecían de oportunidades educativas. Las escuelas dominicales crecieron muy rápidamente. Enseñaban a leer, escribir, cifrar (aritmética) y conocimiento bíblico básico. Se trataba de educación cristiana organizada por cristianos y algunos otros para proporcionar contenidos básicos a los desfavorecidos.

En segundo lugar, la Ley de Educación de 1870 proporcionaba educación elemental a todo el mundo a expensas del gobierno. Con el tiempo, esto eliminó la necesidad de la mayoría de las escuelas dominicales tal como habían funcionado hasta entonces, y gradualmente las transformó en lo que hoy entendemos por escuelas dominicales. Al mismo tiempo, este movimiento introdujo la poderosa fuerza del gobierno en el juego. El alcance del gobierno pronto se extendió a través de las escuelas secundarias, las escuelas tecnológicas y las universidades. El poder del dinero es a menudo aterciopelado, pero puede ser formidablemente coercitivo.

En tercer lugar, la demografía británica cambió, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial. La educada, pero anémica, perspectiva judeocristiana que había dominado la cultura durante siglos, dio paso a un masivo multiculturalismo. Londres cuenta con algo más de 460 idiomas que se hablan en sus calles. A algunos de nosotros nos encanta la diversidad racial, cultural y lingüística; a otros nos asusta. Mientras tanto, en una población como esta, ¿dónde queda el consenso sobre la historia, los estudios sociales, la cultura, la religión, la ética, la sexualidad y la identidad de género, el control de la literatura, el sentido del humor, la cortesía, la justicia o la economía? ¿Cómo se manifestarán los desacuerdos que subyacen a esta diversidad en el gobierno y en la educación a todos los niveles? Ha quedado claro que los intentos generalizados en el gobierno y los medios para defender un terreno neutral llamado laicismo son a la vez ingenuos y peligrosos.

En cuarto lugar, no podemos ignorar el impacto de la Revolución Industrial en la educación. Se necesitaban nuevas habilidades y muchas de ellas no podían adquirirse en casa. Gradualmente, el conocimiento y las habilidades necesarios en una sociedad científica y tecnológica se enseñaban en las escuelas y universidades. Los beneficios fueron muchos, pero la tendencia a enviar a un gran número de jóvenes de 18 años fuera de casa para adquirir una “educación” tendió con el tiempo a debilitar la influencia del hogar y a modificar lo que entendemos por educación.

En quinto lugar, como detalla cuidadosamente James Tunstead Burtchaell (en casi 900 páginas)², las escuelas y las universidades siguieron una serie de pasos comunes que se apartaron de las convicciones confesionales y del control organizativo de las denominaciones que las fundaron. Uno de estos pasos fue un cambio en el tipo de liderazgo. Muy a menudo, estas instituciones educativas fueron fundadas por pastores-teólogos visionarios. Sin embargo, a medida que las instituciones crecían en tamaño, los consejos buscaban líderes con conocimientos administrativos, financieros y jurídicos. El resultado fue la búsqueda controladora del laicismo. Los conocimientos administrativos son necesarios, por supuesto, pero la cuestión es si se debe permitir que desplacen o dominen la visión fundacional.

Obviamente, a excepción de los dos últimos puntos, he inclinado mi historia hacia Gran Bretaña, pero con muy pocas modificaciones podría haber contado la historia de Estados Unidos, Francia, Alemania o Canadá. La relación de estas realidades históricas con el tema de este artículo será evidente en breve. Ha llegado el momento de intentar agrupar algunas de estas reflexiones.

Hacia una teología bíblica de la educación: algunas perspectivas sintetizadas

En primer lugar: El centro de lo que la Biblia insinúa sobre la educación es que nada es más importante que el conocimiento de Dios mediado por el Señor Jesucristo. Esto es tan cierto para el mecánico, el limpia ventanas y el neurocirujano como para el pastor-teólogo. ¿De qué aprovechará a alguno ganar el mundo entero, incluyendo un Premio Nobel o dos, si pierde su propia alma? Para aquellos de nosotros que trabajamos en el campo de la educación, esta verdad axiomática debería dar forma no solo a nuestro currículo, sino también a nuestras relaciones mutuas y con nuestros alumnos, a nuestra manera de adornar el evangelio y de expresarlo.

Hay muchas implicaciones. Para empezar, no podríamos darnos por satisfechos con un retorno a los valores judeocristianos, aunque pudiéramos conseguir su retorno (y, por supuesto, no podemos). Una Navidad dickensiana, con un completo borrón y cuenta nueva para Scrooge, no nos acerca más al “verdadero sentido de la Navidad” que una bacanal frenética. De hecho, Dickens puede ser mucho más peligroso ya que su sentimentalismo tiende a saturar nuestro discernimiento. Intentar respetar el segundo gran mandamiento de Jesús se vuelve inconsistente cuando se ignora el primero de los dos mandamientos. No hay nada más importante que el conocimiento de Dios, mediado por el Señor Jesucristo.

