

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

# REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



Volumen 5 • Número 1 • marzo 2026

# Revista Evangélica de Teología

**Un foro mundial**

**Volumen 5 • Número 1 • marzo 2026**

Publicado por



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

Volumen 5 • Número 1 • marzo 2026  
Copyright © 2026 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 impreso para uso privado, y no para fines lucrativos.

**Editor general:** Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania

**Editor ejecutivo:** Dr. Andrés Messmer, España

**Editores asistentes:** 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](mailto:amessmer@worldea.org).

# Índice de contenidos

|                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Análisis misiológico del fundamento de la Gran Comisión<br>en el Antiguo Testamento .....                                     | 4  |
| <i>Víctor Umaru</i>                                                                                                           |    |
| Recapitulación según Ireneo de León .....                                                                                     | 21 |
| <i>Jonathan A. Asbun</i>                                                                                                      |    |
| Ratramno, <i>Del cuerpo y de la sangre del Señor:</i><br>Introducción, traducción y notas .....                               | 39 |
| <i>Carlos Rafael Domínguez &amp; Andrés Messmer</i>                                                                           |    |
| Del machismo al feminismo: Transformaciones culturales contemporáneas<br>y desafíos para la Iglesia evangélica en España..... | 61 |
| <i>Rubén Videira Soengas</i>                                                                                                  |    |
| Reseñas de libros.....                                                                                                        | 73 |

# Análisis misiológico del fundamento de la Gran Comisión en el Antiguo Testamento

Víctor Umaru

---

**Víctor Umaru** (Mth, Seminario Teológico Bautista Nigeriano, MA Universidad Bowen) imparte clases en el Instituto Bautista de Teología de Obinze (Owerri, Nigeria), y también da conferencias a nivel internacional sobre estudios bíblicos y teología. Actualmente está cursando un PhD en lengua y literatura del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Bautista de Nigeria. victorumaru@bcto.com.ng

---

*Resumen: El fundamento de la Gran Comisión en el Antiguo Testamento demuestra que no se trata de un principio aislado introducido por Jesús, sino la continuación y el cumplimiento de los propósitos redentores de Dios revelados a lo largo del Antiguo Testamento. Esta investigación examina textos, temas y narrativas fundamentales de las Escrituras hebreas para comprender de manera integral cómo el Antiguo Testamento anticipa y comunica el mandamiento neotestamentario de la Gran Comisión.*

La Gran Comisión, tal y como se recoge en Mateo 28:18–20, es uno de los pasajes más importantes del Nuevo Testamento. Joe M. KAPOLYO afirma: “Para la mayoría de los cristianos, la misión comienza y termina con Mateo 28:18–20. Este texto ocupa un lugar importante en nuestra comprensión de la misión, sin embargo es solo un ápice de todo lo que la Biblia dice sobre Dios y la misión”.<sup>1</sup> El precepto no es simplemente una orden, sino un mandamiento integral que resume la esencia de la misión de la Iglesia: difundir el evangelio, discipular a las naciones y extender el reino de Dios a todo el mundo.

Sin embargo, muchos cristianos, e incluso algunos eruditos bíblicos, tienden a considerar la Gran Comisión principalmente como un fenómeno del Nuevo Testamento, pasando por alto el abundante fundamento del Antiguo Testamento que sustenta este mandamiento global. Este punto de vista ignora que el Antiguo Testamento está lleno de temas, historias y promesas que apuntan hacia una misión universal. H. Cornell Goerner lo expresa adecuadamente cuando afirma que la misión es “el tema de la Biblia”.<sup>2</sup> El fundamento de la Gran Comisión en el Antiguo Testamento demuestra que no se trata de un principio aislado introducido por Jesús, sino la continuación y el cumplimiento de los propósitos redentores de Dios revelados a lo largo del Antiguo Testamento. Esta investigación examina textos, temas y narra-

---

1 Joe M. KAPOLYO, “The Easney Lectures”, en Richard BAUCKHAM, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), viii.

2 H. Cornell GOERNER, *All Nations in God's Purpose* (Nashville, TN: Broadman Press, 1979), 11.

tivas fundamentales de las Escrituras hebreas para comprender de manera integral cómo el Antiguo Testamento anticipa y comunica el mandamiento neotestamentario de la Gran Comisión.

## El concepto de la misión en el Antiguo Testamento

El término “misión” en su sentido contemporáneo puede no aparecer explícitamente en el Antiguo Testamento, pero el concepto está intrínsecamente entretejido en su trama. Esencialmente, la misión en el Antiguo Testamento debe entenderse como la iniciativa divina de posibilitar la reconciliación y restauración de la creación a través del pueblo elegido de Dios, Israel. Esta iniciativa es diversa en el llamado, la comisión y el envío de individuos a participar de la obra redentora de Dios. Según Van Rheezen, la misión “es la naturaleza misma de Dios. ¡Él está siempre dando, relacionándose, reconciliando y redimiendo! ¡Él es el manantial de agua viva —la fuente de la misión! Desde la fundación misma del mundo, Dios ha sido el gran iniciador de la misión, como lo retratan gráficamente sus actos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento”.<sup>3</sup>

En el centro de la misión en el Antiguo Testamento se encuentra la iniciativa divina. Dios es el actor principal, y sus acciones a lo largo del Antiguo Testamento revelan un propósito firme de restaurar y reconciliar la creación consigo mismo. Esta iniciativa divina es evidente desde el principio a través de los actos creadores de Dios en Génesis. La narración de la creación describe la intención de Dios de crear un mundo en armonía bajo su gobierno soberano. Según R. H. Glover:

A lo largo de toda la Biblia los pensamientos y los planes de Dios para la evangelización del mundo están por todas partes. De principio a fin, la Biblia es un libro misionero, tanto es así que, como alguien ha dicho, no es posible eliminar su sentido misionero sin destruir el libro por completo. Porque, que quede claro, la autoridad bíblica para las misiones mundiales no descansa únicamente en un conjunto de textos probatorios, sino en todo el diseño y el espíritu de la Biblia, que revela a Dios en su relación con los hombres y con las naciones y traza el desarrollo de sus propósitos a través de los tiempos.<sup>4</sup>

A pesar de la caída de la humanidad, que introduce el pecado y la ruptura en el mundo, el propósito redentor de Dios permanece inquebrantable. La misión en el Antiguo Testamento está cimentada en la naturaleza y en el carácter de Dios. Don Fanning afirma: “La misión tiene sus raíces en la naturaleza de Dios, que envía y salva”.<sup>5</sup> Dios es descrito como un Creador amante, fiel a su pacto, un Redentor justo. Estos atributos impulsan su misión de restaurar la creación y redimir a la humanidad. Esto implica acciones concretas: vivir la fidelidad del pacto y proclamar la verdad de Dios a un mundo que observa. La naturaleza holística de la misión en el

3 G. VAN RHEENEN, *Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996), 14.

4 R. H. GLOVER, “The Bible and Missions: The Missionary Character of the Scriptures”, *Bibliotheca Sacra* 93 (1936): 101–109 (aquí, 102).

5 Don FANNING, “The Old Testament and Missions”, *Themes of Theology that Impacts Missions* (2009): 1–22 (aquí, 1).

Antiguo Testamento también es digna de mención. Abarca dimensiones espirituales, sociales y emocionales.

## **Particularismo, monoteísmo e idolatría en la configuración de la misión del Antiguo Testamento**

La narrativa del Antiguo Testamento contiene una teología coherente integrada en el contexto histórico de la relación de Israel con Dios. Hay tres conceptos interrelacionados que son centrales en esta teología: el particularismo, el monoteísmo y la idolatría. Estos temas no son doctrinas aisladas, sino que funcionan conjuntamente para dar forma a la identidad, la misión y el papel de Israel entre las naciones. Su importancia se evidencia al analizarlas dentro del curso de los propósitos redentores de Dios a lo largo de las Escrituras hebreas.

En cuanto al Antiguo Testamento, el concepto de *particularismo* se refiere a la elección única de Israel por parte de Dios como su pueblo del pacto. Esta elección comienza con el llamado de Abraham en Génesis 12:1–3, en el que Dios promete bendecirle y bendecir a todas las familias de la tierra a través de él. Aunque la elección es de naturaleza particular, la intención es universal. El estatus de Israel como pueblo elegido no es para su propio bien únicamente, sino una vocación para mediar la bendición de Dios a las naciones. Christopher J. H. Wright sostiene al respecto que la elección debe entenderse como instrumental y no como exclusiva. Israel es elegido para servir, no para dominar.<sup>6</sup> Sin embargo, la tensión en el particularismo de Israel radica en la tentación recurrente de interpretar la elección como un privilegio en lugar de como una responsabilidad. Los profetas desafían con frecuencia a Israel por adoptar una postura de superioridad o exclusividad, especialmente cuando tales actitudes condujeron al fracaso espiritual. Amós, por ejemplo, reprende a Israel por presumir de su elección mientras practica la injusticia y la idolatría (Am 3:2).<sup>7</sup> Por lo tanto, el particularismo debe interpretarse desde la perspectiva de la vocación y no del nacionalismo.

El corazón de la fe de Israel es su confesión de la soberanía exclusiva de Yahvé, resumida en la Shemá: “Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor uno es” (Dt 6:4). El monoteísmo, por lo tanto, no es simplemente una afirmación metafísica; es el fundamento de la vida y el mandato misionero de Israel. La creencia en un solo Dios que es Creador, Redentor y Soberano sobre todas las naciones implica que la autoridad de Yahvé se extiende más allá de las fronteras de Israel.<sup>8</sup> Walter Brueggemann sostiene, por lo tanto, que el monoteísmo de Israel es intrínsecamente polémico. Niega la legitimidad de los dioses de las naciones circundantes y afirma la exclusividad del gobierno de Yahvé.<sup>9</sup> La implicación es que el único Dios verdadero

6 Christopher J. H. WRIGHT, *The Mission of God: Unlocking the Bible Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 200–203.

7 Amos N. WILDER, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (New York: Harper & Row, 1964), 142–145.

8 T. Desmond ALEXANDER, *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2008), 89–91.

9 Walter BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997), 460–462.

no es una deidad tribal, sino el Señor de toda la tierra. Isaías 45:5–6 y 45:22 presentan una clara invitación universal: “Volveos a mí y sed salvos, todos los términos de la tierra; porque yo soy Dios, y no hay ningún otro” (45:22). Esta visión profética amplía el alcance de la confesión monoteísta de Israel hasta un llamado mundial.

El monoteísmo también confronta las dimensiones de la idolatría y la injusticia. La unidad de Dios está unida a la unidad de la creación y a la coherencia del orden moral. Gerhard von Rad señala que el concepto de Yahvé como un Dios único y soberano sustenta las demandas de justicia, rectitud y fidelidad al pacto de los profetas.<sup>10</sup> La confesión de un único Dios que es santo obliga a Israel encarnar esas mismas características en su vida. Cuando Israel fracasa al hacerlo, su testimonio se ve comprometido y la nación se deforma. Así mismo, la cosmovisión monoteísta permite a Israel entender el exilio y la restauración en el contexto de la soberanía divina. Incluso cuando se encuentra dispersado entre las naciones, la fe de Israel afirma que Yahvé sigue al control. Las confesiones y oraciones de Daniel (Dan 2:20–23; 9:4–19) reflejan una fe monoteísta que trasciende la geografía y el pluralismo cultural. Tales convicciones mantienen la identidad y la conciencia distintiva de Israel incluso en contextos de diáspora.

La idolatría en el Antiguo Testamento no es simplemente la adoración de dioses falsos; representa una distorsión fundamental de la imagen divina y una disrupción de la misión de Israel. La narrativa bíblica presenta de manera consistente la idolatría como un incumplimiento del pacto y una traición a la vocación de Israel de ser luz a las naciones. Isaías 44:9–20 ridiculiza la irracionalidad de la fabricación de ídolos, su futilidad y el autoengaño que supone. La polémica contra la idolatría en el Antiguo Testamento opera en múltiples niveles: *teológico*, afirmando que solo Yahvé es Dios y que ninguna otra deidad puede rivalizar con su soberanía; *moral*, exponiendo cómo la idolatría conduce inevitablemente a la injusticia y a la corrupción social; y *antropológico*, revelando que la idolatría distorsiona la imagen divina que Israel está llamado a encarnar ante las naciones.<sup>11</sup>

Por esta razón, John Goldingay explica que la idolatría en el Antiguo Testamento no es solo un error religioso, sino un fracaso social y político.<sup>12</sup> Conduce a sistemas de opresión, explotación económica y corrupción moral. El episodio del becerro de oro en Éxodo 32, por ejemplo, no solo da lugar a la apostasía sino también al caos social. La aceptación de la idolatría por parte de Israel lo compromete y provoca el juicio divino. En la literatura profética, el exilio se describe como una consecuencia de la idolatría persistente. (Ezq 6; Jer 2). Sin embargo, incluso el juicio cumple una función. En Ezequiel 36:23, Dios declara que vindicará su santidad entre las naciones restaurando a Israel: “Entonces las naciones sabrán que yo soy el Señor”. Daniel Block señala que esta restauración no es solo para beneficio de Israel, sino para resta-

10 Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, tomo 1 (New York: Harper & Row, 1962), 370–372.

11 John N. OSWALT, *The Book of Isaiah, Chapters 40–66* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 185–188.

12 John GOLDINGAY, *Old Testament Theology: Israel's Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 452–455.

blecer la credibilidad del nombre de Dios entre las naciones.<sup>13</sup> La idolatría, por tanto, no es solo un fracaso en la adoración, sino una distorsión del testimonio, y la respuesta de Dios tiene una intención tanto disciplinaria como restauradora.

La relación entre el particularismo, el monoteísmo y la idolatría compone una tríada que da forma a la identidad y a la vocación de Israel. Israel es elegido para ser diferente (*particularismo*), para proclamar al único Dios verdadero (*monoteísmo*) y para rechazar la adoración falsa que compromete su llamado (*idolatría*). Estos elementos no son mutuamente excluyentes, sino que están interconectados. El particularismo sin monoteísmo degenera en nacionalismo; el monoteísmo sin particularismo se convierte en teología abstracta, y ambos pierden su poder cuando se ven comprometidos por la idolatría. Israel está llamado a ser no solo siervo de Dios, sino también luz a las naciones (Is 49:6). En su contexto original, esta designación se aplica a Israel como el siervo escogido mediante el cual la salvación de Dios alcanza los confines de la tierra. Sin embargo, el Nuevo Testamento más tarde aplica el mismo versículo a Cristo, quien encarna y cumple la vocación de Israel como el verdadero Siervo del Señor. Esta vocación depende de una fiel adherencia a la adoración monoteísta y de un rechazo de las prácticas idólatras. A través de su singularidad, Israel muestra a otros el único Dios verdadero. El Antiguo Testamento no se expresa en términos de proselitismo, sino a través de la vocación, la santidad y el testimonio. Israel debe vivir bajo el gobierno de Dios, mostrar su carácter y confiar en su soberanía, convirtiéndose así en una señal visible para las naciones de quién es Dios y qué significa vivir en alianza con él.

## El pacto abrahámico como fundamento de la misión

Los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob son figuras fundacionales que reciben las promesas de Dios y son llamados a vivir de manera que reflejen la fidelidad de Dios al pacto. El pacto abrahámico, presentado previamente como la base para la elección de Israel, proporciona el fundamento de la misión más claro del Antiguo Testamento. El llamado de Abraham en Génesis 12:1-3 —“Y en ti serán benditas todas las familias de la tierra”— establece la trayectoria de la bendición universal que recorre toda la Escritura. Reafirmado a Isaac y a Jacob (Gen 26:3-4; 28:14), este pacto releva que la elección divina es instrumental más que exclusiva: Abraham es elegido para mediar la bendición de Dios a todas las naciones. Por tanto, el pacto va más allá del privilegio y se convierte en vocación, estableciendo el marco teológico para un pueblo misionero a través del cual se desarrolla el propósito redentor de Dios.<sup>14</sup>

Esto establece una trayectoria que alcanza a todas las naciones. Como sostiene Richard Bauckham:

Dios escoge primero a Abraham, luego a Israel, después a David. Los tres movimientos que comienzan con estas tres elecciones de Dios tienen cada uno su propio tema distintivo, un aspecto del propósito de Dios para el mundo. Podríamos llamar a esto las trayectorias temáticas de la narrativa. La trayectoria

13 Daniel I. BLOCK, *For the Glory of God: Recovering a Biblical Theology of Worship* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 94-97.

14 FANNING, “Mission in the Old Testament”, 3.

que va desde Abraham hasta todas las familias de la tierra, es la trayectoria de la bendición. La trayectoria que va desde Israel hasta todas las naciones, es la trayectoria de la revelación de Dios de sí mismo al mundo. La trayectoria que va desde la entronización de David en Sion por parte de Dios hasta los confines de la tierra, es la trayectoria del gobierno, del reino de Dios viniendo a toda la creación. Obviamente, estos tres movimientos y temas están estrechamente relacionados entre sí.<sup>15</sup>

Israel es llamado “un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19:5-6), lo que significa que la comunidad al completo fue apartada para representar el carácter de Dios y mediar su presencia ante el mundo. Como nación sacerdotal, Israel debía estar entre Dios y las naciones, reflejando su santidad, justicia y misericordia a través de su vida colectiva y su adoración. Esto subraya la naturaleza comunitaria de la vocación de Israel —su misión no era tarea de unos pocos individuos sino la identidad y el llamado compartidos de todo el pueblo de Dios.