En segundo lugar: De ello se deduce que, debido a la naturaleza de lo que en la Escritura significa conocer a Dios, nuestras prioridades educativas nunca pueden ser meramente curriculares. No basta con enseñar a nuestros alumnos a recitar el Credo niceno; deben aprender a integrar su conocimiento de la Biblia y la teología con la fe personal, la ética (incluyendo la ética personal, sexual y social), los objetivos, el uso del tiempo y del dinero y las relaciones con los demás creyentes en la vida de la iglesia. Deben aprender a comportarse con quienes profesan otros credos y con los

2 James T. BURTCHAELL, *The Dying of the Light: The Disengagement of Colleges and Universities from Their Churches* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

no creyentes, cuyo despreocupado abandono de toda pretensión religiosa nos resulta totalmente ajeno. Todo esto y mucho más se desprende de lo que enseñan la Biblia y la teología, es decir, de cómo nos educa la Escritura.

En tercer lugar: Esto no significa que todas nuestras relaciones con el mundo no convertido tengan que ser conflictivas. La tradición reformada a menudo apela a la “gracia común” —la gracia que Dios distribuye comúnmente, a los redimidos y a los no redimidos por igual. No en vano Jeremías nos dice que busquemos el bien de la ciudad pagana en la que residimos. Al final, según Apocalipsis, se representa a los reinos de este mundo trayendo sus tesoros a la nueva Jerusalén. La exhortación resumida de Pablo es sorprendente: “Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad” (Fil 4:8). La implicación es obvia: hay muchos campos de estudio en los que podemos, y en ocasiones debemos, compartir las iniciativas educativas de nuestras vidas con otros. El hecho de que esto exija sabiduría y discernimiento debe llevarnos a Santiago 1:5: “Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, el cual da a todos abundantemente y sin reproche, y le será dada”. Si no hemos de conformarnos a este mundo sino transformarnos (Rom 12:2), será por la renovación de nuestra *mente*, por lo que pensamos y cómo pensamos, lo que presupone una sólida formación educativa.

En cuarto lugar: Se deduce además que, si hemos de interactuar con la cultura en la que Dios nos ha colocado, debemos esforzarnos por entender la cultura y tener discernimiento. Una de las características más sorprendente de la cultura occidental es lo rápido que está cambiando. Es difícil estar al día; de hecho, existe el peligro de que algunos de nosotros nos esforcemos tanto por mantenernos actualizados con el rostro cambiante de la cultura que pasemos demasiado poco tiempo en la Biblia, quedándonos con poco más que una comprensión de escuela dominical de lo que la Biblia realmente dice.

Así que, a riesgo de incurrir en una presunción considerable, permítanme enumerar un puñado de autores cuya perspectiva me ha ayudado. Según su propia descripción, la mayoría no son cristianos; aquí hay también una señal de gracia común.

1. *Thomas Sowell.* Sowell ha escrito muchos libros inteligentes a lo largo de las últimas décadas, todos ellos dotados de un pensamiento claro y una escritura excepcionalmente precisa. En *La búsqueda de la justicia cósmica*,³ Sowell afirma que la exigencia de una solución perfecta para todas las desigualdades pronto da lugar a “soluciones” doctrinarias que no solo son simplistas, sino que además condenan a cualquiera que discrepe. Y lo que es peor, para poder beneficiarse de la “solución” es necesario ser víctima, lo que provoca dependencia a largo plazo de quienes dicen tener la “solución”. Sowell escribe:

En un tema tras otro, los visionarios moralmente autoproclamados han argumentado por siglos como si no fuera posible ningún desacuerdo honesto, como si quienes se opusieran a ellos no solo estuvieran en un error, sino en un pecado. Este ha sido durante mucho tiempo el sello distintivo de los que tienen

3 Thomas SOWELL, *The Quest for Cosmic Justice* (New York: Touchstone, 1999).

una visión cósmica del mundo y de sí mismos como salvadores del mundo, ya sea salvándolo de la guerra, de la superpoblación, del capitalismo, de la degradación genética, de la destrucción del medio ambiente o de cualquier otra crisis del momento.⁴

El número y la intensidad de tales movimientos está aumentando, junto con la arrogancia correspondiente. La exigencia de justicia perfecta resulta imposible en este mundo roto, y priva de sus derechos y menosprecia a quienes logran reformas que mejoran. Los auténticos avances modestos se sacrifican en el altar de visiones reduccionistas pero absolutistas ante las que todos deben inclinarse. Por el contrario, en el nombre del Rey Jesús, los cristianos son educados para hacer bien a todas las personas y hacer frente a la maldad y la injusticia, sabiendo muy bien que la perfección espera el regreso del Rey.