Como mediadores del pacto, a Israel se le encomendó encarnar la santidad de Dios y dar a conocer su carácter entre las naciones. Su singularidad —expresada a través de la obediencia a la ley divina, el culto sacrificial y la conducta ética— sirvió como testimonio de la justicia y la misericordia de Dios. Las fiestas, el sistema de sacrificios y la adoración en el templo funcionaban no solo como actos rituales sino como testimonio público de la soberanía de Dios. Como señala Avery Willis, la elección de Israel por parte de Dios nunca tuvo que ver con el privilegio, sino con la participación de su misión redentora; la obediencia tenía como objetivo atraer a las naciones hacia él.<sup>16</sup>

## Literatura profética y el llamado universal

La literatura profética del Antiguo Testamento apunta al llamado universal de Dios y al plan redentor de Dios para todas las naciones. Isaías, Jonás y Miqueas presentan una oferta universal de salvación, esperanza y redención, independientemente de la nacionalidad o el origen. Se caracteriza por la naturaleza inclusiva del reino de Dios, donde personas de todas las naciones son bienvenidas a su presencia. El énfasis en buscar la instrucción y la justicia de Dios es el poder transformador de su palabra, que une a personas de diferentes orígenes en una búsqueda común de rectitud.

Isaías introduce el concepto del Siervo del Señor, que encarna la palabra de Dios para llevar luz a las naciones y salvación hasta los confines de la tierra. Su misión se extiende hasta incluir la restauración de Israel y la salvación de todos los pueblos, ya que es designado como luz a los gentiles, llevando la salvación de Dios hasta los confines de la tierra. Según Bosch, “La metáfora de la luz en Isaías 42:6, 49:6 y en otros pasajes es especialmente adecuada para expresar tanto un movimiento centrípeto como centrífugo. Una luz que alumbra en la oscuridad atrae a las personas hacia ella, de forma centrípeta, pero al mismo tiempo se expande, cruzando fronteras, permitiendo, en palabras de Isaías 49:6, que la salvación de Dios alcance ‘hasta los con-

---

15 Richard BAUCKHAM, *Bible and Mission*, 27.

16 Avery WILLIS, *The Biblical Basis of Missions* (Nashville, TN: Convention Press, 1979), 33.

finis de la tierra”<sup>17</sup>. Profetas como Isaías, Jeremías y Ezequiel son enviados por Dios para transmitir sus palabras a Israel y a las naciones vecinas, mostrando así su preocupación por todos los pueblos. Las leyes dadas a Israel muestran la sabiduría y la justicia de Dios a las naciones circundantes, lo que las lleva a reconocer y honrar al Señor.<sup>18</sup>

Los profetas también utilizaron la experiencia del exilio y la promesa de restauración para reforzar el propósito de Dios de redención universal. Para Jeremías, el llamado a “buscar el bienestar de la ciudad” (Jer 29:4–7) replanteó el exilio como una oportunidad de testificar entre las naciones. Del mismo modo, la visión de renovación de Ezequiel (Ezq 36:22–28) describe la restauración no solo como un rescate nacional, sino como la vindicación de la santidad de Dios entre las naciones. Estas perspectivas proféticas revelan que, incluso en el juicio y la deportación, la misión de Dios continua.<sup>19</sup> De esta manera el exilio se convierte en un escenario para mostrar su soberanía y fidelidad, integrando la historia particular de Israel dentro de su plan universal de redención.

La participación en la obra redentora de Dios, tal y como fue proclamada por los profetas, requería obediencia, fidelidad y justicia social. Figuras como Isaías, Miqueas y Amós enfatizaban que la verdadera adoración debía acompañarse de la justicia y la misericordia (Miq 6:8; Is 1:16–17; Am 5:24). A través de su ministerio profético, recordaron a Israel que encarnar el carácter de Dios ante las naciones era en sí mismo un acto misionero, revelando las dimensiones morales de la misión universal de Dios. El ministerio profético de Miqueas, en particular, enfatiza la conexión entre la verdadera adoración y la justicia social, abogando por una sociedad que incorpora los estándares de Dios. Su visión de todas las naciones acudiendo a la montaña del Señor anticipa la naturaleza inclusiva del evangelio, cumpliendo la profecía de una unidad mundial en adoración y obediencia a Dios.

## Literatura sapiencial y la inclusión de los gentiles

Mientras que los profetas proclamaron a menudo el propósito universal de Dios en términos abiertamente misionales, la literatura sapiencial expresa la misma realidad a través del lenguaje de la reflexión moral y la vida cotidiana. En Job, Salmos, Proverbios y Eclesiastés, la sabiduría de Dios se describe como universal en su alcance, para que todos los pueblos puedan discernir y vivir según el orden divino que sostiene la creación.

La literatura sapiencial, especialmente los libros de los Salmos y los Proverbios, es una herramienta para revelar el gobierno y la justicia universales de Dios. Ofrece enseñanzas morales atemporales que reflejan el amor inclusivo de Dios, que abarca a todos los pueblos y naciones. El libro de los Salmos es muy apreciado y contiene

---

17 David J. BOSCH, “Witness to the World”, en *Perspectives*, ed. Ralph WINTER y Steven C. HAWTHORNE, 3ª ed. (Pasadena, CA: William Carey Library, 2000), 59–63 (aquí, 60).

18 Elisha Kwabena MARFO, “Who Said, No Mission in the Old Testament: A Theological Framework of Mission in the Isaianic Literature”, *E-Journal of Religious and Theological Studies* 6 no 4 (2020): 223–235.

19 Donald SENIOR y Carol STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press, 1983), 27.

himnos, oraciones y poemas que expresan un amplio espectro de experiencias y emociones humanas.<sup>20</sup> Muchos salmos trascienden su contexto histórico y cultural inmediato con temas de alabanza universal y del gobierno soberano de Dios sobre todas las naciones. Un tema recurrente en los Salmos es el llamado a todas las naciones y pueblos a reconocer y adorar al Dios de Israel, lo cual es un reflejo del reino de Dios que trasciende las fronteras nacionales y étnicas y de la naturaleza inclusiva del plan redentor de Dios.

El Salmo 67 exhorta explícitamente a que las bendiciones de Dios sean reconocidas entre todas las naciones y expresa un deseo universal de que los caminos y la salvación de Dios sean conocidos. El Salmo 96:1–3 revela aún más el alcance mundial de la adoración, convocando a toda la tierra a cantar un nuevo canto al Señor.<sup>21</sup> La escatología de los Salmos espera con ilusión un tiempo futuro en el que el reino de Dios se haga plenamente realidad. El libro de Proverbios proporciona orientación práctica para vivir la vida según los principios de Dios. Aunque se dirige principalmente a un público israelita, sus enseñanzas tienen un atractivo universal, que trasciende las fronteras culturales y nacionales para ser aplicables a toda la humanidad. Los principios universales de sabiduría que se encuentran en Proverbios, tales como los principios universales de justicia, equipan a las personas para ser agentes de cambio positivo en sus vidas y naciones. Los Salmos y los Proverbios ratifican el gobierno y la justicia universales de Dios, estableciendo el fundamento para comprender su reinado sobre toda la creación. Anticipan y afirman la misión redentora de Dios, que trasciende las fronteras étnicas y culturales. El atractivo universal de la sabiduría de Proverbios es relevante y atrayente para personas de cualquier origen, y el papel de la Iglesia es demostrar el poder transformador del evangelio en todas las esferas de la sociedad.

## El templo como casa de oración para todas las naciones

El templo representa la convergencia del pacto de Dios con Israel y su propósito redentor universal. Fue diseñado no solo como un santuario nacional, sino como una casa de oración para todas las naciones, revelando la intención de Dios de atraer a todos los pueblos a la adoración y la comunión con él.

La teología del espacio sagrado que culmina en el templo tiene sus raíces en el pacto mosaico. En el Sinaí, Dios ordenó la construcción del tabernáculo para que su presencia pudiera habitar entre su pueblo (Ex 25:8). El templo, por tanto, representa la continuación y la expresión permanente de la misma realidad del pacto. Era un testimonio de la relación permanente de Dios con Israel —una estructura física y un espacio sagrado en el que lo divino y lo humano se cruzaban para la comunión entre Dios y su pueblo. Como epicentro del sistema de adoración y sacrificios de Israel, el templo servía como punto focal en el que los sacerdotes ofrecían sacrificios, intercedían por el pueblo y renovaban el pacto nacional de comunión con Dios.

20 George W. PETERS, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1972), 116.

21 Walter C. KAISER, Jr., “The Great Commission in the Old Testament”, *International Journal of Frontier Mission* 13 no 1 (1996): 3–7 (aquí, 5).

Bosch afirma: “Si hay un misionero en el Antiguo Testamento, ese es Dios mismo quien, como su obra escatológica por excelencia, llevará a las naciones a Jerusalén para adorarlo a él allí junto con su pacto”.<sup>22</sup> La oración de dedicación de Salomón en 1 Reyes 8:22–53 describe la fidelidad de Dios a su promesa, reconociendo la construcción del templo como una manifestación tangible de su compromiso al pacto de habitar entre su pueblo. Salomón confirma el templo como el lugar sagrado de habitación de la presencia de Dios, declarando que “los cielos de los cielos no te pueden contener” (v. 27), sin embargo, Dios ha elegido morar entre su pueblo. La consagración del templo lo santifica como el lugar donde reside la gloria de Dios, donde su nombre es honrado y donde su pueblo puede acudir a buscar su rostro (vv. 28–30).

Es significativo que la oración de Salomón sea también una forma de culto inclusivo en el que personas de todas las naciones son bienvenidas a la presencia de Dios. Él ora para que el Señor escuche al “extranjero que no es de tu pueblo Israel” cuando venga a orar a esta casa, para que “todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre” (vv. 41–43). Este reconocimiento de la inclusividad del plan redentor de Dios prefigura una realidad en la que se superarán las barreras de nacionalidad, etnia y cultura y todos los pueblos se unirán en adoración al único Dios verdadero.

La designación del templo como “casa de oración para todos los pueblos” (Is 56:7) se basa en la oración de dedicación de Salomón en 1 Reyes 8, que ya vislumbraba extranjeros viniendo a rendir culto al Señor (1 Rey 8:41–43). Más tarde, Isaías amplía esta visión, describiendo el templo como un símbolo de la invitación universal de Dios a todos los pueblos. Ambos pasajes anticipan y prefiguran el alcance inclusivo del plan redentor de Dios —su deseo de que todas las naciones compartan las bendiciones de su pacto. Las imágenes subrayan la aceptación de Dios a la diversidad dentro de su propósito redentor y desafían a la Iglesia de hoy a derribar barreras y encarnar una comunidad mundial de creyentes unidos en adoración y comunión.

## Perspectivas exílica y post exílica de la misión

Los periodos exílico y post exílico marcan un cambio significativo en la percepción que Israel tiene de la misión. Mediante la deportación y la restauración, Israel se dio cuenta de que los propósitos redentores de Dios no se limitaban a la tierra o al templo, sino que se extendían a todas las naciones, incluso en medio del exilio. El exilio babilónico fue un acontecimiento en la historia de Israel que produjo una crisis. La destrucción de Jerusalén, incluido el templo, llevó a Israel a cuestionarse su relación con Dios y su propósito en el mundo.<sup>23</sup> La pérdida de Jerusalén, el centro de la vida religiosa y política de Israel, les hizo sentir desconectados de su herencia y con incertidumbre sobre su futuro. El exilio dio lugar a una crisis de fe debido al aparente abandono por parte de su Dios del pacto, Yahvé. La literatura profética asociada con el periodo exílico, reflejada en libros como Isaías, Jeremías y Ezequiel, ilustra esta lucha teológica. Estos profetas expresaron la fidelidad de Dios en medio

22 David J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology and Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 19.

23 D. Jones MUTHUYANAGOM, “Exilic and Post-Exilic Prophets and Economic Issues”, *Voices: From the Third World* 20 no 1 (1997): 58.

del juicio y la deportación, afirmando que sus propósitos seguían adelante incluso durante el exilio. Los profetas trataban de reafirmar la fidelidad de Dios y confirmar al pueblo su amor y compromiso con las promesas de su pacto.<sup>24</sup> A pesar de la desesperación del exilio, la voz profética de Isaías proclamó mensajes de esperanza y restauración, afirmando que su exilio no era el final del plan redentor de Dios, sino una fase necesaria en Sus propósitos más amplios. Estos mensajes sostenían la fe de Israel y les inspiraban para perseverar en la adversidad.

El retorno de Israel a su tierra natal bajo el impero persa marcó un momento crucial en su historia, que condujo a la renovación y redefinición de su vocación. Los libros de Esdras y Nehemías proporcionan un relato detallado de este proceso de restauración, centrándose en la reconstrucción del templo y de las murallas de Jerusalén. Como observa Verkuy, las experiencias de Israel durante los siglos VII y VI a.C. abrieron los ojos del pueblo más plenamente a las intenciones universales de Dios. A pesar de que el alcance universal de la misión de Dios ya estaba integrado en la identidad del pacto de Israel, el trauma del exilio y la posterior restauración profundizaron su comprensión de cuán íntimamente entrelazada estaba su historia nacional con los destinos de otras naciones.<sup>25</sup> El periodo de restauración fue testigo de un compromiso renovado con la fidelidad al pacto entre el pueblo postexílico. La lectura de la ley por parte de Esdras y la solemne asamblea dirigida por Nehemías mostraron el deseo de Israel de restablecer su relación de alianza con Dios. Confesaron sus pecados y reconocieron la fidelidad de Dios, comprometiéndose con la obediencia y la justicia. Esta renovación espiritual fue fundamental para Israel como nación santa, llamada a mostrar el carácter y los propósitos de Dios a las naciones vecinas.

### **Cumplimiento neotestamentario de los temas misioneros del Antiguo Testamento**

La Gran Comisión de Mateo 28:18–20 es el mandamiento de Jesús a sus discípulos de extender el mensaje del evangelio a todas las naciones. Este mandamiento cumple muchos temas del Antiguo Testamento que juntos forman el fundamento de la comprensión de la misión en el Nuevo Testamento. La promesa hecha a Abraham en Génesis 12:1–3 funciona como una de esas piedras fundamentales, al expresar la intención de Dios de bendecir a todas las naciones a través de sus descendientes — un propósito que alcanza su cumplimiento en la Gran Comisión. Mediante esta continuidad, el Nuevo Testamento no introduce una nueva misión, sino que construye sobre la estructura redentora ya establecida en el Antiguo. En Mateo 28:18–20, la directiva de Jesús a sus discípulos es “Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones”, con la promesa de que todas las naciones serán benditas a través de la descendencia de Abraham. Esta continuidad es el deseo de Dios de bendecir a todos los pueblos mediante el linaje de Abraham, ahora cumplido en la persona y la obra de Jesús. Kaiser afirma:

24 Eileen SCHULLER, *Post-Exilic Prophets* (Wilmington, DE: Michael Galzier, 1988), 14.

25 Johannes VERKUYL, “The Biblical Foundation for the Worldwide Mission Mandate”, en *Perspectives*, 27–33 (aquí, 28).

Hay tres textos básicos que dejan claro que Dios comisionó a Israel a ir a los gentiles. Son: Génesis 12:1–3, Éxodo 19:4–6 y Salmo 67. Estos tres textos son tan fundamentales para nuestra comprensión del mandato misionero que Dios había diseñado para toda la nación de Israel que es imposible analizar el Antiguo Testamento honestamente sin tratar estos textos en su contexto misionero. En el plan y propósito de Dios, Israel siempre había sido responsable de comunicar el mensaje de la gracia de Dios a las naciones. Israel estaba destinado a ser una nación comunicadora.<sup>26</sup>

El concepto de Israel como luz para las naciones es un tema central en el Antiguo Testamento, especialmente en Isaías 49:6. Esta visión prefigura el mandato del Nuevo Testamento y establece una continuidad entre la vocación de Israel y la misión de la Iglesia. Es significativo que el mismo versículo se aplique al apóstol Pablo y a sus compañeros en Hechos 13:47, lo que indica que la Iglesia primitiva entendió su llamado misionero como una extensión de papel de siervo, de Israel y de Cristo. Los fundamentos veterotestamentarios de esta misión incluyen la visión universal de Isaías, el llamado de los Salmos a la adoración mundial, el pacto abrahámico y el cumplimiento de estas promesas en Jesús, como el Siervo supremo. La Gran Comisión continua con esta trayectoria instruyendo a los discípulos a enseñar todo lo que Cristo ordenó, incluyendo los imperativos proféticos de justicia, misericordia y humildad. Así, la misión de la Iglesia es holística, atendiendo tanto las dimensiones espirituales como sociales del plan redentor de Dios.

No obstante, la concepción de la misión en el Antiguo Testamento es predominantemente *centrípeta* —un movimiento en el que las naciones son atraídas hacia Israel y su Dios mediante el testimonio de la vida del pacto de Israel, más que por el hecho de que Israel cruce activamente las fronteras para alcanzar a otros. Israel estaba principalmente centrado en sí mismo, definido por su relación de pacto con Yahvé, quien les eligió como su posesión especial para representar su santidad, justicia y misericordia entre las naciones (Ex 19:5–6; Dt 4:5–8). Esta interpretación respalda el punto de vista de Bosch de que “en el Antiguo Testamento no hay indicios de que los creyentes del antiguo pacto fueran enviados por Dios a cruzar fronteras geográficas, religiosas y sociales para ganar a otros para la fe en Yahvé”.<sup>27</sup> La fe de Israel se expresaba principalmente en su vida diferente, marcada por la obediencia a la Torá, más que en una actividad evangelizadora explícita dirigida al exterior.