2. *Charles Taylor*. De sus muchos libros, sin duda el más importante para nuestros propósitos es *Una era secular*.⁵ El análisis cultural de Taylor cae en cascada sobre sus lectores en una prosa a veces densa, pero invariablemente esclarecedora. Una de sus ideas más perspicaces es que nuestra época, por una serie de complejas razones, ha elevado el concepto de “autenticidad”. Una persona debe ser apreciada y celebrada si él o ella es auténtica —es decir, vive conforme a lo que afirma valorar. Poco importa cuál sea esa visión de sirena; lo que importa es la autenticidad de la búsqueda. Las tradicionales voces de autoridad con las que nos mediamos en el pasado —tradiciones familiares, compromisos religiosos, exigencias sociales y gubernamentales, conformidad sexual— carecen ahora de autoridad intrínseca, a menos que, por alguna extraña razón yo decida adoptarlas como mías. Lo que me convierte en una persona admirable no es la visión que yo elijo buscar, sino que mi búsqueda, en cualquier dirección, sea auténtica.

Es difícil imaginar una postura más calculada para bautizar mis opiniones con la aprobación pública. Y es igualmente difícil imaginar una postura más antitética a lo que Jesús nos enseña. Él quiere que le sigamos, que muramos a nuestros propios intereses y que tomemos nuestra cruz y muramos cada día, no en un arranque de autoflagelación sino porque hemos sido instruidos para reconocer que es muriendo que vivimos y dando que recibimos, y que el aplauso de un mundo que pasa no es comparable con la gloria venidera y con el “¡Bien hecho!” del Maestro.

Una segunda contribución esclarecedora es la exposición que hace Taylor de lo que él llama el imaginario social moderno. Con esta expresión, se refiere al entramado de valores, moral, dirección, instituciones, leyes y símbolos por los que una sociedad se imagina o se reconoce a sí misma. El imaginario social del mundo occidental de hace 500 años incluía la creencia en un Dios (más o menos) cristiano; el imaginario social del mundo occidental actual es funcionalmente ateo, aun cuando algunos defienden creer en algún tipo de Dios (por lo general, el dios moralista, terapéutico y deísta descrito por el sociólogo Christian Smith). Se trata un cambio fundamental en el imaginario social a la hora de hablar de Dios y educar a la gente en el cristianismo.

4 SOWELL, *The Quest for Cosmic Justice*, 103.

5 Charles TAYLOR, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 1997).

3. *Douglas Murray*. Ensayista provocador con muchas contribuciones en su haber, Murray saltó a la fama con la publicación de *La extraña muerte de Europa: identidad, inmigración, islam*.⁶ Su volumen más reciente, en el que me centro aquí, es *La masa enfurecida: cómo las políticas de identidad llevaron al mundo a la locura*.⁷ Parte de estos contenidos solo podrían haber sido escritos por alguien que se autodenomine gay. Murray aporta dos cosas principales: un notable grado de claridad al tratar cuatro de los términos más controvertidos de nuestra cultura (gay, mujer, raza, trans) y, sobre todo, un apasionado alegato a favor de un discurso sensato frente a la histeria de las masas cuidadosamente diseñada de nuestro tiempo, “la locura de las multitudes”. Por ejemplo: cuando Hilary Clinton se presentó a las elecciones presidenciales de Estados Unidos contra Barack Obama en 2008, ambos declararon que el matrimonio debe ser entre un hombre y una mujer. Qué poco tiempo se tardó en hacer del matrimonio homosexual la ley del país, con penas para quienes se atrevieran a discrepar. Una vez más, se trata de “la masa enfurecida”. Se echaron por la borda milenios de convicciones sobre lo que es el matrimonio. Concretamente, ¿cómo debería una postura informada, compasiva pero desapasionada, educar a la cultura? ¿Cómo recuperaremos la claridad, la razón y la cordura para declarar la lógica y la coherencia del evangelio cuando competimos con la masa enfurecida?

4. *Christopher Caldwell*. Su libro, *La edad del derecho: América desde los sesenta*,⁸ ofrece una lectura del último medio siglo que invita a la reflexión y que debe ser, al menos en parte, acertada. En resumen, argumenta que el intento de resolver todas nuestras disputas culturales por la vía legislativa ha generado una ciudadanía caracterizada por un profundo sentido del derecho, que se completa con una instintiva confianza en los tribunales para corregir todos los males.