Esta orientación predominantemente centrípeta no excluye por completo los momentos *centrífugos* en el Antiguo Testamento. Wright sostiene que la elección de Israel fue intencionada, en la promesa hecha a Abraham de que “serán benditas todas las familias de la tierra” (Gen 12:3).<sup>28</sup> Kaiser señala, igualmente, el potencial centrífugo del llamado de Israel, indicando que Israel estaba destinado a estar activamente involucrado en la proclamación del nombre de Yahvé entre las naciones.<sup>29</sup> Sin embargo, las opiniones de Wright y Kaiser difieren en cuanto al grado de atribución

26 Walter C. KAISER, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000), 11.

27 BOSCH, *Transforming Mission*, 18.

28 WRIGHT, *The Mission of God*, 200–205.

29 KAISER, *Mission in the Old Testament*, 11–15.

externa a Israel. Sus énfasis opuestos —centrípeto en el planteamiento de Wright y centrífugo en el de Kaiser— crean una tensión.

James Okoye propone una forma útil de abordar esta aparente contradicción. Propone que la orientación de Israel cambió a lo largo de las diferentes fases de su historia.<sup>30</sup> En periodos de fortaleza nacional, como bajo los reinados de David y Salomón, se puede detectar un impulso más centrípeto —que atraía a las naciones hacia Sion, particularmente a través de la adoración en el templo y la sabiduría de los reyes (cf. 1 Rey 10:1–9; Sal 67; Is 2:2–4). Por el contrario, la literatura profética, especialmente durante los tiempos de juicio y exilio, muestra una tendencia más centrífuga, en la que la dispersión de Israel entre las naciones y las reivindicaciones universales de Yahvé anticipan un compromiso divino con el mundo (e.g., Is 49:6; Jon 4:11). De este modo, la tensión entre centrípeto y centrífugo no tiene que resolverse en favor del uno sobre el otro, sino que puede entenderse como algo que se desarrolla a lo largo de la historia de Israel. A pesar de estos destellos de preocupación universal, Israel como nación no vivió de manera consistente el alcance completo del propósito redentor de Dios. La tensión entre los modelos centrípeto y centrífugo de la misión es, por consiguiente, tanto prescriptiva como descriptiva: prescriptivamente, Dios pretendía que la vida de Israel de acuerdo al pacto atrajera a las naciones y, al mismo tiempo, les diera testimonio; descriptivamente, la repetida desobediencia de Israel y su enfoque hacia dentro limitaron este movimiento hacia fuera. Fanning señala que, aunque Dios se propuso bendecir a todas las naciones a través de Abraham y sus descendientes (Gen 12:1–3; 18:18–19; 22:15–18), la tragedia es que “Israel no compartía el mismo amor por el mundo”.<sup>31</sup> Esta ausencia de impulso misionero representa, no un defecto en el diseño de Dios, sino una discontinuidad entre la intención divina y la práctica histórica de Israel.

Los profetas del Antiguo Testamento anticiparon la venida de un Mesías que traería redención y salvación a Israel y al mundo. Jesús de Nazaret cumplió estas expectativas proféticas de manera extraordinaria, haciendo realidad las esperanzas y los sueños de Israel a través de su vida, sus enseñanzas, su muerte y su resurrección. Su ministerio se caracteriza por milagros, enseñanzas y actos de compasión, de acuerdo con las descripciones mesiánicas que se encuentran en el Antiguo Testamento. La muerte sacrificial de Jesús y su posterior resurrección son los acontecimientos culminantes de plan redentor de Dios. Mediante su muerte en la cruz, Jesús expía los pecados de la humanidad, cumpliendo con el sistema de sacrificios del Antiguo Testamento y abriendo el camino para la reconciliación entre Dios y la humanidad. La Gran Comisión, dada por el Cristo resucitado a sus discípulos, representa el cumplimiento de estas expectativas proféticas y sirve como piedra angular de su ministerio terrenal, para que su obra redentora siguiera adelante a través de la proclamación del Evangelio hasta los confines de la tierra:

La novedad del Nuevo Testamento se centra en Cristo. Sin embargo, Jesús está ligado al Antiguo Testamento y basó sus enseñanzas en la Ley y los Profetas. La Comisión encarna esta novedad al tiempo que conserva el legado de la enseñanza

30 James Chukwuma OKOYE, *Israel and the Nations: A Mission Theology of the Old Testament* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), 47–55.

31 FANNING, “The Old Testament and Missions”, 2.

y la práctica del Antiguo Testamento. La Comisión, especialmente la versión de Mateo, refleja una precedencia del Antiguo Testamento, en particular de Isaías. El cambio de paradigma, por lo tanto, tiene lugar con el advenimiento de Jesús en el Nuevo Testamento.<sup>32</sup>

El Antiguo Testamento presenta sistemáticamente un horizonte universal en el plan redentor de Dios, revelando su interés por todas las naciones desde las primeras etapas de la historia de Israel. Incluso en la Torá, los egipcios fueron testigos del poder de Dios a través de las plagas y una “multitud mixta” salió de Egipto con Israel (Ex 7–12; 12:38). La vocación de Israel nunca fue, por tanto, puramente nacional; el pacto siempre conllevó una dimensión misionera destinada a bendecir a las naciones (Dt 4:6–8). Más tarde, pasajes proféticos como Isaías 56 y Amós 9:11–12 desarrollaron aún más esta trayectoria, anticipando un tiempo cuando la salvación de Dios alcanzaría a todos los pueblos. En el Nuevo Testamento, esta intención divina alcanza su cumplimiento a través del ministerio de Jesús y la expansión de la Iglesia primitiva.

Según Bauckham, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento están entrelazados, siendo Jesús descendiente de Abraham y la encarnación del gobierno de Dios sobre todo.<sup>33</sup> Jesús asume que el destino de Israel es ser una luz para todas las naciones y el nuevo, perfecto David. Su particularidad también revela su universalidad, ya que el Nuevo Testamento está centrado en Jesús y habla de su relevancia universal. La Iglesia que reconoce a Jesús en estos términos está llamada a ser un testigo universal. Como seguidores de Jesús, la Iglesia participa en el movimiento del propósito de Dios, de uno a todos, nunca escogida para su propio beneficio. La Iglesia es la fuente desde la cual la bendición de Abraham, experimentada en Jesús, se derrama sobre los demás. Está compuesta de personas que reconocen a Dios tal y como se ha revelado en Jesús y dan a conocer esa revelación a otros. La Iglesia reconoce el gobierno de Dios tal y como él lo implementa en Jesús, y vive para los demás a la luz de la venida de su reino en toda la creación.

## Implicación para las misiones cristianas contemporáneas

El testimonio del Antiguo Testamento sobre el propósito universal de Dios proporciona una perspectiva esencial para definir la participación de la Iglesia en la misión actual. La actividad redentora de Dios a lo largo de la historia de Israel revela principios de llamamiento, pacto y testimonio que siguen siendo reveladores para la Iglesia contemporánea. Estos patrones bíblicos muestran que el pueblo de Dios siempre ha sido llamado a encarnar su carácter ante las naciones y a dar a conocer su nombre entre ellas.

En primer lugar, el éxodo de Israel de Egipto fue un acto divino de salvación destinado a dar a conocer el nombre de Dios entre las naciones. Dios prometió a Israel que ellos serían su posesión preciada y sus testigos a las naciones (Ex 19:4–6). Se reveló como el único Dios verdadero sobre toda la tierra, a quien las naciones

32 Roger HEDLUND, “Mission Paradigms in the Old Testament”, *Indian Journal of Theology* 39 no 1 (1997): 24–34 (aquí, 26).

33 BAUCKHAM, *Bible and Mission*, 48.

debían reconocer (Ex 9:16; 2 Sam 7:23; Neh 9:10; Sal 106:8; Is 63:10, 12; Jer 32:20; Dan 9:15).<sup>34</sup> El Antiguo Testamento revela la soberanía universal de Dios, su gobierno sobre todas las naciones y su deseo de que todos los pueblos le conozcan (Sal 47:2; Is 2:2-4).

El patrón bíblico de Dios revelando su poder y gloria a través de su pueblo proporciona un contexto fundamental para la misión contemporánea. Así como Dios dio a conocer su nombre entre las naciones mediante la liberación de Israel, los misioneros de hoy son llamados a mostrar su carácter mediante actos de justicia, misericordia y testimonio fiel. Integrar esta teología de la revelación en la evangelización fomenta la inclusión y genera un genuino entendimiento en contextos culturales diversos. Para comunicar el evangelio de manera eficaz, los misioneros deben interactuar con las culturas locales respetuosamente, valorando sus idiomas, tradiciones y estructuras comunitarias como vehículos potenciales para expresar la verdad bíblica. Sin embargo, este proceso requiere discernimiento teológico. El prolongado debate entre contextualización y sincretismo nos recuerda que el evangelio debe traducirse de manera significativa a toda cultura sin perder su mensaje esencial ni su integridad moral. La verdadera contextualización implica escuchar profundamente a la cultura anfitriona, al tiempo que se permite que la Escritura siga siendo la norma definitiva que critica y transforma toda cosmovisión humana. De esta manera, la fe cristiana afirma lo que es bueno de cada cultura al tiempo que desafía lo que contradice la soberanía universal de Dios.

En segundo lugar, el Antiguo Testamento revela que la justicia, la misericordia y la rectitud no son valores secundarios sino expresiones esenciales del carácter del Dios del pacto. Israel fue llamado a encarnar estas virtudes para que las naciones pudieran ver la santidad de Dios reflejada en su vida comunitaria (Miq 6:8; Is 1:16-17; Am 5:24). Este testimonio ético constituyó una dimensión central de la misión de Israel y sigue siendo fundamental para el compromiso de la Iglesia con el mundo actual. Por consiguiente, la misión contemporánea debe integrar iniciativas de justicia social con esfuerzos evangelísticos para encarnar plenamente el poder transformador del evangelio. Abordar cuestiones sociales como la pobreza, la desigualdad y los derechos humanos debe considerarse una expresión esencial del evangelio — manifestaciones del amor de Dios por la justicia y la misericordia. Los misioneros ponen esto en práctica implementando enfoques ministeriales holísticos que responden tanto a las necesidades espirituales como a las físicas. Esto puede incluir iniciativas que promuevan el desarrollo sostenible, la educación, la atención sanitaria y la capacitación económica. También deben trabajar para combatir las injusticias sistémicas como la trata de personas, la discriminación racial y la explotación, colaborando con organizaciones locales, abogando por cambios en las políticas y apoyando a las víctimas. Los actos de compasión como la distribución de comida, la atención médica y el acogimiento ofrecen demostraciones tangibles del amor de Cristo y la rectitud del reino de Dios, en el que la justicia y la misericordia son inseparables de la santidad.

En tercer lugar, la misión, en última instancia, encuentra su culminación en la adoración. A lo largo del Antiguo Testamento, la visión de las naciones uniéndose a

---

34 BAUCKHAM, *Bible and Mission*, 36-37.

Israel en la alabanza a Dios anticipa la adoración mundial de la comunidad redimida (Sal 67:3-5; Is 2:2-5; 56:6-7). El objetivo de la misión, por tanto, no es meramente la inclusión cultural sino la reunión de todos los pueblos para glorificar a Dios. En este sentido, la adoración es tanto la motivación como el fin de la actividad misionera —el pueblo de Dios es enviado para que su nombre sea conocido y adorado entre las naciones. Los misioneros contemporáneos deben ayudar a cultivar comunidades de adoración que reflejen esta visión escatológica —diversos pero unidos en la exaltación de la soberanía de Dios. Formar y capacitar a los líderes locales para que den forma a la adoración en sus propios idiomas y formas artísticas garantiza la autenticidad y la sostenibilidad, al tiempo que se mantiene la fidelidad a la Escritura. Tal adoración se convierte en un testimonio vivo del poder reconciliador del evangelio, anticipando la comunión mundial, multiétnica, vislumbrada en Apocalipsis 7:8-9.

En cuarto lugar, la experiencia del exilio y la restauración en Israel revela que la misión de Dios avanza aún en medio de la perturbación y el cambio. El periodo exílico obligó a Israel a recomponer su identidad, profundizar en su fe y dar testimonio de la soberanía de Dios más allá de las fronteras geográficas y culturales (Jer 29:4-7; Ezq 36:22-28). Este patrón ofrece un poderoso paradigma para la Iglesia en el mundo actual, tan rápidamente cambiante. La misión contemporánea debe, por tanto, cultivar la resiliencia y la adaptabilidad, estando preparada para aprender, reformarse y responder de manera creativa a las realidades culturales, sociales y políticas cambiantes. Como observa Christopher Wright, ahora vivimos en una era de “una iglesia multinacional y una misión multidireccional”,<sup>35</sup> que requiere humildad y apertura a la hora de interpretar y vivir el evangelio en contextos diversos. Los misioneros que adoptan esta postura exílica de flexibilidad fiel aprenden a depender de la presencia de Dios más que de estructuras o métodos inamovibles. Al hacerlo, encarnan la esperanza redentora que caracterizó la restauración de Israel, participando en la renovación continua de toda la creación por parte de Dios.

En quinto lugar, la Gran Comisión de Mateo 28:18-20 ordena hacer discípulos y enseñar la obediencia a todo lo que Jesús mandó. Este imperativo tiene sus raíces prácticas en el énfasis del Antiguo Testamento en transmitir la ley, la sabiduría y las expectativas del pacto de Dios de una generación a otra (Dt 6:4-9; Sal 78:1-8). La enseñanza y el discipulado, por tanto, no son innovaciones del Nuevo Testamento, sino que se basan en los ritmos del pacto de la vida religiosa de Israel. Patrick D. Miller Jr. observa que en el Antiguo Testamento,

la alabanza a Dios es siempre devoción que habla de Dios, es decir, teología, y proclamación que busca atraer a otros al círculo de los que adoran a este Dios, es decir, testimonio para conversión. [...] Quizá menos claro en la mente de muchos lectores del Antiguo Testamento sea el hecho de que la alabanza a Dios es la formulación más prominente y extendida de la dimensión universal y de conversión de la teología del Antiguo Testamento. Se podría incluso hablar de un objetivo misionero si ello no tuviera el riesgo de distorsionar el material al sugerir un programa de proselitismo para atraer al individuo a la comunidad visible de Israel. Ese no es el caso. Pero, lo que brota y florece en la proclamación del Evangelio del Nuevo Testamento para convertir a todas las personas en

---

35 WRIGHT, *The Mission of God*, 18.

discípulos de Jesucristo está anticipado en la proclamación de la bondad y la gracia de Dios del Antiguo Testamento.<sup>36</sup>

El punto de vista de Miller sugiere que el discipulado eficaz no es una innovación del Nuevo Testamento, sino la continuación de una trayectoria en la alabanza y la proclamación de Yahvé por parte de Israel. Este impulso se evidencia aún más en las historias en las que no israelitas responden a la revelación con arrepentimiento y fe en el Dios de Israel.

Las historias de inclusión de gentiles respaldan aún más este patrón. Rut, una moabita, renuncia a los dioses de sus antepasados y confiesa su lealtad a Yahvé, pasando a formar parte del linaje davídico (Rut 1:16–17; 4:13–22). Rahab, la prostituta de Canaán, reconoce el poder de Yahvé, protege a los espías israelitas y es incorporada al pacto de Israel (Jos 2:9–11; 6:25). Naamán, un comandante militar sirio, busca sanidad del Dios de Israel y responde con fe, prometiendo no adorar a otro dios más que a Yahvé (2 Rey 5:15–17). Estos relatos ilustran la transformación personal obrada por el Dios de Israel y proporcionan una base narrativa para comprender la naturaleza de la conversión y el discipulado en el Antiguo Testamento.

En sexto lugar, el testimonio profético es un modelo misionero para decir la verdad al poder y defender a los grupos marginados. Isaías, Jeremías y Amós fueron líderes religiosos que desafiaron la injusticia y llamaron a la rectitud. Wright afirma que los profetas entendían que las acciones de Dios entre las naciones eran para el bien de Israel y su pueblo del pacto, pero también para el beneficio de las naciones. Esta doble realidad preserva la soberanía de Dios sobre todas las naciones, al tiempo que reconoce su relación única con Israel. El reinado providencial de Dios está relacionado con su propósito redentor para su pueblo, mientras que su obra redentora está relacionada con su propósito misionero entre las naciones. Dado que el Dios de Isaías y Ezequiel sigue siendo nuestro Dios, debemos considerar detenidamente el mundo de los asuntos internacionales y reflexionar sobre si la Iglesia está cumpliendo adecuadamente con su llamado bíblico de llevar las bendiciones de Dios a todas las naciones.<sup>37</sup>

## Conclusión

La Gran Comisión no es un mandato repentino ni aislado, que se halle solo en el Nuevo Testamento, sino más bien la culminación del eterno propósito redentor de Dios revelado progresivamente en el Antiguo Testamento. Desde el llamamiento de Abraham para ser bendición a todas las naciones, hasta la identidad de Israel como un reino de sacerdotes, pasando por la profecía de una luz que brilla hasta los confines de la tierra, el Antiguo Testamento señala constantemente a la misión universal de Dios. El templo, como casa de oración para todas las naciones, las experiencias del exilio y la restauración, la inclusión de gentiles en la historia de Israel y las demandas éticas de justicia y misericordia, todo da testimonio de un Dios

36 Patrick D. MILLER Jr., “‘Enthroned on the Praises of Israel’: The Praise of God in Old Testament Theology”, *Interpretation* 39 (1985): 5–19 (aquí, 9).

37 Christopher J. H. WRIGHT, *The Message of Ezequiel: A New Heart and a New Spirit* (Leicester, UK: InterVarsity Press, 2001), 260.

cuya soberanía y salvación trascienden las fronteras nacionales y culturales. En Jesucristo, estas trayectorias del Antiguo Testamento encuentran su cumplimiento definitivo. El papel de Siervo como luz de las naciones se encarna en su vida, en su muerte y en su resurrección y se extiende a través de la Iglesia como su instrumento escogido para discipular a las naciones. Por tanto, el Nuevo Testamento no desecha la visión del Antiguo Testamento sino que la amplifica y la globaliza.

# Recapitulación según Ireneo de León

Jonathan A. Asbun

---

**Jonathan A. Asbun** (MA Estudios Teológicos, Seminario Teológico Gordon-Conwell; MA Estudios Bíblicos, Seminario Teológico Centroamericano) es profesor en el Seminario Teológico de Sevilla y en diversos seminarios en Bolivia. Fue misionero por quince años en Bolivia en alianza con Commission to Every Nation de Kerville, TX. Pastor y fundador de la Iglesia Cristiana Génesis Cochabamba en Cochabamba, Bolivia. Actualmente persigue un ThM en teología en el Seminario Teológico Gordon-Conwell. jonathanasbun@gmail.com

---

*Resumen: Este artículo examina la doctrina de la recapitulación en Ireneo de León como el principio teológico que articula la continuidad entre la existencia ontológica y la obra económica del Logos. A partir de *Contra las herejías* y *La demostración de la predicación apostólica*, el estudio sostiene que la recapitulación es el sistema mediante el cual Ireneo explica que el mismo Logos que crea es quien salva, y que la salvación solo es posible como un movimiento descendente de Dios hacia la humanidad mediante la encarnación. Al asumir plenamente la naturaleza humana en Jesucristo, el Logos recapitula la historia de Adán, restaura la humanidad a la comunión con Dios y vence al pecado y a Satanás, cumpliendo así el propósito original de la creación. De este modo, la recapitulación se presenta no solo como un concepto soteriológico, sino como un marco hermenéutico integral que unifica creación, encarnación, redención y consumación en la teología de Ireneo.*

En 1990, John Saward desarrolló una traducción parcial al inglés de la magnífica obra de Ireneo *Contra las herejías* (en adelante *Haer.*). La obra de Saward se titula *El escándalo de la encarnación: Ireneo contra las herejías* (*The Scandal of the Incarnation: Irenaeus Against the Heresies*). Este apropiado título refleja la naturaleza polémica de *Contra las herejías* y el papel fundamental que Ireneo desempeñó durante la batalla del siglo II entre el consenso cristiano ortodoxo y las herejías gnósticas emergentes.<sup>1</sup>

---

1 Para un excelente tratamiento del desarrollo de los credos como forma de expresar el consenso cristiano ortodoxo contra las herejías emergentes de los ss. II y III, ver Donald FAIRBAIRN y Ryan M. REEVES, *The Story of Creeds and Confessions* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 19–37. Para la importancia de Ireneo durante este periodo y la naturaleza polémica de *Contra las herejías*, ver Denis MINNS, “Irenaeus”, *The Expository Times* 120 no 4 (2009): 157–166. Para el enfoque polémico de Ireneo, ver Stephen O. PRESLEY, *The Intertextual Reception of Genesis 1–3 in Irenaeus of Lyons*, tomo 8, *The Bible in Ancient Christianity*, ed. D. Jeffrey BINGHAM (Leiden: Brill, 2015), 13–14; Rodrigo POLANCO, “La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III, 18, 1), o la gloria de Dios en lo finito: Recepción balthasariana de Ireneo”, *Teología y Vida* 1 (2009): 345–373 (aquí, 371); James R. PAYTON Jr., *Irenaeus On the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 4–19. Todas las citas de artículos en inglés han sido traducidas por el autor.

Una larga sección de la obra de Saward está dedicada a las partes de *Haer.* que abordan la doctrina de la recapitulación. En la breve introducción de esa sección, Saward explica:

Las apariciones proféticas de la Palabra apuntaban hacia un único misterio: la unión de Dios y el hombre. Todos los hilos del plan de salvación de Dios están aquí entrelazados. Ahora tiene lugar el intercambio estupendo: Dios se convierte en ‘nada’, para que los ‘nadas’ puedan convertirse en Dios, Ireneo llama a esta maravillosa cosa recapitulación (*anakefaliosis*). Lo que quiere decir es esto: el segundo Adán es la repetición, en verdad divina, del primer Adán, el Adán que se apartó de Dios. El segundo Adán repite todo el desarrollo natural del hombre al nivel superior de la realidad divina. El hombre pecador, perdido y errante no solo se ve recolocado en el camino por la compañía del amor; más profundamente, se deja llevar por ese amor.<sup>2</sup>

La introducción cuasi-poética de Saward es una forma maravillosa de comenzar a abordar la profundidad y complejidad de la doctrina de la recapitulación de Ireneo, posiblemente el principio central y unificador de su teología.<sup>3</sup>

El presente estudio considera la complejidad del concepto y sostiene que la recapitulación de Ireneo es el sistema teológico que utiliza para explicar la continuidad entre la existencia ontológica y el trabajo económico del Logos. Por ello, Ireneo emplea este sistema para mostrar que la salvación solo puede ser un movimiento de Dios hacia la humanidad, un movimiento hecho posible únicamente por la encarnación del divino Logos en Jesucristo, el Dios-hombre, para recapitular a la humanidad en sí mismo y ponerla en comunión con Dios.

Para lograr el propósito declarado, este estudio comienza definiendo el término ἀνακεφαλαίωσις (recapitulación); luego se procede a investigar la existencia ontológica del Logos y su relación con Dios Padre y la creación. Inmediatamente, el foco se pone en la encarnación del Logos como un movimiento de Dios a la humanidad. Finalmente, el estudio explica el trabajo económico del Logos encarnado. En cuanto a las fuentes primarias, el estudio interactúa con *Contra las herejías*<sup>4</sup> y *Sobre la predicación apostólica* de Ireneo (en adelante *Dem.*),<sup>5</sup> así como con una serie de fuentes académicas secundarias relevantes.

2 John SAWARD (trad.), *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus Against the Heresies* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 53.

3 Ver Eric OSBORNE, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 97; POLANCO, “La carne de Cristo”, 356–359; Krzysztof LESNIEWSKI, “The Adam–Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons”, *Roczniki Teologiczne* 41 no 7 (1994): 63–75 (aquí, 64); Robert F. BROWN, “On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus’ *Adversus Haereses* IV, 38”, *Scottish Journal of Theology* 28 no 1 (1975): 17–25 (aquí, 17).

4 Salvo que se indique lo contrario, todas las referencias de *Haer.* se toman de IRENEO DE LYON, “Ireneo contra las Herejías”, en *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, ed. Alexander ROBERTS, James DONALDSON y A. Cleveland COXE, tomo 1, *Ante-Nicene Fathers* (Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885).

5 Salvo que se indique lo contrario, todas las referencias de *Sobre la predicación apostólica* provienen de SAN IRENEO DE LYON, *On the Apostolic Preaching*, trad. John BEHR (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1997).

## Origen y significado del término “recapitulación”

La doctrina de la recapitulación de Ireneo deriva de la palabra griega ἀνακεφαλαίωσις (*anakephalaiōsis*) utilizada por Pablo en Efesios 1:10 (cf. *Haer.* 1.10.1). El término griego tiene un doble significado de resumir de forma matemática y recapitular en un sentido retórico.<sup>6</sup> El sentido retórico parece ser el que se usa en la Biblia en Efesios 1:10 y Romanos 13:9, las únicas dos apariciones de la palabra en el Nuevo Testamento.

Algunos diccionarios de historia eclesiástica presentan una definición breve de la palabra. Estas definiciones se centran en el desarrollo de la doctrina por parte de Ireneo y de otros Padres de la Iglesia primitiva desde el punto de partida de Efesios 1:10. Por ejemplo, el *Diccionario de Lexham de la historia de la Iglesia* explica: “La venida de Cristo en carne y su vida sin pecado sirvieron como restauración del diseño original de la creación”.<sup>7</sup> El *Diccionario de bolsillo de la historia de la Iglesia* dice: “Cristo, el Nuevo Adán, restauró a la humanidad caída a la plena comunión con Dios mediante su obediencia y disposición a morir”.<sup>8</sup>

En un artículo dedicado al tema, David T. Williams presenta una explicación de la recapitulación a partir de la etimología de la palabra griega. Williams explica que “Capitulación” significa poner bajo un solo nivel. Así, la ‘recapitulación’, *anakephalaiōsasthai* (Efesios 1:10) es cambiar la cabeza; Ireneo quiere decir que la humanidad pasó de la jefatura de Adán a la de Cristo”.<sup>9</sup> Williams continúa explicando que el significado de la palabra “resumir” para Ireneo significa que “en Cristo le somos obedientes a él, hecho posible por la unidad con él; en obediencia a él estamos unidos a él y en esto, entre nosotros en la Iglesia”.<sup>10</sup>

Sea que se acepte o no la etimología de Williams, su observación pone de relieve acertadamente el aspecto participativo de la recapitulación. En Cristo, la humanidad es invitada a algo más que un simple movimiento transaccional entre Dios y los hombres, la humanidad está invitada a unirse con Cristo y, por extensión, a unirse entre sí.

El concepto de recapitulación puede parecer sencillo según estas definiciones. No obstante, la recapitulación es un concepto profundamente complejo y profundo para Ireneo.

En su estudio sobre este padre de la Iglesia, Eric Osborne introduce al menos once ideas relacionadas con el concepto recapitulación en Ireneo: unificación, re-

6 Fredrick William DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v., ἀνακεφαλαίωω.

7 J. H. EDWARDS, “Irenaeus of Lyons”, en *The Essential Lexham Dictionary of Church History*, ed. Michael A. G. HAYKIN (Bellingham, WA: Lexham Press, 2022), edición de Logos.

8 Nathan P. FELDMETH, *Pocket Dictionary of Church History: Over 300 Terms Clearly and Concisely Defined* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 119.

9 David T. WILLIAMS, “Another Look at Recapitulation”, *Pharos Journal of Theology* 101 (2020): 1–12 (aquí, 2).

10 WILLIAMS, “Another Look at Recapitulation”, 3.

petición, redención, perfección, inauguración y consumación, totalidad, el triunfo de *Christus Victor*, ontología, epistemología y ética.<sup>11</sup>

Además del alcance conceptual del concepto, es importante entender que la doctrina de la recapitulación también se centra en la importancia de toda la vida de Jesús, desde su concepción hasta su muerte en la cruz y la resurrección, cada aspecto de la vida de Cristo tiene un significado y una importancia para la redención de la humanidad.

Este énfasis en la vida de Jesús contrasta con muchos enfoques contemporáneos que tienden a pasarla por alto. Como explica Williams:

Había una comprensión común en la Iglesia primitiva, tristemente casi olvidada hoy en día, de que la identificación de Jesús con la humanidad pecadora era más que una simple demostración del amor de Dios. [...] la comprensión de la Iglesia fue que este sacrificio [la encarnación de Jesús] implicaba toda la vida de Jesús, que esto es lo que salvó. No era solamente que vino a morir, sino que vino a vivir y a morir.<sup>12</sup>

Así, para Ireneo, la recapitulación es más que un concepto abstracto, es una herramienta hermenéutica para elaborar un sistema teológico completo que sitúa a Cristo en el centro de la historia de la salvación.<sup>13</sup>

## La existencia ontológica del Logos

Esta sección comienza explicando cómo Ireneo define la naturaleza ontológica del Logos como Dios y Creador. Luego, el estudio explica la continuidad entre la voluntad del Creador y su creación. La última parte de esta sección explica cómo Ireneo utiliza el concepto de recapitulación para explicar el cumplimiento ontológico de la creación.

No hay duda de que, para Ireneo, Dios es el originador y Creador de todas las cosas, y que lo hace a través de su Logos,<sup>14</sup> que está con Dios y es Dios (cf. Jn 1:1). Esta línea de pensamiento queda clara en algunos pasajes de *Dem.* Primero, Ireneo establece una correlación directa entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, “porque los que portan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo, mientras que el Hijo los presenta al Padre, y el Padre proporciona incorruptibilidad” (*Dem.* 7). Así, la redención de la humanidad es un acto de la Trinidad.

Inmediatamente después, Ireneo explica que Dios el Padre es Señor y que “es el Creador del cielo, de la tierra y de todo el mundo, el Creador de ángeles y hombres, y el Señor de todo, por quien todo existe” (*Dem.* 8). Por lo tanto, Dios es el Creador,

11 OSBORNE, *Irenaeus*, 97–98. El autor dedica las siguientes veinte páginas para profundizar en cada una de estas ideas. De manera similar, POLANCO, “La carne de Cristo”, 357–359, enumera al menos nueve formas en que la recapitulación abarca las doctrinas de Ireneo sobre la encarnación y la redención.

12 WILLIAMS, “Another Look at Recapitulation”, 2.

13 Ver OSBORNE, *Irenaeus*, 116; LESNIEWSKI, “The Adam–Christ Typology”, 63.

14 Los términos Logos y Verbo son sinónimos que se refieren a la segunda Persona de la Trinidad. A lo largo de este estudio se prefiere el uso de Logos; sin embargo, Verbo se mantiene cuando se utiliza en citas directas de otras fuentes.

Señor y sostenedor de todo. Más tarde, al hablar del Hijo, Ireneo cita Juan 1:1–3 y explica que “el Verbo, que en el principio estaba con el Padre, por <quien> todas las cosas se hicieron —este es su Hijo” (*Dem.* 43). Por lo tanto, así como el Padre es Creador, así el Hijo es Creador; de hecho, él es a través de quien el Padre crea.

Del mismo modo, Ireneo deja claro que el Logos y el Hijo son uno y el mismo. Ireneo, entonces, concluye todo el argumento en *Dem.* 47:

Por lo tanto, el Padre es Señor y el Hijo es Señor, y el Padre es Dios y el Hijo es Dios, ya que Aquel que nació de Dios es Dios, y de este modo, según su ser (ὑπόστασις) y su poder <γ> esencia (οὐσία), se demuestra un solo Dios. Pero según la <economía> (οἰκονομία) de nuestra salvación, hay tanto Padre como Hijo, dado que el Padre de todo es invisible e inaccesible para las criaturas, es necesario que quienes van a acercarse a Dios tengan acceso (προσάγωγη) al Padre a través del Hijo.

De estos pasajes es posible captar las profundas convicciones trinitarias y creacionistas de Ireneo. Dios es uno, y él es Señor y Creador. Sin embargo, Dios tiene un Hijo, que es su Logos y a través de quien todo es creado. Además, en la economía de la salvación, es el Hijo quien revela al Padre. Por lo tanto, el Padre y el Logos son el Dios único, pero existen en una distinción relacional.

En *Haer.*, Ireneo desarrolla este mismo argumento en profundidad (ver *Haer.* 4.20.1; 5.1.3; 5.15.4). Basándose en su interpretación de Génesis 1:26 y el Evangelio de Juan, Ireneo es enfático en la continuidad entre el Creador y su creación. También utiliza la creación como medio para elaborar la unidad y la Trinidad de Dios.<sup>15</sup> Ireneo entiende la creación como un acto de Dios Padre a través de su Palabra y su Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, a quienes Ireneo también llama las Manos de Dios (ver *Haer.* 4, *Pref.*, 4; 4.20.1; 5.1.3; 5.15.4).

En *Haer.* 2.30.9, Ireneo presenta un buen resumen de su comprensión de la relación ontológica entre el Padre como Creador, el Logos como aquel a través de quien crea y la creación como resultado de la voluntad creativa de Dios. El padre de la Iglesia explica:

Él (el Creador) hizo todas las cosas libremente y por su propio poder; las ordenó y las llevó a término, y su voluntad es la sustancia de todas las cosas. Así se manifiesta como el único Dios que creó todas las cosas, el único omnipotente, el único Padre que funda y da forma a todo, visible e invisible, tanto lo que puede ser percibido por nuestros sentidos como lo que no, lo celestial y lo terrenal, “por la palabra de su poder”. Él ha dispuesto y ordenado todas las cosas por su sabiduría; lo contiene todo, pero él mismo no puede ser contenido por nadie. [...] Hay, pues, un solo Dios, el Creador [...]. Él es Padre, él es Dios, él es el fundador, él es el hacedor, él es el Creador, quien hizo todas las cosas por sí mismo, es decir, por medio de su Palabra y de su Sabiduría. [...] Él es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por medio de su Palabra, que es su Hijo, él se revela y se manifiesta a todos aquellos a quienes es revelado; pues solo lo conocen aquellos a quienes el Hijo se lo ha revelado. Y el Hijo, coexistiendo eternamente

15 Para un tratamiento en profundidad del uso de Gen 1 por parte de Ireneo, ver M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption* (Leiden: Brill, 2008), 61–100.

con el Padre, desde antiguo, sí, desde el principio, revela siempre al Padre a los ángeles, a los arcángeles, a las potestades, a las virtudes y a todos aquellos a quienes él quiere que Dios sea revelado.

Como señala M. C. Steenberg, para Ireneo, el papel creativo del Hijo no es el de un ser creador sustancialmente independiente, sino más bien la actualización formativa de la voluntad creativa del Padre.<sup>16</sup> En otras palabras, Ireneo sostiene que: (a) Dios Padre es el mismo que el Creador; por tanto, no hay discontinuidad entre la voluntad de Dios y su creación; (b) el Logos es el poder creador de Dios, también es el mismo que el Hijo, que también es Jesucristo; y (c) existe una continuidad ontológica entre el Padre y el Logos. Por lo tanto, existe continuidad entre el Logos y la creación, y entre el Padre y el Logos encarnado. En otras palabras, así como el Padre es el Creador, el Logos es a través de quien el Padre crea.