5. *Mary Eberstadt*. Se ha convertido en una de nuestras más perspicaces comentaristas culturales. Entre sus contribuciones figura *Es peligroso creer: la libertad religiosa y sus enemigos*.⁹ Más recientemente, ha escrito *Gritos primigenios: cómo la revolución sexual creó las políticas de identidad*.¹⁰ En cierto modo, este libro es similar a *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, de Robert Putnam, publicado por primera vez en el año 2000.¹¹ Eberstadt sostiene que con la llegada de la píldora y la revolución sexual, que contribuyó a engendrar, la identidad personal dejó de estar vinculada a la familia y la comunidad. El individualismo estaba ligado a la libertad, sobre todo a la libertad sexual, y si había

6 Douglas MURRAY, *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam* (London: Bloomsbury Continuum, 2017).

7 Douglas MURRAY, *The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity* (London: Bloomsbury Continuum, 2019).

8 Christopher CALDWELL, *The Age of Entitlement: America Since the Sixties* (New York: Simon and Schuster, 2020).

9 Mary EBERSTADT, *It's Dangerous to Believe: Religious Freedom and Its Enemies* (New York: Harper, 2016).

10 Mary EBERSTADT, *Primal Scream: How the Sexual Revolution Created Identity Politics* (West Conshohocken, PA: Templeton, 2019).

11 Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, ed. rev. (New York: Simon and Schuster, 2020).

comunidad, era una comunidad arbitraria incapaz de mantener el bienestar. Tras lo que Eberstadt llama “la gran dispersión”, no es de extrañar que aumenten los problemas psicológicos de los adolescentes, junto con los estudios sobre la soledad, la pérdida del aprendizaje social y “la verborrea infantilizada de las propias políticas de identidad”.¹² El grito primigenio del título es el clamor desesperado: “¿Quién soy?” y “¿A dónde pertenezco en el mundo?”.

Las limitaciones del espacio me impiden comentar otras importantes contribuciones, como las de Jordan Peterson y Rod Dreher. Quizá el análisis más completo y convincente sea el reciente libro de Carl Trueman *El origen y el triunfo del ego moderno: amnesia cultural, individualismo expresivo y el camino a la revolución sexual*.¹³ Si solo tienes tiempo para leer uno de los libros que he mencionado, que sea este.

El objetivo de este estudio es recordarnos que, si hemos de interactuar con la cultura en la que Dios nos ha colocado, debemos esforzarnos por entenderla y tener discernimiento. El reto queda plasmado en las conocidas y extrañamente premonitorias palabras de T. S. Eliot, extraídas de la estrofa inicial de su *Choruses from the Rock*, que ahora cumple un siglo:

¿Dónde está la Vida que hemos perdido en vivir?

¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?

¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?

Tres reflexiones finales

En primer lugar, aunque este mensaje se ha centrado en la educación, y especialmente en cómo la educación aflora en la teología de la Sagrada Escritura, nunca debemos caer en la trampa de pensar que, si educamos correctamente a las personas, todo irá bien. He hablado muy poco, salvo implícitamente, de las dimensiones morales de la educación, tampoco he desentrañado las profundas premisas que encierran las palabras: “El temor de Jehová es el principio de la sabiduría” (Pr 9:10) y del conocimiento (Pr 1:7). Tampoco he considerado la obra del Espíritu y de la regeneración, o el lugar de la vida de la iglesia en cualquier educación verdaderamente cristiana.

En segundo lugar, una estrategia responsable de educación debe estar conformada por el lugar en el que Dios nos ha colocado. Hace poco leí el libro de John y Bonnie Nystrom, *Sleeping Coconuts*,¹⁴ en el que relatan su labor de supervisión de la traducción de la Biblia al arop y otras nueve lenguas de Papúa Nueva Guinea. Parte de su tarea educativa consiste en formar traductores tribales, enseñar a la gente qué es un alfabeto y enseñarles a leer. Todo esto es educación cristiana, aunque sea muy diferente de los cursos que se imparten en una universidad cristiana.

12 EBERSTADT, *Primal Scream*, ed. Kindle, 7.

13 Carl TRUEMAN, *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution* (Wheaton, IL: Crossway, 2020).

14 John y Bonnie NYSTROM, *Sleeping Coconuts* (Orlando, FL: Wycliffe Bible Translators USA, 2012).

Mas cerca de casa, cuando la oposición de mano dura intenta suprimir los grupos cristianos en los campus de Estados Unidos, los estudiantes apelan a la libertad religiosa y a los derechos constitucionales. Califican sus reuniones como actos de culto, protegidos por la constitución. Ese argumento no funciona en Francia, donde los estudiantes, para preservar un encuentro, insisten en que sus reuniones *no* son religiosas sino académicas y educativas. Esta diferencia se debe a que la Revolución francesa tuvo una forma diferente a la Revolución americana.