Con estos argumentos, Ireneo demuestra que la voluntad de Dios opera en la creación, y dado que el Logos es el agente efectivo de esta voluntad, la voluntad del Padre y la voluntad del Logos son una sola. Esta unidad de voluntad se manifiesta como unidad de acción en la obra creativa. Además, dado que la voluntad creadora del Padre se ejecuta a través del Logos, el Logos ejerce el mismo poder creativo que el Padre. Así, del mismo modo que la unidad de voluntad da como resultado la unidad de acción, la unidad de acción implica una unidad más profunda de ser entre el Padre y el Logos. Por tanto, Ireneo establece una continuidad entre la voluntad de Dios y su actividad creativa, así como una unidad ontológica entre el Padre y el Logos (y el Espíritu).<sup>17</sup> De este modo, afirma la ortodoxia cristiana y refuta el dualismo gnóstico entre espíritu y materia y su apelación a dioses menores como creadores.

Ahora bien, es importante señalar que Ireneo no limita la relación entre el Logos y la creación al acto creador. Él encuentra una continuidad de la acción de Dios a lo largo de toda la Escritura, desde el principio hasta el fin. La teología de Ireneo descansa en su concepción de la Escritura como una fuente unívoca que da testimonio acerca de Dios. Como señala Stephen O. Presley, la totalidad del método hermenéutico de Ireneo se apoya en la interconexión de la Escritura.<sup>18</sup>

El autor explica: “desde las primeras páginas de su refutación en *Haer.* 1 hasta su cita final de Génesis 1:26 en *Haer.* 5, los aspectos decisivos de su argumentación teológica [de Ireneo] incluyen el uso y aplicación de estos relatos de la creación temprana que se leen en continuidad y armonía con el resto del testimonio escritural”.<sup>19</sup>

Por tanto, es importante recordar que, para Ireneo, todo lo que sea establecido en una parte de las Escrituras debe estar en armonía con la totalidad de las Escrituras (ver *Dem.* 52; *Haer.* 1.8.1; 2.28.2, 3; 4.2.3). Por ello, Ireneo lee cada texto con la totalidad de las Escrituras en mente. De Génesis 1, afirma que el Padre y el Creador son uno y el mismo. De Juan 1, explica la unidad ontológica entre el Padre y el Logos, quien es a su vez el Hijo. De nuevo, desde Génesis 1 muestra la continuidad de la

16 STEENBERG, *Irenaeus on Creation*, 79.

17 Este estudio se centra específicamente en el papel del Hijo como recapitulador; por lo tanto, la pneumatología de Ireneo solo se mencionará escasamente como forma de aclarar su perspectiva trinitaria, pero no se abordará.

18 Ver PRESLEY, *Intertextual Reception*, 1–7, 12–13.

19 PRESLEY, *Intertextual Reception*, 239.

voluntad y obra del Creador. Luego, cada una de estas afirmaciones se asume a lo largo de toda su lectura de las Escrituras.

## **El Logos y la consumación ontológica de la creación por recapitulación**

Hasta ahora, el argumento ha mostrado cuáles son las relaciones entre el Creador, el Logos y la creación. Ahora es momento de explicar cómo la doctrina de la recapitulación logra explicar la consumación ontológica de la creación. Para ello, es necesario explicar que, para Ireneo, el Creador también debe ser el Redentor, y la redención es la restauración de la creación.

En *Haer.* 1.10.1, al discutir la regla de fe como factor unificador para la Iglesia universal, Ireneo introduce la doctrina de la recapitulación citando Efesios 1:10. Este párrafo comienza discutiendo a Dios como Creador, luego pasa a la economía de la encarnación y menciona que Jesucristo, el Señor, se manifestará desde el cielo en la gloria del Padre para “reunir (ἀνακεφαλαιώσασθαι, ‘recapitular’) todas las cosas en uno”. Así como el Logos creó todas las cosas, y el mismo Logos se encarnó en Jesucristo, vendrá al final para recapitular todas las cosas.<sup>20</sup>

En *Haer.* 3.22.3, Ireneo explica que: “Pues, en la medida en que él tenía una preexistencia como ser salvador, era necesario que aquello que debía ser salvado también fuese llamado a la existencia, para que el Ser que salva no existiera en vano”. Así, Ireneo sostiene que la preexistencia del Logos como salvador da lugar a la necesidad de la existencia de una creación que deba ser salvada. Por lo tanto, es posible inferir que el cumplimiento último de la creación consiste en ser salvada, es decir, recapitulada, por el Logos.

Además, la escatología de Ireneo apunta a este preciso concepto de consumación de la creación en la recapitulación. En *Haer.* 5.33.3 explica: “La bendición predicha, por tanto, pertenece indudablemente a los tiempos del reino, cuando los justos gobernarán al resucitar de entre los muertos; cuando también la creación, habiendo sido renovada y liberada, fructificará”. Luego, en 5.33.4 concluye: “y es correcto que, cuando la creación sea restaurada, todos los animales obedezcan y estén sometidos al hombre, y vuelvan al alimento que Dios les dio originalmente (pues habían sido sometidos originalmente en obediencia a Adán), es decir, los productos de la tierra”.

Como dice Christopher R. Smith, para Ireneo, “la creación será restaurada; este es el axioma de la recapitulación”.<sup>21</sup>

## **Recapitulación y la encarnación del Logos**

Hasta ahora, este estudio se ha centrado en establecer la existencia ontológica del Logos y su relación con el Padre y la creación. Las secciones anteriores mostraron que Ireneo entiende al Logos como el único Dios, pero distinto del Padre. También

---

20 Cf. James George BUSHUR, “‘Joining the End to the Beginning’: Divine Providence and the Interpretation of Scripture in the Teaching of Irenaeus, Bishop of Lyons” (tesis doctoral; Universidad de Durham, 2009), 107.

21 Christopher R. SMITH, “Chiliasm and Recapitulation in the Theology of Irenaeus”, *Vigiliae Christianae* 48 no 4 (1994): 313–331 (aquí, 327).

se mostró que Dios Creador y Dios Padre son el mismo ser, y que el Logos es el poder de Dios por el que él creó. Además, la continuidad entre el Creador y la creación se demostró argumentando que la creación es la voluntad y acción de Dios. Finalmente, se demostró que la existencia del Logos como salvador requiere una creación que pueda salvarse. Por ello, este estudio argumentó que para Ireneo el cumplimiento ontológico de la creación se logra en su recapitulación por el Logos. Ahora, el estudio se centrará en los medios por los cuales el Logos cumplió su misión de recapitulación, es decir, asumiendo la naturaleza humana sobre sí mismo, ya que es al “resumir” la humanidad en sí mismo que el Logos trae renovación y salvación.

El trabajo económico del Logos refleja la interacción continua entre Dios y la creación. Por lo tanto, la encarnación es el evento único e indispensable en el que el Logos, al asumir la naturaleza humana, manifiesta en la historia la unión de su ser divino con su economía de salvación, resultando en su cumplimiento del propósito de Dios para la creación.

Ahora bien, es importante entender que, para Ireneo, la redención de la creación está inextricablemente ligada al destino de la humanidad. El pasaje final de *Haer.* resume este punto de vista:

Juan, por lo tanto, previó claramente la primera “resurrección de los justos” y la herencia en el reino de la tierra; y lo que los profetas han profetizado al respecto armoniza [con su visión]. Pues el Señor también enseñó estas cosas cuando prometió que bebería el cáliz nuevo con sus discípulos en el reino. El apóstol, de igual modo, ha confesado que la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para [entrar en] la libertad de los hijos de Dios. Y en todas estas cosas, y por medio de todas ellas, se manifiesta el mismo Dios Padre, quien formó al hombre y dio la promesa de la herencia de la tierra a los padres; quien la sacó (a la criatura) [de la esclavitud] en la resurrección de los justos y cumple las promesas para el reino de Su Hijo. [...] Porque hay un solo Hijo, que cumplió la voluntad de su Padre; y también una sola raza humana en la cual se realizan los misterios de Dios. (*Haer.* 5.36.3)

Nótese la alusión de Ireneo a Romanos 8:21, donde Pablo explica que la restauración de la creación espera la manifestación de los hijos de Dios.<sup>22</sup> Antes se mencionó que, según *Haer.* 3.22.3, la obra redentora del Logos requiere de una creación que sea salvada. Es necesario señalar que allí Ireneo aborda la redención de la creación como el acto del Logos resumiendo (recapitulando) toda la humanidad en sí mismo.

En otras palabras, la obra redentora de Dios se centra específicamente en la humanidad. Para Ireneo, la redención es la restauración de la relación de la humanidad con Dios mediante la participación de estos en la relación de amor entre el Padre y el Hijo (ver *Haer.* 3.19.1; cf. 3.10.2; 3.16.3; 3.18.7).

Como explica Hans Boersma: “Para Ireneo, entonces, la recapitulación de Cristo nos une a Dios. La razón es que el Hijo de Dios se ha convertido en hijo del hombre, para que los hijos de los hombres puedan compartir en el Hijo de Dios y, a través de

---

22 La visión de la restauración escatológica de la creación y su relación con el destino de la humanidad se encuentra a lo largo de las Escrituras; es mencionada explícitamente por Pablo en Rom 8:19–22, pero también está presente en Is 11:6–9; 65:17; 66:22; 2 Ped 3:13; Apc 21:1–5; 22:3; etc.

esta adopción, ser divinizados”.<sup>23</sup> Por tanto, para Ireneo, la recapitulación es el mecanismo por el cual el Logos redime a la humanidad devolviéndola a la comunión con Dios.

Ahora bien, para Ireneo, esta redención solo es posible si la encarnación es un movimiento de Dios al hombre. Esto se debe a que solo a través de la encarnación del Logos—Dios Hijo asumiendo verdaderamente la naturaleza humana— es posible que este redima y restaure a la humanidad a una comunión con Dios. Este estudio procede ahora a indagar cómo es que Ireneo explica la encarnación.

Antes de continuar, es necesario abrir una nota parentética y mencionar que la visión de Ireneo sobre la encarnación refleja el consenso cristiano histórico. Desde sus inicios, el cristianismo ha afirmado que la salvación es un movimiento descendente de Dios hacia la humanidad. Dios descendió a la humanidad para traer a la humanidad de vuelta a sí. Este mismo enfoque es sostenido por teólogos cristianos contemporáneos. Por ejemplo, Donald Fairbairn explica que, “El cristianismo afirma que lo necesario para que las personas estén unidas al verdadero Dios no es algo que los seres humanos caídos puedan hacer por sí mismos. Por tanto, si queremos ser salvos, Dios debe venir a nosotros”.<sup>24</sup> Luego concluye: “en resumen, nuestra salvación se ha cumplido porque el Hijo de Dios ha bajado a vivir *entre* nosotros, y el Espíritu Santo ha bajado a vivir *dentro* de cada uno de nosotros”.<sup>25</sup> El foco vuelve ahora a Ireneo, con la comprensión de que su perspectiva no está en los márgenes, sino que refleja, y probablemente ayudó a moldear, el consenso cristiano histórico.

La doctrina de la recapitulación de Ireneo aborda la primera parte de la afirmación de Fairbairn mencionada anteriormente. El padre de la Iglesia sostiene que el Hijo de Dios vino a vivir entre la humanidad para salvarla. Frente a los gnósticos que presentaban la salvación como un ascenso del hombre a Dios, Ireneo responde que la verdadera salvación solo es posible mediante un movimiento descendente de Dios al hombre.

Argumentando en contra de ciertas enseñanzas gnósticas que afirmaban una distinción entre el Logos divino y el Jesús humano,<sup>26</sup> Ireneo explica que Jesucristo es uno y el mismo que el Logos divino. En *Haer.* 3.16.6, Ireneo explica:

que su Verbo unigénito, quien siempre está presente con la raza humana, unido y mezclado con su propia creación según el beneplácito del Padre, y que se hizo carne, es él mismo Jesucristo nuestro Señor, quien también sufrió por nosotros y resucitó por nuestra causa, y quien vendrá de nuevo en la gloria de su Padre. [...] y así él [el Verbo] asumió al hombre en sí mismo: lo invisible haciéndose visible, lo incomprensible haciéndose comprensible, lo impasible haciéndose capaz de sufrir, y el Verbo haciéndose hombre, recapitulando así todas las cosas en sí mismo.

23 Hans BOERSMA, “Justification within Recapitulation: Irenaeus in Ecumenical Dialogue”, *International Journal of Systematic Theology* 22 no 2 (2020): 169–190 (aquí, 173).

24 FAIRBAIRN y REEVES, *Creeeds and Confessions*, 50–51.

25 FAIRBAIRN y REEVES, *Creeeds and Confessions*, 51 (énfasis original).

26 El argumento era que quien sufrió fue el hombre Jesús, pero que otro diferente, Cristo, fue quien Dios envió para habitar a Jesús durante su vida, abandonándolo en el momento de su sufrimiento (cf. *Haer.* 3.16.6).

Ireneo es claro en dos aspectos fundamentales. Primero, que el hombre Jesucristo es uno y el mismo que el Logos divino. Segundo, que la encarnación es un movimiento descendente de Dios hacia la humanidad. La salvación no consiste en que un hombre, Jesús, se eleve ante Dios. La salvación consiste en que Dios desciende y toma la naturaleza humana sobre sí mismo.

Más tarde, en *Haer.* 3.19.1, Ireneo explica que “el Verbo de Dios fue hecho hombre, y él, quien era Hijo de Dios, se hizo Hijo del hombre”. Reafirmando así la idea de que el hombre Jesucristo era realmente uno y el mismo que Dios Hijo, el Logos divino.

Para Ireneo, era necesario que Dios descendiera a la humanidad porque esta era la única forma de salvarla. La salvación, argumenta Ireneo, es la reunión de la humanidad con Dios a través de la obra de Cristo. El siguiente pasaje en *Haer.* 3.19.1 explica:

Pues con este fin el Verbo de Dios se hizo hombre, y aquel que era el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, para que el hombre, habiendo sido asumido en el Verbo y recibiendo la adopción, se convirtiera en hijo de Dios. Porque de ninguna otra manera habríamos podido alcanzar la incorruptibilidad y la inmortalidad, a menos que hubiéramos sido unidos a la incorruptibilidad y a la inmortalidad. Pero, ¿cómo podríamos unirnos a la incorruptibilidad y a la inmortalidad, a menos que, primero, la incorruptibilidad y la inmortalidad se hubieran convertido en lo que nosotros también somos, para que lo corruptible fuera absorbido por la incorruptibilidad, y lo mortal por la inmortalidad, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos?

Antes, en *Haer.* 3.18.2 y 3.18.7, Ireneo desarrolló este mismo argumento. Vale la pena citar un par de secciones extensas de estos pasajes para entender la visión de Ireneo sobre la salvación como un movimiento descendente:

Porque así como no era posible que el hombre que una vez por todas había sido vencido, y que había sido destruido por la desobediencia, pudiera reformarse a sí mismo y obtener el premio de la victoria; y como también era imposible que alcanzara la salvación aquel que había caído bajo el poder del pecado; el Hijo llevó a cabo ambas cosas, siendo el Verbo de Dios, descendiendo del Padre, encarnándose, rebajándose hasta la muerte y consumando el plan dispuesto para nuestra salvación. (3.18.2)

Por tanto, como ya he dicho, él hizo que el hombre (la naturaleza humana) se adhiriera a Dios y se hiciera uno con él. Porque a menos que el hombre hubiera vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido legítimamente derrotado. Y de nuevo: a menos que hubiera sido Dios quien gratuitamente hubiera dado la salvación, nunca la habríamos poseído con seguridad. Y a menos que el hombre hubiera sido unido a Dios, nunca habría podido hacerse partícipe de la incorruptibilidad. Pues le correspondía al Mediador entre Dios y los hombres, por su relación con ambos, llevar a ambos a la amistad y a la concordia, y presentar al hombre ante Dios, mientras revelaba a Dios ante el hombre. [...] Pues lo que él pareció ser, eso mismo era: Dios recapituló en sí mismo la antigua formación del hombre, para matar al pecado, privar a la muerte de su poder y vivificar al hombre; y por lo tanto sus obras son verdaderas. (3.18.7)

Frente al argumento de los gnósticos de que el Logos solo tenía apariencia de carne, Ireneo explica que la salvación solo es posible si el Logos adopta verdaderamente la naturaleza humana sobre sí mismo. Esto es así porque, para devolver a la humanidad a él, Dios primero necesitaba bajar a la humanidad. Este mismo concepto se presenta de forma sucinta en *Dem.* 31, donde Ireneo explica que el Logos “unió al hombre con Dios y forjó una comunión de Dios y hombre. [...] Se hizo visible, para que pudiéramos, en todos los sentidos, obtener una participación en la incorruptibilidad”.

Krzysztof Lesniewski resume con precisión este aspecto del pensamiento de Ireneo:

Cristo es plenamente hombre y, como Dios, es el Mediador. Su cuerpo fue el contacto inicial entre lo humano y lo Divino. El Verbo Encarnado es el Dios perfecto y el hombre perfecto. La comunión con Dios da a los hombres la oportunidad de participar de la incorruptibilidad. [...] La Encarnación del Logos fue la única forma en que Dios descendió a los hombres, para que los hombres pudieran ascender y ser hijos de Dios.<sup>27</sup>

Para Ireneo, entonces, el elemento fundamental de la salvación es el hecho de que el divino Logos adoptó humanidad para que la humanidad pudiera participar de lo divino. El Logos, que es Dios y Creador, descendió verdaderamente y asumió la naturaleza humana en Jesucristo, eliminando así las barreras que separaban a la humanidad de la comunión con Dios. Ireneo entiende la encarnación no solo como la asunción de la naturaleza humana por parte del Logos, sino como él re-viviendo y re-encabezando toda la historia humana.