Lo que quiero decir es que la Biblia no proporciona un protocolo destallado sobre cómo la educación debe comprometerse adecuada y apropiadamente con cada cultura, ya sea en Papúa Nueva Guinea, Francia, Estados Unidos o cualquier otro lugar. Por eso, al tratar de esbozar los fundamentos de una teología bíblica de la educación y aplicarla a las culturas occidentales que mejor conozco, he evitado universalizar los resultados prácticos. Aunque muchas culturas pueden debatir si (por ejemplo) es más sensato permanecer en las escuelas públicas y ejercer influencia en ellas o retirarse y construir escuelas cristianas independientes, la forma de este debate es muy diferente en Hungría, China, Bahréin o la Atenas del primer siglo. Una fiel teología bíblica de la educación nos proporcionará un marco para reflexionar sobre estas cuestiones, pero no dará fórmulas universales.

En tercer lugar, el difunto Tim Keller esbozó lo que la Biblia enseña que los cristianos deben observar y practicar en su forma de tratar a los demás.¹⁵ Los cristianos deben (1) ser multiraciales y multiétnicos; (2) ocuparse de los pobres y marginados; (3) optar por perdonar y no tomar represalias; (4) oponerse con firmeza al aborto y al infanticidio y (5) insistir y practicar lo que hoy se considera una ética sexual revolucionaria. A riesgo de caer en la generalización, los políticos liberales suelen apoyar los puntos 1 y 2, los conservadores los puntos 4 y 5, pero ninguno de los bandos practica el número 3. Esto significa que el cristiano reflexivo no puede alinearse del todo con otro partido político que el reino de Dios. Eso no significa que no haya espacio para trabajar con algunas de estas entidades, como Daniel trabajó para el gobierno de Babilonia. Lo mismo ocurre en el campo de la educación: sin duda hay un lugar para trabajar con otros, pero somos llamados a hacerlo con una fidelidad tal que nos arriesguemos a ser arrojados a un foso de leones.

15 Timothy KELLER, *How to Reach the West Again: Six Essential Elements of a Missionary Encounter* (New York: Redeemer City to City, 2020). El material al que me refiero se encuentra en las pp. 26–29. Agradezco a mi pastor, Steve Mathewson, el haber localizado esta referencia.

Reseñas de libros

Milton A. Acosta, *El mensaje del profeta Oseas. Una teología práctica para combatir la corrupción*

Silvina Mondragón, *Casiodoro de Reina. Su vida, Biblia y teología. Ensayos en honor del 500 aniversario de su nacimiento*

Jorge Ostos y Saúl Sarabia, *Reteniendo lo Bueno: Saqueando los Tesoros del Posmodernismo*

El mensaje del profeta Oseas. Una teología práctica para combatir la corrupción **Milton A. Acosta**

Lima, Perú: Ediciones Puma, 2018.
Tapa blanda, 166 páginas más bibliografía.

Reseña de Andrew Panaggio, estudiante doctoral del Antiguo Testamento de Wheaton College (Illinois, EE.UU.).

En este libro, Milton Acosta toca un tema de carácter brutal, imposible de obviar, pero muchas veces ignorado en la reflexión teológica: la corrupción. A través de un estudio detallado del libro de Oseas, Acosta demuestra que a Dios le importa la corrupción, y mucho. Este libro es un ejemplo importante de teología bíblica contextual del tipo que tanto se necesita.

El libro está compuesto de una introducción, seis capítulos y un excurso. En la introducción, Acosta no solo da inicio al tema, sino que sitúa su libro en la conversación académica y en el contexto latinoamericano, y trata con delicadeza, conocimiento y honestidad un problema importante en la interpretación de Oseas. En los últimos veinte años, la corrupción ha sido un tema de estudio y se han producido muchos artículos (16). Sin embargo, la corrupción sigue siendo un problema garrafal en América Latina y en el mundo. Su carácter es histórico —tiene raíces en el tiempo de la Colonia— sistemático —es evidente en las estructuras gubernamentales y privadas y en “las relaciones entre los ciudadanos”— y mortal —resulta no solo en robo sino también en muerte (17–19).

Es de resaltar la forma en la que Acosta trata el problema de la metáfora del esposo despedido en Oseas. Describe con claridad y honestidad la dificultad de esta metáfora (20–21, 23). Su discusión demuestra su conocimiento de la conversación académica acerca de Oseas 1–3 y evita resoluciones simplistas o fundamentalistas. En cambio, Acosta reconoce la complejidad y presenta una respuesta humilde y bien pensada: entender mejor cómo funciona la metáfora (26).

Los capítulos 1–5 investigan diferentes iteraciones de corrupción denunciadas por el profeta Oseas: en las fuerzas armadas (cap. 1), de la justicia (cap. 2), del gobierno y la política (cap. 3), la cultura de corrupción (cap. 4) y de los líderes religiosos (cap. 5). Cada capítulo comparte una estructura similar: (1) una introducción al tema, (2) una investigación de los textos relevantes de Oseas, (3) un corto análisis de un texto narrativo del AT que sirve de ejemplo, (4) unas cortas palabras acerca de un salmo que sirva para orientar la adoración cristiana frente a la corrupción y (5) una pequeña conclusión con pautas para los cristianos. Esta estructura muestra el deseo de no solo impartir información, sino de moldear los corazones de los lectores para que luchen en contra de la corrupción. Lamentablemente, en ciertas secciones la estructura es difícil de seguir y no queda totalmente claro cuál es la conexión entre ellas (p. ej., el lugar del templo en la religión de Israel como ejemplo de la cultura de la corrupción, 105–106).

En estos capítulos, Acosta demuestra con su ejemplo que la teología contextual tiene dos vías. Por un lado, la contextualización es la aplicación de lo encontrado en las escrituras al contexto. Acosta constantemente forja estas conexiones. Por ejemplo, nota que la desinstitucionalización, que se ve en Oseas 3:4 como juicio de Dios, ilumina la realidad colombiana en la que los jóvenes están perdiendo su confianza en las instituciones por la incesante corrupción. Por otro lado, el contexto también sirve como lente reveladora y abre caminos para entender mejor el texto. El mismo tema del libro es una demostración clara de esto. La corrupción ocupa un lugar importante en la vida y las conversaciones en América Latina. Acosta muestra que es un tema importante en el libro de Oseas. Sin embargo, este tema no aparece en los índices de comentarios como los de Wolff, Andersen y Freedman, Goldingay y Dearman. Esto es un gran aporte a los estudios bíblicos.

Brevemente, se pueden mencionar dos debilidades. Primero, en la exégesis de Oseas, Acosta no siempre incluye el versículo o pasaje en el texto, lo cual crea una dificultad para el lector, porque la referencia puede ser un poco confusa. Esto se ve en el capítulo 2 donde Acosta propone tocar Oseas 2:21–23 y 12:7–8 (53–63). Es un poco difícil seguir el rastro de su argumento sin el texto de los versículos. Segundo, en algunas partes la exégesis es profunda e iluminadora, pero en otras simplemente falta un poco más de respaldo. Por ejemplo, en el cap. 4, hay dos pequeños ejemplos de la cultura de la corrupción en Oseas —palabras religiosas sin un comportamiento correspondiente y una cultura de engaño. Hubiera sido bueno desarrollar este buen comienzo más en detalle.

En el capítulo final, Acosta busca construir una teología anticorrupción sobre la base fundamentada en los primeros cinco capítulos. Es aquí donde se ve el fruto del estudio. Acosta deja claro que la corrupción es institucional y personal. La lucha contra la corrupción involucra cambiar leyes y buscar la igualdad y equidad en la sociedad. Por tanto, los cristianos pueden y deben participar productivamente con respuestas bien pensadas y críticas y deben buscar el bien común (142–143). Este libro busca esclarecer el tema de la corrupción, mostrar lo que dice Oseas acerca de ella y motivar a los cristianos a vivir vidas anti-corrumpas. Al parecer del reseñador, Acosta logra estas metas. En consecuencia, el libro sería de mucha utilidad para pastores, estudiantes y cristianos interesados en la reflexión teológica contextualizada.

Casiodoro de Reina. Su vida, Biblia y teología.
Ensayos en honor del 500 aniversario de su nacimiento
Editado por Andrés Messmer

Barcelona, España: Editorial CLIE, 2023

Tapa blanda, 237 páginas más índice

Reseña de Silvina Mondragón, Doctora en Historia y profesora de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Compilar una obra de calidad sobre la trayectoria vital de Casiodoro de Reina, supone una empresa arriesgada. Se trata de una personalidad exuberante en un contexto particular: el de la batalla por el alma de Europa. No es sencillo lograr un retrato equilibrado de la multifacética existencia de un hombre que excedió con creces los límites religiosos y culturales de su tiempo: alguien que se animó a pensar, a sentir y a crear, poniendo por escrito sus ideas y desafiando el *statu quo* vigente.

Andrés Messmer ha reunido un conjunto de especialistas abocados a cuestiones históricas y teológicas específicas, cuyos trabajos recorren aspectos centrales de la vida del personaje. La obra se divide en tres secciones que ayudan a comprender su trayectoria vital, la importancia a lo largo del tiempo de su Biblia del Oso y las cuestiones teológicas de las que se ocupó.

La primera parte comienza con el capítulo biográfico de la Dra. Moreno que resulta fundamental para comprender la naturaleza de su personalidad, las fuentes en las que nutrió su mente y sobre todo, la construcción de las redes de confianza, amistad y lealtad que lo acompañarían buena parte de su vida y que permiten explicar, en gran medida, cómo logró sortear los embates de la Inquisición.