Por ello, Ireneo sostiene que, para que el Logos encarnado recapitulara la humanidad en sí mismo, Jesús necesitaba redimir todos los aspectos de la experiencia humana. Esto significaba que el Logos encarnado necesitaba “pasar por todas las etapas de la vida” (*Haer.* 3.18.7; cf. 2.22.4) “para que lo que habíamos perdido en Adán —es decir, ser según la imagen y semejanza de Dios— pudiéramos recuperar en Cristo Jesús” (*Haer.* 3.18.1).<sup>28</sup>

Ireneo entiende la redención como algo mucho más que una justificación forensemente imputada. Desde su marco de recapitulación, la redención es una transformación ontológica de la humanidad. Lo que toda la humanidad perdió en Adán ahora se recupera en Cristo.<sup>29</sup>

Los siguientes argumentos aclaran el razonamiento de Ireneo. Primero, para Ireneo, aunque Adán es el humano arquetípico, en realidad es un tipo inspirado en Cristo, que es el verdadero arquetipo. Esto es así porque Adán fue creado a *imagen*

27 LESNIEWSKI, “The Adam–Christ Typology”, 67.

28 En *Haer.* 2.22.4–6, Ireneo lleva este argumento al extremo, explicando a partir de su lectura de Jn 8:57 que Jesús tenía aproximadamente 50 años cuando murió. La discusión sobre este tema está fuera del alcance de este artículo. Para un tratamiento preciso pero breve de este punto, ver Devin L. WHITE, “Jesus at Fifty: Irenaeus on John 8:57 and the Age of Jesus”, *The Journal of Theological Studies* 71 no 1 (2020): 158–163.

29 Cf. BOERSMA, “Justification within Recapitulation”, 172.

y semejanza de Cristo.<sup>30</sup> Segundo, dado que Cristo es el verdadero arquetipo en el que se formó Adán, la recapitulación no es simplemente un movimiento progresivo desde el principio hasta el final, sino un movimiento circular, explicando los detalles del principio desde la revelación al final y viceversa.<sup>31</sup>

Así, Ireneo insiste en que cada aspecto de la vida de Jesús es una recapitulación de la de Adán, y al mismo tiempo, la recapitulación lleva a la humanidad a su propósito original. Por lo tanto, Jesús necesitaba pasar por todas las etapas de la vida humana (cf. *Haer.* 3.18.7; 2.22.4–6). Ahora, es pertinente revisar cómo Ireneo desarrolla estos argumentos.

El primer argumento, que establece a Cristo como arquetipo y a Adán como el tipo, es presentado de forma más clara por Ireneo en el libro 3. En *Haer.* 3.22.3, Ireneo afirma: “Porque, en la medida en que él tenía una preexistencia como Ser salvador, era necesario que lo que podía ser salvado también fuera llamado a la existencia, para que el Ser que salva no existiera en vano”. Ya se mencionó que aquí Ireneo explica que el salvador precede al que ha sido salvado. Esto se debe a que, según Ireneo, el salvador existía antes que el salvado. Boersma interpreta correctamente el pensamiento de Ireneo en este pasaje de la siguiente manera: “aunque *cronológicamente* el segundo Adán sigue al primero, *teológicamente*, para Ireneo, el segundo Adán precede al primero”.<sup>32</sup>

Además, en *Haer.* 3.23.1 Ireneo dice explícitamente que el hombre a salvar fue hecho a imagen de quien salva. En palabras del padre de la Iglesia: “Por tanto, era necesario que el Señor, al acercarse a la oveja perdida, y recapitular una dispensación tan completa, y buscar su propia obra, salvara a ese mismo hombre que había sido creado a su imagen y semejanza, es decir, Adán”.

Ahora bien, es en base a esta comprensión de Cristo como arquetipo que Ireneo justifica el encontrar a Cristo a lo largo del Antiguo Testamento.<sup>33</sup> Si la creación del

30 Cf. BOERSMA, “Justification within Recapitulation”, 177. Ver también, Sor Maria DEL FIAT MIOLA, “Mary as Un-tier and Tier of Knots: Irenaeus Reinterpreted”, *Journal of Early Christian Studies* 24 no 3 (2016): 337–361 (aquí, 340).

31 Ver SMITH, “Chiliasm and Recapitulation”, 323.

32 BOERSMA, “Justification within Recapitulation”, 177 (énfasis original).

33 Boersma explica que los argumentos de Ireneo tienen como objetivo establecer la prioridad de Cristo sobre Adán, así como establecer una base para responder a los marcionitas y los judíos: “Si, teológicamente hablando, el segundo Adán precede al primero, entonces Ireneo tiene todas las razones para ver a Cristo como siempre presente en las Escrituras de la antigua alianza. Testifican de Cristo, argumenta Ireneo con un llamado a Juan 5:39 (cf. 5:46). De hecho, afirma el obispo de Lyon, ‘el Hijo de Dios está implantado en todas partes a lo largo de sus escritos [es decir, los de Moisés]’. Cristo, afirma Ireneo en otro lugar,

es el tesoro que se escondió en el campo, es decir, en este mundo (porque ‘el campo es el mundo’ [Mt. 13:38]); pero el tesoro oculto en las Escrituras es Cristo, ya que fue señalado mediante tipos y parábolas (διὰ τῶπων καὶ παραβολῶν; *per typos et parabolas*).

El Hijo de Dios habla con Abraham y come con él, le da a Noé las dimensiones del arca, pregunta por Adán, juzga a Sodoma, dirige a Jacob en su viaje y habla con Moisés. De manera similar, las Escrituras (así como los profetas y otros hombres justos) anticipan y anuncian la venida y la pasión del Hijo de Dios. La continuidad o unidad de lo antiguo y lo nuevo se basa en que la Palabra de Dios sea el autor y el contenido de ambos” (“Justification within Recapitulation”, 178).

hombre, el tipo que necesita redención, apunta a la venida de Cristo, el arquetipo que redime, entonces toda la Escritura da testimonio sobre el Hijo de Dios.

En *Haer.* 4.10.1 Ireneo interpreta Juan 5:39–40 y 46 como referencia a la presencia ubicua de Jesús a lo largo del Antiguo Testamento. Concluyendo así que “el Hijo de Dios está implantado en todas partes a lo largo de sus escritos [de Moisés]”. Por lo tanto, todo el mensaje de las Escrituras gira en torno a la revelación de Cristo como el Logos encarnado. En consecuencia, el mensaje de la salvación es el mensaje de la recapitulación en Cristo. Como concluye Lesniewski, “Debe estar claro ahora que para Ireneo era bastante básico entender el Antiguo Testamento como ‘salvación prometida’ y el Nuevo Testamento como ‘salvación dada’”.<sup>34</sup>

Esta visión de las Escrituras como una revelación unívoca centrada en Cristo es fundamental para el segundo argumento mencionado anteriormente. Para Ireneo, la historia de la salvación por recapitulación no es simplemente un movimiento progresivo del pasado hacia el futuro, sino también un movimiento hacia atrás donde el pasado solo puede ser plenamente comprendido mediante la encarnación del Logos.<sup>35</sup>

La comprensión de Ireneo de las Escrituras sitúa la recapitulación como tema central para la interpretación bíblica. Quizás el mejor pasaje para ilustrar este punto es *Haer.* 5.23.2. Allí, Ireneo explica que Adán ciertamente murió el mismo día en que comió el fruto prohibido. Para responder a la pregunta, ¿qué día de la semana fue ese? Ireneo responde: “si alguien busca diligentemente aprender en qué día de los siete murió Adán, lo encontrará examinando la dispensación del Señor”.<sup>36</sup> La circularidad del argumento es evidente: Cristo murió un viernes para recapitular la muerte de Adán el mismo día en que tuvo lugar. ¿Cómo es posible saber que Adán murió un viernes? Porque se sabe que Cristo murió un viernes. Es importante entender que, basándose en su visión de las Escrituras, este argumento es perfectamente aceptable para Ireneo. Si toda la Escritura habla con una sola voz y señala a Cristo, entonces no hay impedimento para entender el significado de la muerte de Adán y Cristo cada uno a la luz del otro.<sup>37</sup>

34 LESNIEWSKI, “The Adam–Christ Typology”, 65. Cf. *Haer.* 4.34.1.

35 Cf. SMITH, “Chiliasm and Recapitulation”, 323–325.

36 La argumentación de Ireneo en *Haer.* 5.23.1–2 es un extenso tratamiento numerológico para explicar que Adán y Eva murieron efectivamente el mismo día que comieron el fruto. Ireneo intenta demostrar que la serpiente era una mentirosa, y que Dios realmente fue probado como veraz. Argumenta desde 2 Ped 3:8 que mil años para Dios son un solo día. Como Adán murió a los 930 años, murió el mismo día que comió el fruto. Ahora, ese día debió de ser un viernes, el sexto día de la semana, porque ese es el día en que murió Jesús. Lesniewski resume adecuadamente el argumento de Ireneo: “San Ireneo dice que la recapitulación debe ser completa; abraza todo, incluso la muerte. Cristo soportó la muerte el mismo día en que Adán murió para la vida celestial y recapitulando ese día en sí mismo. Nuestro Señor murió el quinto día de la creación, antes del día de la creación de un hombre dándole por su propia muerte el segundo nacimiento para la vida eterna. Así que tenemos la siguiente correspondencia: Adán ha pecado y murió el mismo día, viernes, con un intervalo de 930 años. Y la recapitulación de una naturaleza humana, dándole nueva vida, también tuvo lugar el viernes” (“The Adam–Christ Typology”, 72).

37 Aunque esta forma de argumentar puede no ser aceptada por los estándares contemporáneos,

Este mismo argumento se extiende a todas las etapas de la vida de Jesús. Para recapitular toda la humanidad en él, el Logos encarnado no solo necesitaba pasar por todas las etapas de la vida humana, sino que también necesitaba recapitular cada aspecto de la caída de Adán.<sup>38</sup>

Ireneo aplica la misma metodología tipológica para interpretar el nacimiento de Jesús en relación con la creación de Adán. En *Haer.* 3.21.10–22.4, Ireneo desarrolla una correlación entre la virginidad de María, la virginidad de Eva y la tierra virgen de la que fue hecho Adán. Ireneo comienza explicando por qué Jesús, el Logos encarnado, necesitaba nacer de una virgen y no simplemente ser hecho de nuevo a partir del polvo como fue hecho Adán. En *Haer.* 3.21.10, Ireneo explica que el nacimiento virginal era necesario “para que no existiera otra formación, ni ninguna otra que requiera ser salvada, sino que la misma formación se resumiera [en Cristo como existió en Adán], habiendo conservado la analogía”. La recapitulación requiere continuidad. Jesús necesitaba salvar todos los aspectos de la caída de Adán y no simplemente recrear una nueva humanidad (cf. *Haer.* 3.18.7; 5.14.2; *Dem.* 33).

Esta correlación entre el nacimiento de Jesús y la formación de Adán requería, por extensión, una correlación entre María, Eva y la tierra. La analogía comienza en *Haer.* 3.21.10 rastreando una conexión entre la formación de Adán —de “tierra sin labrar y aún virgen”— y el Logos encarnado —que “recibía justamente un nacimiento [...] de María, que aún era virgen”. En este pasaje, Ireneo argumenta una correlación entre la encarnación económica del Logos creador y la creación de Adán. Esto es así para que el Logos recapitule a “Adán en sí mismo”.

Una vez establecida la correlación entre la virginidad de María como madre de Jesús y la “virginidad” de la tierra como fuente de la sustancia de Adán, Ireneo procede a desarrollar la correlación entre Eva y María. En un artículo dedicado a este tema, Sor María del Fiat Miola presenta un resumen útil de esta correlación: “El paralelismo se basa en una triple similitud entre los términos —tanto María como Eva son esposas, vírgenes y después madres— y en la relación tipológica de Adán y Jesús. Así como Adán es el tipo de Cristo, Eva es el tipo de María”.<sup>39</sup>

La tipología de María y Eva es claramente explicada por Ireneo en *Haer.* 3.22.4. Aquí, Ireneo explica cómo Eva, aunque tenía marido, seguía siendo virgen. El argumento concluye que Eva, por su desobediencia, dio a luz la muerte para toda la humanidad. Por el contrario, María, también prometida a un marido, pero siendo virgen, por su obediencia dio a luz a la salvación de la humanidad. Ireneo concluye

---

es importante tener en cuenta que para Ireneo es una forma válida de argumentar y no es extraña para los autores antiguos. Además, si, como argumentaría Ireneo, la Escritura es verdaderamente la revelación del plan de Dios, entonces es válido leerla como un texto unívoco en el que el principio apunta al final y el fin informa los relatos del principio.

38 Cf. MINNS, “Irenaeus”, 163–165.

39 DEL FIAT MIOLA, “Mary as Un-tier and Tier of Knots”, 339. El artículo, procedente de una mariología católica romana, va demasiado lejos en su conclusión de presentar a María junto a Jesús como co-recapituladora (ver la p. 359). No obstante, el tratamiento de Miola sobre la tipología de María-Eva es muy útil y adecuado. Para una fuente útil que explique el tratamiento de Ireneo sobre la correlación entre María, Eva y la tierra y su diferencia respecto a la tipología de Jesús-Adán, ver Benjamin H. DUNNING, “Virgin Earth, Virgin Birth: Creation, Sexual Difference, and Recapitulation in Irenaeus of Lyons”, *The Journal of Religion* 89 no 1 (2009): 57–88.

entonces: “Porque lo que la virgen Eva había atado por la incredulidad, esto la virgen María libertó por la fe”. Sin embargo, es importante señalar que Ireneo no retrata a María como una co-recapituladora junto a Cristo. Más bien, la obediencia de María se remonta a la desobediencia de Eva como parte de lo que Ireneo llama una “recirculación” de la historia humana. Así como Eva sirvió como medio instrumental a través del cual se produjo la caída de Adán, resultando en la caída de la humanidad, María sirve como el medio instrumental a través del cual se produce la encarnación del Logos, resultando en la redención de toda la humanidad.<sup>40</sup>

En consecuencia, Ireneo no solo traza una correlación entre la muerte de Jesús y la caída de Adán, sino que también desarrolla una profunda correlación entre el nacimiento de Jesús y la creación de Adán. El propósito de Ireneo es demostrar que, así como Adán como cabeza ató a toda la humanidad a la caída, Jesús como nueva cabeza redimió a toda la humanidad mediante su recapitulación.<sup>41</sup>

En resumen, Ireneo entiende la encarnación como el momento decisivo en el que el Logos eterno descendió para asumir naturaleza humana, recapituló la historia de Adán y reconstituyó la humanidad en sí mismo. Dado que Cristo es verdaderamente humano y verdaderamente divino, él pudo restaurar la comunión entre Dios y la humanidad, redimiendo y revirtiendo la corrupción introducida por Adán. Sin embargo, para Ireneo, la recapitulación no es meramente restaurativa; es también victoriosa. Al entrar en la totalidad de la vida humana, el Logos encarnado enfrentó y venció a los poderes que esclavizaron a la humanidad. Así, tras examinar la lógica y el propósito de la encarnación, la siguiente sección pasará a cómo Ireneo presenta la recapitulación como el medio por el cual el Logos liberó a la humanidad del pecado y de Satanás.

## Recapitulación como victoria sobre el pecado y Satanás

Ya se ha mencionado que Ireneo entiende la salvación como algo más que un movimiento transaccional o un arreglo legal. Para Ireneo, la salvación es, en última instancia, una cuestión de participación. Ireneo argumenta que, por medio de la recapitulación, Cristo une a toda la humanidad en él, concediéndoles la participación en la comunión entre el Logos y el Padre por medio del Espíritu (ver *Haer.* 2.22.4; 3.18.7; 5, *Pref.*1; 5.1.1).

Ahora, otro aspecto importante de la recapitulación de Cristo es su victoria sobre los enemigos de la humanidad, el pecado y Satanás. En *Haer.* 5.21.2, Ireneo compara la tentación de Satanás a Jesús en el desierto con su tentación a Adán con el fruto del árbol. Luego argumenta que, mientras Adán fracasó y sucumbió a la tentación de Satanás, Cristo ganó la victoria sobre la misma tentación. Por lo tanto, Cristo derrotó

40 Aquí es importante señalar que Ireneo no llama a María recapituladora; este término está reservado para Jesús. El término utilizado para María es “recirculación”. El término parece señalar que lo que Eva puso en marcha a través de su desobediencia se detuvo en la obediencia de María. Como explica Lesniewski, “La rueda ha dado una vuelta completa y el camino que Eva recorrió en un sentido volvió en dirección opuesta” (“The Adam-Christ Typology”, 73). Para una buena defensa de Jesús y no María como foco central del argumento de Ireneo, ver SMITH, “Chiliasm and Recapitulation”, 322–323.

41 Ver MINNS, “Irenaeus”, 164.

al enemigo por los mismos medios por los que el enemigo había derrotado antes a la humanidad.

La correlación entre la caída de Adán y la victoria de Jesús va aún más allá para Ireneo. En *Haer.* 5.16.3 y 5.17.3–4, así como en *Dem.* 34, Ireneo argumenta que la muerte de Jesús en un “árbol” recapitula la caída de Adán por un árbol.<sup>42</sup> Ireneo utiliza el árbol y la cruz como puntos de contraste entre la desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo. Así, la muerte obediente de Jesús en la cruz rectifica la desobediencia de Adán comiendo del árbol.