El capítulo del Dr. Benoit es una detallada reconstrucción de la forma en que aspectos fundamentales de las cosmogonías protestantes de Sevilla, Ginebra, Londres, Fráncfort o Amberes, se sedimentaron en la mente de Casiodoro para dar forma a una matriz teológica propia que terminaría por consagrarse en su labor pastoral y en su ya famoso trabajo de traducción de las Sagradas Escrituras.

El capítulo escrito por el Dr. Díaz Pineda es particular porque acerca al lector a un rasgo casi desconocido de la vida de Reina: el del aspecto material de su existencia. Tanto historiadores como teólogos, estamos acostumbrados a asociar su figura con la búsqueda de la trascendencia humana, por lo que se ha descuidado el estudio de su vida concreta y cotidiana. Preguntas del tipo ¿de qué vivía en cada lugar que estuvo? y ¿cómo logró mantener a salvo a su familia? son respondidas de manera integral y acabada en este apartado, resaltando la dimensión individual y humana del personaje. En este sentido, otro punto fundamental es la valoración de su actuación política y de su carácter de estrategia en el contexto de la confesionalización de las monarquías europeas, siempre en pos de la solidificación de la teología protestante. Este tipo de análisis combate la exaltación de la estatura mítica del personaje, facilitando una comprensión acabada de su vida y su obra ya que lo inserta en la variable tiempo-espacio, que es la que finalmente condiciona a cualquier individuo.

El cuarto capítulo escrito por el Dr. García Pinilla, se basa en un análisis pormenorizado de las obras publicadas que firmó y otras tantas en las que su

colaboración ha de ser inferida. Más allá de la estructura analítica formal, el trabajo sirve para entender hasta qué punto estaba Reina dispuesto a sufrir e incluso morir por sus convicciones.

La segunda parte del libro está dedicada al estudio del contexto de producción y recepción, tanto en el espacio católico como en el protestante, de La Biblia del Oso. En ella se observa un detalle filológico pormenorizado de la traducción que hizo Casiodoro del Antiguo y del Nuevo Testamento, las fuentes en las que abrevó y la simbología y mensajes de los elementos no bíblicos de la obra. Los trabajos de esta parte pertenecen a eruditos calificados: la Dra. Luttikhuizen, el Dr. Nelson, el Dr. Fortes Gutiérrez y el Dr. Bada. Son ellos quienes facilitan al lector la comprensión de aspectos crípticos del estudio de la Biblia de Reina con el fin de resaltar la erudición del personaje, su manejo de las lenguas antiguas y clásicas, la belleza estilística de su trabajo de traducción y también la importancia de lo que en apariencia pueden resultar detalles menores, como el impulso que tuvo su trabajo, al encontrar en Estrasburgo determinados documentos que lo facilitaron y aceleraron.

La tercera parte del libro, compuesta por los trabajos del Dr. Griffin, Andrew Hollingsworth, el Dr. Messmer y el Dr. Díaz Pineda, se centra en los principales abordajes teológicos que ocuparon a Reina. Lo central de esta sección es poner de manifiesto la forma en que entendía la doctrina de la sola justificación por la fe y también el carácter cristológico de la misión de la iglesia, institución que solo tenía sentido si perfilaba su propósito en pos de delegar toda autoridad en Cristo. Los trabajos de esta sección dejan en claro que la centralidad de la pregunta ¿cómo somos salvos? guió toda su existencia. En este sentido, Casiodoro había llegado a coincidir con Lutero: la gracia, la justificación y la salvación, son un regalo de Dios por la fe.

Por todo lo expuesto, el libro que reseño es de lectura obligada para cualquiera que esté interesado en comprender aspectos fundamentales de la vida, obra y teología de Casiodoro de Reina y de la historia y de la teología protestante en general.

***Reteniendo lo Bueno:
Saqueando los Tesoros del Posmodernismo***
Jorge Ostos y Saúl Sarabia

Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2020

Tapa blanda, 214 páginas

Reseña de Jesús Zamora, Doctor en Historia Antigua.

Jorge Ostos, un teólogo cristiano ortodoxo oriental, y Saúl Sarabia, un filósofo cristiano evangélico, critican la hostilidad *a priori* que existe en una parte del cristianismo hacia la filosofía posmoderna que prevalece en la teología latinoamericana actual y en algunos sectores evangélicos. La tesis del libro sostiene que algunas de las ideas y críticas —en ocasiones mal interpretadas por los autores cristianos— de la filosofía posmoderna que se encuentran en autores como Lyotard, Derrida, Foucault y Wittgenstein, están a favor, e incluso son bienvenidas, por la fe cristiana en general.

En primer lugar, Ostos y Sarabia parten de Lyotard y su crítica a las “metanarrativas” modernas. Estos “grandes relatos” que intentan explicar la naturaleza de la realidad están basados en, y justifican, la razón modernista universal y el progreso humano y científico. En algunos círculos cristianos esto se ha entendido como un ataque contra el “gran relato” cristiano que también intenta explicarlo todo. Sin embargo, ellos sostienen que esta crítica de la metanarrativa del filósofo francés no socava la metanarrativa cristiana, puesto que esta no se basa en la razón modernista, sino en la revelación. Así que la crítica bien entendida de Lyotard no es principalmente contra el cristianismo. Por ello, los autores extraen dos conclusiones beneficiosas: (1) El cristianismo no tiene que demostrar su verdad única necesariamente solo a través de la razón, que es limitada y no del todo fiable. La fe cristiana no se basa meramente en una serie de silogismos racionales, sino en la Palabra de Dios revelada. (2) La crítica de Lyotard nos recuerda que la fe cristiana es de naturaleza narrativa, cuyas verdades se expresan en prácticas. Dios nos invita a participar en su narrativa.

En segundo lugar, los autores reflejan la crítica de Derrida al principio modernista de la “objetividad”, que afirma que entre sujeto y objeto no hay mediación ni interpretación, sino que el primero puede experimentar directamente al segundo. Más bien señala, acertadamente, que entre sujeto y objeto hay un cúmulo de prejuicios y suposiciones determinados por los parámetros culturales de nuestra comunidad en la que, obviamente, estamos inmersos. Esto, por tanto, lleva a los individuos a interpretar el mundo, en lugar de experimentarlo directamente. Esta idea va en contra de la visión del yo individualista y del objetivo de la modernidad. De esta manera, la crítica de Derrida recuerda a la Iglesia el valor que tiene la comunidad en la interpretación de la realidad, pero especialmente cuando interpreta la Escritura. La interpretación del mundo y de las Escrituras no es un juego solitario en el que un individuo autónomo —a través de la razón y las metodologías modernas— no necesita una comunidad. La Escritura es un texto vivo, y solo en la comunidad mediada por el Espíritu Santo el texto vivo puede hacerse realidad completa para los individuos.

En tercer lugar, Ostos y Sarabia abordan la crítica de Foucault a las estructuras de poder, reflejadas en los sistemas disciplinarios y formativos, como muestra de represión y opresión de unos sobre otros. Estas estructuras de poder se encuentran no solo en el Estado, sino también en toda organización social; todos son controlados por otros mediante un sistema de disciplina y formación que les priva de libertad. El filósofo francés señala que estas estructuras de poder son la imagen misma de nuestro sistema carcelario, que apresa y controla el cuerpo. Sin embargo, como señalan los autores del libro, en contra de la opinión de Foucault, no toda forma de control mediante la disciplina y la formación es mala, sino más bien buena cuando se trata del florecimiento humano, como en el caso del cristianismo. La Iglesia, por supuesto, no debe ser en ningún caso una institución opresora, sino liberadora.

En cuarto lugar, los autores tratan la obra de Wittgenstein, al que reconocen su dudosa inclusión entre los autores posmodernos. Este filósofo austro-británico expuso en su pensamiento posterior que el significado de las palabras es relativo al uso y contexto de los hablantes, lo que en última instancia reflejará los usos y

prácticas de una comunidad; en otras palabras, tenemos que entrar en los “juegos lingüísticos” que tiene la comunidad para entender y aprender. Los autores señalan que el filósofo ayuda a recuperar la idea de que la comunidad a la que pertenecen los individuos es la que determina la posibilidad del significado de las palabras y, en última instancia, el conocimiento. Wittgenstein ayuda a la Iglesia, y especialmente a sus miembros individuales, a recordar que somos una comunidad, cuyo conocimiento depende y es relativo a una comunidad, la Iglesia.

La tesis del libro es audaz y está bien defendida a lo largo de todos los capítulos. Las ideas y críticas de la obra de estos filósofos correctamente entendidas redundan en beneficio del cristianismo evangélico en particular. Así pues, el libro cumple su propósito. Hay una cuestión, sin embargo, que debo criticar, y es la inclusión de Wittgenstein. Este filósofo es importante y su impacto en la filosofía del lenguaje, y posteriormente en el conductismo, es indudable. Pero, como los propios autores nos recuerdan, su inclusión entre los autores posmodernos es dudosa. En su lugar, se podría haber evaluado el concepto de la “hiperrealidad” de Jean Baudrillard o la crítica de la religión y el cristianismo del filósofo italiano Gianni Vattimo para ver en qué podrían beneficiar a la Iglesia sus críticas.