La correlación continúa, Ireneo explica que la promesa de Dios a Eva en Génesis 3:15 se cumple con la muerte de Jesús en la cruz. En *Haer.* 5.21.1, el padre de la Iglesia concluye:

Él, por lo tanto, en su obra de recapitulación, ha resumido todas las cosas, tanto haciendo la guerra contra nuestro enemigo, como aplastando a aquel que al principio nos llevó cautivos en Adán, y pisoteó su cabeza; tal como puedes percibir en el Génesis que Dios dijo a la serpiente: “Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la descendencia de ella; él acechará (*observabit*) tu cabeza, y tú acecharás su calcañar”.

Esta misma idea de la victoria de Jesús en la cruz ya se había introducido en *Haer.* 4.40.3, donde Ireneo identifica a la serpiente del jardín con Satanás, el ángel caído. En este pasaje, Ireneo explica que el Diablo pretendía sembrar enemistad entre Dios y el hombre. Sin embargo, Dios dirigió esa enemistad y la lanzó sobre el Diablo, estableciendo enemistad entre él y la humanidad. Entonces, Ireneo concluye que “el Señor resumió en sí mismo esta enemistad, cuando fue hecho hombre de una mujer, y pisoteó su cabeza [de la serpiente]”.<sup>43</sup>

Basándose en estas ideas previas, Ireneo sostiene que la obediencia de Jesús recapitula la desobediencia de Adán. Así, lo que se perdió por el fracaso de Adán fue recuperado por la victoria de Jesús. En la desobediencia de Adán, toda la humanidad fue capturada por Satanás. Ahora, por la obediencia victoriosa de Jesús, toda la humanidad es liberada del cautiverio.

La totalidad de la esclavitud de la humanidad a Satanás por la derrota de Adán y su redención por la victoria recapitulativa de Jesús se resume en el siguiente pasaje de *Haer.* 3.23.1:

Era necesario, por tanto, que el Señor, viniendo a la oveja perdida y realizando la recapitulación de tan vasta economía, y buscando su propia obra, salvara a ese mismo hombre que había sido creado según su imagen y semejanza, es decir, a Adán; cumpliendo así el tiempo de su condenación, en la cual se había incurrido por la desobediencia —[tiempos] “que el Padre había puesto en su sola potestad”—. [Esto era necesario], además, por cuanto toda la economía de la salvación respecto al hombre se llevó a cabo según el beneplácito del Padre, para que Dios no fuera vencido, ni su sabiduría disminuida [ante sus criaturas]. Porque si el hombre, que había sido creado por Dios para que viviera, tras perder la vida por

42 Cf. BOERSMA, “Justification within Recapitulation”, 172.

43 Esta sección sigue algunos de los argumentos similares presentados por LESNIEWSKI, “The Adam–Christ Typology”, 70–72.

haber sido herido por la serpiente que lo corrompió, no regresara más a la vida, sino que fuera abandonado totalmente [y para siempre] a la muerte, Dios habría sido [en tal caso] vencido, y la maldad de la serpiente habría prevalecido sobre la voluntad de Dios. Pero, por cuanto Dios es invencible y paciente, ciertamente se mostró paciente en lo que respecta a la corrección del hombre y la prueba de todos [...]; y por medio del segundo hombre ató al hombre fuerte, saqueó sus bienes y abolió la muerte, vivificando a aquel hombre que había estado en un estado de muerte. Pues al principio Adán se convirtió en un vaso en su posesión (de Satanás), a quien él también retuvo bajo su poder, es decir, trayendo sobre él el pecado injustamente, y bajo la apariencia de inmortalidad, acarreándole la muerte. Pues, mientras prometía que serían como dioses, cosa que de ninguna manera era posible para él ser, obró la muerte en ellos: por lo cual aquel que había llevado cautivo al hombre, fue a su vez justamente capturado por Dios; pero el hombre, que había sido llevado cautivo, fue liberado de los lazos de la condenación.

En resumen, Ireneo sostiene que, en la encarnación, el divino Logos creador asumió la naturaleza humana sobre sí mismo. Lo hizo para redimir a la humanidad hacia su propósito original: la comunión con Dios.<sup>44</sup> La redención de la humanidad también resultará en la restauración de toda la creación. Por tanto, la humanidad necesitaba ser redimida de su cautiverio por el Diablo, que había adquirido poder sobre ella debido a la desobediencia de Adán. Sin embargo, para lograr la redención de la humanidad, el Logos necesitaba recapitular en sí mismo cada aspecto de la historia humana. Lo hizo ganando la victoria sobre el pecado y el Diablo en todas las áreas en las que Adán había sido derrotado. Además, el Logos recapituló la creación de la humanidad al nacer de una manera que restauró la creación de Adán, y al recircular en María los eventos que comenzaron con Eva. De este modo, económicamente, Jesucristo se convirtió en el nuevo arquetipo en el que toda la humanidad es restaurada a la comunión que perdió Adán, el primer arquetipo humano. Al recapitular a la humanidad para sí mismo, el Logos encarnado logró la redención de la humanidad, otorgándoles acceso a una comunión restaurada con Dios mediante la participación en la relación entre el Padre y el Hijo a través del Espíritu. Así, cumpliendo el propósito ontológico de la humanidad al liberarlos del fracaso de Adán y unirlos con el Logos, a cuya imagen como arquetipo divino fueron verdaderamente creados.

## Conclusión

La doctrina de la recapitulación en Ireneo es profundamente compleja. Es imposible en un estudio breve, como este, abordar cada detalle y elemento de un tema tan profundo. Por ello, este estudio se ha centrado en un aspecto específico de la recapitulación: que la recapitulación es el sistema teológico utilizado por Ireneo para explicar la continuidad entre la existencia ontológica y el trabajo económico del Logos. Este es un aspecto fundamental de la recapitulación de Ireneo porque demuestra que quien salva es el mismo que quien crea. También explica que quien

---

44 Para un buen tratamiento sobre el concepto de redención como el propósito último de la creación, ver BROWN, "On the Necessary Imperfection of Creation".

salva asume sobre sí mismo la naturaleza de los que están siendo salvados. Por tanto, en Cristo, el Logos encarnado recapituló a toda la humanidad para sí mismo y logró su redención. Como resultado, se cumplió el propósito creativo de Dios para la humanidad, participar en la comunión entre el Padre y el Hijo.

Cada sección de este estudio se utilizó para profundizar en un elemento de la declaración propuesta. Primero se demostró que para Ireneo el Logos es verdaderamente Dios y Creador. Es ontológicamente igual al Padre pero distinto en relación (más tarde la Iglesia desarrollaría el lenguaje adecuado para describir esta relación como una sola esencia y tres Personas). Luego se explicó cómo la creación fue hecha para ser salvada por la encarnación del Logos. Por lo tanto, no existe discontinuidad entre la existencia ontológica del Logos y su trabajo económico. La siguiente sección explicó que, para Ireneo, la obra económica del Logos consiste en que él redimió a la humanidad mediante una recapitulación. El movimiento descendente de Dios al hombre resulta en el cumplimiento del propósito ontológico del hombre, ser unido a Dios mediante la participación. Así, la recapitulación traza una continuidad entre la existencia ontológica del Logos, su obra económica y el propósito ontológico de la humanidad.

Aunque se puede decir mucho más sobre la doctrina de la recapitulación de Ireneo, el alcance de este estudio se limitó al propósito declarado, y esperamos que se haya cumplido debidamente. Se demostró que la recapitulación es más que un recurso retórico; es un sistema hermenéutico diseñado para integrar todos los aspectos de la historia humana en la redención realizada por Cristo. Una redención que solo es posible porque Cristo es verdaderamente el Logos divino que se hizo humano. Dado que el Logos es verdaderamente Dios y asumió verdaderamente la naturaleza humana, existe una continuidad entre su existencia ontológica y su trabajo económico.

Ahora bien, por interesante que sea esta investigación teológica, hay una aplicación importante que debe abordarse para concluir este estudio. El sistema de Ireneo no es sencillo, y de ninguna manera es perfecto. No obstante, en el núcleo de su teología reside el concepto de relaciones. Ireneo está profundamente comprometido en explicar la Divinidad desde un punto de vista relacional, y a partir de ahí en explicar la salvación como un movimiento relacional. Este enfoque en las relaciones a veces se pierde para los evangélicos modernos, que son herederos de la visión de la expiación por sustitución penal de la Reforma. Para ser claros, la imputación de la justicia de Cristo en el creyente es un componente fundamental de la redención bíblica. Sin embargo, es importante recordar que es un componente y no la totalidad. Si la sustitución penal no está integrada en una visión más amplia de la expiación, existe el riesgo de que la salvación sea un mero movimiento transaccional. Es en este contexto donde la perspectiva de recapitulación de Ireneo puede ser beneficiosa e informativa para los evangélicos modernos. Aunque la metodología del sistema no sea plenamente aceptada, su enfoque en una salvación relacional mediante la participación proporciona un elemento importante de redención que muchas veces se pierde, pero que es necesario en Occidente.

# Ratramno, *Del cuerpo y de la sangre del Señor*: Introducción, traducción y notas

Carlos Rafael Domínguez  
& Andrés Messmer

---

**Carlos Rafael Domínguez** es traductor e investigador asociado con la Universidad Nacional de Mar del Plata (Grupo de Investigación y Estudios Medievales).

**Andrés Messmer** (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. [rector@stsevilla.es](mailto:rector@stsevilla.es)

---

*Resumen: Este artículo ofrece la primera traducción al español de la obra de Ratramno (c. 800–868) sobre la Cena del Señor, especialmente en lo que se refiere a la presencia de Cristo. En respuesta al argumento de Pascasio Radberto, que muchos consideran una anticipación de la doctrina de la transubstanciación, Ratramno argumenta que Cristo está verdaderamente presente, pero de forma espiritual o simbólica. Carlos Domínguez es responsable de la traducción, y Andrés Messmer de la introducción y las notas.*

## Introducción

En 831, Pascasio Radberto escribió la primera monografía sobre la Eucaristía en la historia de la Iglesia, titulada *Del cuerpo y de la sangre del Señor*. En 844, el mismo año en que fue nombrado abad del monasterio de Corbie (Francia), la presentó a Carlos el Calvo (c. 823–877), entonces rey de Francia occidental y futuro emperador del Imperio carolingio. En su obra, argumentó que el cuerpo histórico de Cristo — el que vivió en Judea y Galilea en el siglo I — estaba presente en la Cena del Señor. Según Pascasio, tras las palabras de la consagración, la verdadera realidad del pan y el vino era la del cuerpo y la sangre de Cristo. Apeló a diversos argumentos, como la omnipotencia de Dios (Dios es lo suficientemente poderoso para hacerlo), el significado de la palabra “es” (entendida en un sentido no metafórico) y el nacimiento de Jesús (el Espíritu creó el cuerpo de Jesús en el vientre de María, y lo vuelve a hacer en la Eucaristía). Pero quizás el doble elemento de la fe y el misterio estuviera entre los más importantes: es un milagro inexplicable que Dios realiza en la Eucaristía y, ocasionalmente, lo confirma con otros milagros (Pascasio cita el ejemplo de un judío que no pudo tragar la Eucaristía). Por lo tanto, según Pascasio, ¿quiénes somos nosotros para pedir más razones? Simplemente debemos creer.

Al recibir la obra, Carlos se la entregó a Ratramno para que le diera su perspectiva. Ratramno discrepaba con Pascasio en casi todos los temas teológicos que se debatían en aquella época, por lo que no sorprende que también discrepara con él en su interpretación de la Eucaristía (esto debió ser bastante incómodo, dado que Ratramno era un monje que vivía bajo la autoridad de Pascasio en el monasterio de Corbie). Hacia el año 850, Ratramno escribió su propio tratado sobre la Eucaristía, también titulado *Del cuerpo y de la sangre del Señor*,<sup>1</sup> dirigido directamente a Carlos el Calvo. Este tratado es el que se traduce a continuación.

Ratramno coincidía con Pascasio en que Cristo estaba realmente presente en la Eucaristía, pero discrepaba firmemente en que su presencia fuera la misma que la de su cuerpo histórico. Según Ratramno, Cristo estaba realmente presente, no físicamente, sino espiritual, figurativa y metafóricamente. Como demuestra la obra a continuación, tres cuestiones centrales del argumento de Ratramno fueron: la diferencia entre el lenguaje verdadero y el lenguaje figurativo (Ratramno prefiere el segundo al considerar la Eucaristía), la exégesis de textos bíblicos clave como Juan 6 y 1 Corintios 10, y el testimonio de la Iglesia primitiva. Sobre este último punto, Ratramno citó la liturgia y a teólogos occidentales clave: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Isidoro de Sevilla y Fulgencio de Ruspe.

A medida que el debate continuaba, Pascasio encontró el apoyo del influyente arzobispo Hincmaro de Reims (c. 806–882) y Ratramno encontró el apoyo de teólogos importantes como Rábano Mauro (c. 776–856) y Juan Escoto Erígena (c. 815–877). Sin embargo, el punto de inflexión en el debate llegó con San Odón de Cluny (c. 878–942), quien aceptó la postura de Pascasio y difundió su teología por toda Europa occidental mediante la Reforma cluniacense. Sin embargo, en el siglo XVI, los protestantes usaban la obra de Ratramno para defender la antigüedad de su visión.

Hasta ahora, este tratado no ha estado disponible en español, lo que ha llevado a muchos a la opinión errónea de que el consenso en la época medieval (y patristica) era similar a la transustanciación, decretada como dogma de la Iglesia en el IV Concilio de Letrán de 1215 y posteriormente defendida por eruditos como Tomás de Aquino utilizando las categorías aristotélicas de sustancia y accidentes. Ratramno constituye un importante testimonio de lo contrario. El texto se ha traducido de la *Patrologia Latina* 121:125–170 de Jacques Paul Migne, a la que corresponden los números de párrafo. Algunas referencias bíblicas se han modificado para adaptarlas al uso moderno.

## Texto

### *[Introducción: Dos perspectivas sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía]*

I. Me ha ordenado, glorioso príncipe,<sup>2</sup> que le trasmita a su magnificencia todo lo que pienso y siento acerca de la sangre y el cuerpo de Cristo. Es una orden ciertamente digna de su magnífico principado y de muy difícil cumplimiento por parte de mi

---

1 Ratramno también refiere a su obra bajo el título, *El cuerpo y la sangre de Cristo*.

2 Es decir, Carlos el Calvo.

escasa capacidad. ¿Qué puede ser más digno de la providencia real que estar informado de los sagrados misterios de la fe católica que él mismo se ha dignado asociar a su solio real y los súbditos no pueden opinar diversamente sobre el cuerpo de Cristo en el que consiste la suma de la redención cristiana?

II. Acerca del cuerpo y la sangre de Cristo que se celebran diariamente en la iglesia, algunos de los fieles dicen que esto se hace bajo ninguna figura, bajo ningún velo, sino que se realiza con una desnuda manifestación de la verdad. Algunos dan testimonio del misterio y de que una cosa es lo que aparece ante los sentidos corporales y otra lo que perciben los ojos de la fe. No es poca la diversidad. Como el apóstol les escribe a los fieles (1 Cor 1:10) que todos deben sentir y decir una misma cosa, y que no debe aparecer un cisma entre ellos; un cisma no pequeño se muestra entre los que manifiestan no sentir lo mismo sobre el misterio del cuerpo y la sangre de Cristo.<sup>3</sup>

III. Por lo tanto, su real sublimidad, movida por el celo de la fe, observando que esta cuestión no ha sido tratada con ecuanimidad, y deseando que, de acuerdo con el precepto del apóstol, de que todos piensen y digan una misma cosa, inquiera diligentemente el secreto de la verdad para revocar a ella a los que están desviados. Por eso, no desestima usted inquirir hasta de los más humildes la verdad de esta cuestión, sabiendo que el misterio de un secreto tan importante solo puede conocerse por revelación de la Divinidad que muestra la luz de su verdad sin acepción de personas por medio de sus elegidos.

IV. Por muy agradable que me resulte obedecer su mandato, no deja de ser una ardua labor disputar sobre un tema alejado remotamente de los sentidos humanos, y solo penetrable a través de la enseñanza del Espíritu Santo. Sujeto a la orden de su grandeza y confiado en el sufragio de aquel a quien me referí, intentaré con las palabras que me sean posibles expresar lo que pienso al respecto. No me apoyaré en mi propio ingenio, sino que seguiré las pisadas de los santos padres.

V. Su excelente grandeza desea saber de boca de los fieles cómo en la Iglesia se entiende lo del cuerpo y la sangre de Cristo; si están misteriosa o verdaderamente, es decir, si contienen algún secreto que solo es patente a los ojos de la fe, o si el aspecto del cuerpo puede verse exteriormente sin ningún velo de misterio, y lo que la visión de la mente contempla interiormente aparece esclarecido con una luz manifiesta; si es ese mismo cuerpo que nació de María, padeció, murió y fue sepultado y que resucitando y ascendiendo a los cielos está sentado a la diestra del Padre.<sup>4</sup>

*[Comienzo de la primera parte: la relación entre lenguaje figurativo y lenguaje verdadero]*

VI. Examinemos la primera de estas dos cuestiones, y sin la menor duda definamos qué significan *figura* y *verdad*, para que, si contienen alguna certeza, sepamos qué camino razonable tomar.

3 En este párrafo, Ratramno resume las dos posturas, y dice que no pueden existir juntos en la Iglesia.

4 Este párrafo proporciona un resumen del tratado, que tiene dos partes: la primera aborda el tema de la relación entre lenguaje figurativo y lenguaje verdadero, y el segundo el tema de la relación entre el cuerpo histórico de Cristo y el cuerpo eucarístico de Cristo.

VII. Una *figura* es un cierto ensombrecimiento con ciertos velos de lo que se está demostrando. Por ejemplo, cuando queremos mencionar al Verbo, decimos *pan*, así como en la oración del Señor pedimos que hoy se nos dé el pan de cada día (Lc 11:3), o cuando Cristo, en el Evangelio, dice: “Yo soy el pan de vida<sup>5</sup> que descendí del cielo” (Jn 6:41); o cuando se llama a sí mismo “la vid”, y a sus discípulos los apoda “los pámpanos” (Jn 15:5). Todas estas frases dicen una cosa e insinúan otra.

VIII. Una *verdad* es la demostración manifiesta de una cosa no velada por sombrías imágenes. Para decirlo más claramente, son significados puros y abiertos insinuados naturalmente. Por ejemplo, como cuando se dice que Cristo nació de una virgen, padeció, fue crucificado, murió y fue sepultado. Nada aquí está ensombrecido por figuras con velos, sino que la verdad se muestra a través de las significaciones naturales de las palabras. No se entiende nada diferente de lo que se dice. No es lo mismo en los casos anteriores. Sustancialmente Cristo no es pan ni es una vid, y los apóstoles no son pámpanos. En esta frase se muestra una figura; en la anterior, una verdad, es decir, una significación desnuda y abierta.

[*Los sentidos externos vs la fe interna*]

IX. Pero regresemos ahora a aquello por cuya causa se dijeron estas cosas, o sea, al cuerpo y la sangre de Cristo. Si ese misterio sucede bajo ninguna figura, ya no puede rectamente denominarse *misterio*. Porque no puede decirse que es un *misterio* algo en lo que nada está oculto, nada que esté remoto de los sentidos corporales, nada que esté cubierto con algún velo. Ese pan, que por ministerio del sacerdote se convierte en el cuerpo de Cristo, una cosa muestra exteriormente a los sentidos humanos y otra muestra interiormente a las mentes de los fieles. Externamente del pan que había sido antes se presenta la forma. Se ve el color, se percibe el sabor; pero interiormente se encierra algo mucho más precioso: está guardado algo más excelente, porque es celestial, es divino, es decir, el cuerpo de Cristo, que no es visto por los sentidos de la carne, sino que es contemplado por la visión del alma fiel, y recibido y comido.

X. También el vino, que por la consagración sacerdotal se convierte en un sacramento de la sangre de Cristo, mostrando una cosa superficialmente y conteniendo otra interiormente. ¿Qué otra cosa se ve en la superficie sino la sustancia del vino? Gústelo, sabe a vino; olfateélo, huele a vino; mírelo, su aspecto es el del vino. Si lo considera interiormente, ya no es licor de vino sino licor de la sangre de Cristo, y así es gustado por las almas de los creyentes, y se reconoce al contemplarlo, se comprueba al olerlo. Mientras nadie puede negar que esto sea así, resulta claro que ese pan y ese vino figuradamente son el cuerpo y la sangre de Cristo. Nada se conoce en ese pan según lo que se ve ni se distingue la apariencia de la carne. Tampoco se muestra en ese vino ni una gota de sangre. Sin embargo, después de la mística consagración, ni el pan ni el vino son tales, sino el cuerpo y la sangre de Cristo.

XI. Si según algunos nada se interpreta aquí figuradamente, sino que todo lo que se ve, se toma como verdad, nada obra aquí la fe, porque aquí no ocurre nada espiritual, sino que todo lo que está allí se toma según el cuerpo. Y dado que la fe, según el apóstol (Heb 11:1), “es la convicción de lo que no se ve”, es decir, no de las

5 En la Vulgata no se encuentra el adjetivo “*vivus*” (de vida) que el autor añade a esta cita bíblica.

que se ven sino de las sustancias que no se ven, nada recibimos aquí según la fe, porque todo lo que allí está lo juzgamos según los sentidos del cuerpo. Nada más absurdo que tomar el pan como carne y decir que el vino es sangre. No será un misterio aquello en lo que nada es secreto y nada se contiene que esté escondido.

*[Diferentes especies de cambios]*

XII. ¿Cómo puede decirse ya “cuerpo de Cristo” si no se advierte que haya ocurrido ningún cambio? Todo cambio es de algo que es a algo que se hace. O de algo que es a algo que no es. O de algo que es a algo que es. Pero en este sacramento, si solo se considera de acuerdo con la simplicidad de la verdad, y solo se cree en lo que se está viendo, no se advierte que se haya producido algún cambio. Porque no de algo que no existía se pasó a algo que existe, como ocurre en el tránsito en las cosas que nacen; no existían antes y para existir hicieron el tránsito de no ser a ser. En este caso, el pan y el vino existían antes de hacer el tránsito al sacramento del cuerpo y sangre de Cristo. Pero no es ese tránsito que sucede de aquello que es un ser a aquello que es un no ser; como es el tránsito que ocurre en las cosas que padecen un deceso. Todo lo que muere, antes estuvo subsistiendo; y no puede ocurrir la muerte de algo que no existió; no se conoce que haya existido este tipo de tránsito porque, de acuerdo a la verdad, se sabe que continuó siendo la especie de criatura que había sido antes.

XIII. También, aquel cambio que se realiza de algo que es a algo que es como se observa en las cosas que sufren variados cambios. Como, por ejemplo, cuando algo que era negro se vuelve blanco. Aquí no se sabe que haya sucedido eso. Nada aquí se advierte que haya cambiado ni para el tacto, ni en el color, ni el sabor. Si aquí nada ha cambiado, todo es lo mismo que era antes. Sería otra cosa si lo que era pan se hizo el cuerpo y lo que era vino se hizo la sangre de Cristo. Él mismo dice: “Tomad, comed; esto es Mi cuerpo” (Mt 26:26). Igualmente, hablando del cáliz, dice: “Tomad y bebed;<sup>6</sup> esto es Mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada” (Mc 14:24).

XIV. Deben investigar aquellos que aquí nada quieren recibir figuradamente, sino que todo tenga lugar en la simplicidad de la verdad, en qué consistió el cambio para que ya no sean lo que antes eran, es decir, el pan y el vino, sino que sean el cuerpo y la sangre de Cristo. Según la especie de la criatura y la forma de las cosas visibles, ambas cosas, es decir, el pan y el vino, en nada han cambiado. Y si no sufrieron ninguna mutación, no son otra cosa que lo que antes eran.

XV. Puede advertir, su sublimidad, glorioso príncipe, a dónde lleva la interpretación de los que así piensan. Niegan lo que creen afirmar y demuestran lo que creen destruir. Confiesan fielmente el cuerpo y la sangre de Cristo y, cuando esto hacen, profesan sin lugar a dudas que algo ya no es lo que era antes; y si son algo distinto de lo que eran, es porque sufrieron una mutación. Como esto no puede negarse, digan en qué han cambiado las cosas. Corporalmente nada se ve que haya cambiado en ellas. Confesarán que es necesario o que hayan cambiado según algo distinto del cuerpo, o que no son lo que verdaderamente parecen, sino que se ve que son algo que no corresponde a su propia esencia. O, si no quieren confesar esto, se ven obliga-

6 La frase “tomad y bebed” no aparece en Mc 14:24. Podría ser una cita de Mt 26:27–28, que contiene la palabra “bebed”, pero no la frase “tomad y”.

dos a negar que son el cuerpo y la sangre de Cristo, lo que no solo no es lícito decir, sino ni siquiera pensar.

XVI. Pero dado que confiesan que son el cuerpo y la sangre de Dios —y esto no puede ser si no se realizó una mutación favorable y no una mutación realizada corporalmente sino espiritualmente—, es necesario que se diga que fue hecha figuradamente; porque bajo el velo del pan y vino corpóreos existen un cuerpo espiritual, y una sangre espiritual; no es que haya una existencia de dos cosas entre sí diversas, a saber, del cuerpo y el espíritu, sino que una misma cosa, desde un punto de vista, consiste en las especies del pan y del vino, y desde otro, es el cuerpo y la sangre de Cristo. Según que ambos coexisten corporalmente, son especies de una criatura corpórea. Según la potencia que recibieron espiritualmente, son el misterio del cuerpo y sangre de Cristo.

*[Primer argumento a favor de la presencia figurativa de Cristo: El ejemplo del bautismo]*

XVII. Consideremos la fuente del sagrado bautismo que no sin razón es llamada fuente de vida. A los que descienden a ella, los transforma con la novedad de una mejor vida. A los que estaban muertos en pecado, los entrega vivos a la justicia. Se ve que el agua es un elemento que ha obtenido este poder. Si no hubiera obtenido ese poder santificador, de ninguna manera podría quitar la mancha de los vicios, y si no poseyera ese vigor vital, no tendría la capacidad de dar vida a los muertos (no a los muertos en la carne sino en el alma). Si en esa fuente se considerase solo lo que puede observar el sentido corporal, sujeto a la corrupción, solo tendría el poder de lavar los cuerpos. Pero, por la consagración del sacerdote, se añade la virtud del Espíritu Santo, y se hace eficaz para limpiar no solo los cuerpos, sino también las almas; y con una potencia espiritual, remover las sordideces espirituales.

XVIII. Vemos que en un mismo elemento se encuentran dos capacidades, es decir, dar incorrupción a la corrupción subyacente y dar vida a lo que no tiene vida. Se conoce, por lo tanto, que hay algo en esta fuente que alcanza a los sentidos del cuerpo y, por lo tanto, es mutable y corruptible; y también hay algo que solo contempla la fe y que, por lo tanto, no puede corromperse ni recibir la discriminación de la vida. Si ve que lava superficies, es un elemento; si ve que purifica interiormente, es una potencia virtual, una potencia de santificación, una potencia de inmortalidad. Es, por lo tanto, físicamente, un líquido incorruptible, y misteriosamente, un poder de sanación.

XIX. Es así como el cuerpo y la sangre de Cristo, considerados superficialmente, son una criatura mutable sujeta a corrupción; pero si considera su poder como misterio, es la vida que a los que participan de ella les otorga la inmortalidad. No es lo mismo, por lo tanto, lo que se ve y lo que se cree. De acuerdo con lo que se ve, alimentan el cuerpo corruptible siendo ellas corruptibles; pero según lo que se cree, alimentan las almas eternamente victoriosas e inmortales.

*[Segundo argumento a favor de la presencia figurativa de Cristo: Los ejemplos del Antiguo Testamento]*

XX. También el apóstol, escribiendo a los corintios, dice: “Porque no quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube, y todos pasaron el mar; y todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar, y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo” (1 Cor 10:1-4). Notamos que utilizó la imagen del bautismo del mar y de la nube. Los padres del Antiguo Testamento fueron bautizados en ellos, es decir, en el mar y en la nube. ¿Qué virtud pudo tener el bautismo según el elemento del mar? La nube mostraba [al pueblo] una mayor densidad en el espesor del aire. ¿Podía santificar? Sin embargo, no nos atrevemos a decir que el apóstol, hablando en nombre de Cristo, no haya dicho verdaderamente que nuestros padres fueron bautizados en la nube y en el mar.

XXI. Y, aunque aquel bautismo no presentaba la forma del bautismo de Cristo que hoy se utiliza en la Iglesia, era, sin embargo, un bautismo, y nuestros padres se bautizaron con él. Nadie en su sano juicio se atrevería a negarlo, a no ser que locamente pretenda contradecir las palabras del apóstol. Por lo tanto, el mar y la nube proporcionaron la pureza de la santificación, no porque hayan purificado el cuerpo, sino porque invisiblemente contenían la santificación del Espíritu Santo. Había en ellos una forma visible que aparecía ante los ojos corporales, no en imagen sino en verdad. Interiormente refulgía la potencia espiritual, que no aparece ante los ojos de la carne, sino ante la luz de la mente.

XXII. Igualmente el maná dado al pueblo desde el cielo o el agua que brotó de la peña eran imágenes corporales y corporalmente alimentaban al pueblo o calmaban su sed. Sin embargo, el apóstol a aquel maná y a aquella agua los llama alimentos espirituales. ¿Por qué? Porque esas sustancias corpóreas tenían inherente el poder espiritual del Verbo que más bien alimenta las mentes de los creyentes y no sus cuerpos. Esa comida y bebida mostraban con anticipación el futuro misterio del cuerpo y la sangre de Cristo, que celebra la Iglesia, y por eso Pablo asevera que nuestros padres comieron ese mismo alimento espiritual y bebieron esa misma bebida.

XXIII. Tal vez pregunte cuáles. La misma comida y la misma bebida que hoy come y bebe el pueblo de los creyentes en la Iglesia. No se puede entender diversamente porque Cristo es uno y el mismo, el que alimentó con su carne y dio de beber su sangre al pueblo bautizado en el desierto, en la nube y en el mar, y que la Iglesia ahora al pueblo de los creyentes lo alimenta y calma su sed con el pan de su cuerpo y el agua de su sangre.

XXIV. Queriendo el apóstol insistir, habiendo dicho que nuestros padres habían comido el mismo alimento espiritual y habían tomado la misma bebida espiritual, consecuentemente añade “porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo” (1 Cor 10:4). Para que entiendiéramos que Cristo en el desierto se había convertido en piedra espiritual y había brindado al pueblo el agua de su sangre y, más tarde, el cuerpo tomado de la virgen y suspendido en la cruz para salvación de los creyentes, lo mostró a nuestros tiempos y de él brotó sangre no solo para redimirnos, sino también para que de ella bebiéramos.

XXV. Es extraño, ciertamente, porque es incomprensible e inestimable. Todavía no había asumido la humanidad, todavía no había degustado la muerte por la

salvación del mundo, todavía no nos había redimido con su sangre y ya nuestros padres en el desierto como alimento espiritual y comida invisible comían su cuerpo y bebían su sangre. Como testigo está el apóstol proclamando haber comido el mismo alimento espiritual y haber bebido la misma bebida espiritual que nuestros padres. No es este el lugar para discutir la razón de esto, sino para aceptar por fe que así ocurrió. El mismo, entonces, que ahora en la Iglesia, con fuerza omnipotente, convierte espiritualmente el pan y el vino en la carne de su propio cuerpo y sangre, ese mismo, entonces, obrando espiritualmente, dio su cuerpo como maná del cielo, y su propia sangre como agua brotada de la peña.

XXVI. Entendiendo esto David, inspirado por el Espíritu Santo, escribió: “Pan de ángeles comió el hombre” (Sal 78:25). Es ridículo pensar que el maná corpóreo dado a los padres sea alimento del ejército celestial y que consuman ese alimento los que se sacian con banquetes celestiales. Ciertamente quiere mostrar el salmista —o, mejor dicho, el Espíritu Santo que habla por su boca— qué es lo que nuestros padres recibieron con aquel maná del cielo y lo que los fieles deben creer en el misterio del cuerpo de Cristo. En ambos ciertamente es inducido Cristo, que apacienta las almas de los creyentes y es alimento de los ángeles. Ambos carecen de gusto y materia corporal y posen la virtud espiritual del Verbo.

*[Tercer argumento a favor de la presencia figurativa de Cristo: Las palabras de Jesús]*

XXVII. Supimos, por la narración del evangelista, que nuestro Señor Jesucristo, antes de padecer “tomó el pan y dio gracias, y lo partió y les dio, diciendo: Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí. De igual manera, después que hubo cenado, tomó la copa, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama” (Mt 26:26–27; Lc 22:19–20). Vemos que Cristo aún no había padecido y, sin embargo, ya había obrado el misterio de su cuerpo y su sangre.

XXVIII. No creemos que alguno de los fieles dude que estaba convertido en el cuerpo de Cristo aquel que les ofreció a sus discípulos, diciendo: “Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado”. Y no se duda que el cáliz contenía la sangre de Cristo cuando dice: “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama”. Así como poco antes de padecer pudo convertir la sustancia del pan y del vino en su propio cuerpo que iba a padecer y en su sangre que iba a derramar, así también en el desierto al maná y al agua de la peña pudo convertirlos en su carne y su sangre, aunque solo mucho después pendería su carne en la cruz por nosotros y su sangre sería derramada para nuestra ablución.

XXIX. También debemos considerar aquí cómo debe entenderse lo que él mismo dijo: “Si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros” (Jn 6:53). No dice que la carne de aquel que pendió en la cruz sería cortada en pedazos y comida por los discípulos; o que la sangre que iba a derramar para redención del mundo sería dada como bebida a sus discípulos. Esto sería un delito si, como los infieles lo entendieron entonces, su sangre sería bebida y su carne comida por sus discípulos.

XXX. Por eso, a continuación, les dice a los discípulos que escuchaban las palabras de Cristo no con infidelidad sino fielmente, pero sin penetrar el sentido de

esas palabras: “¿Esto os ofende? ¿Pues qué, si viereis al Hijo del Hombre subir adonde estaba primero?” (Jn 6:61–62). Es como si dijera: “No juzguéis que mi carne y mi sangre serán dadas para ser distribuidas y comida y bebida corporalmente. Porque después de la resurrección me veréis ascender a los cielos con la plena integridad de mi cuerpo y de mi sangre. Entonces entenderéis que mi carne no será comida por los creyentes (como piensan los infieles). Verdaderamente, misteriosamente, el pan y el vino serán consumidos por los creyentes, convertidos en la sustancia de mi cuerpo y de mi sangre”.

XXXI. En consecuencia: “El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha” (Jn 6:63). Dice que la carne no aprovecha del modo como lo entendían los infieles. De otro modo, da vida, como es entendido, como misterio, por los fieles. ¿Por qué así? Él lo manifiesta cuando dice: “El espíritu es el que da vida”. En este misterio del cuerpo y la sangre hay una operación espiritual, que otorga vida. Sin esta operación, estos misterios de nada sirven, porque pueden alimentar el cuerpo, pero no el alma.

*[Cuarto argumento a favor de la presencia figurativa de Cristo: el testimonio de los Padres de la Iglesia]*

XXXII. Aquí surge aquella cuestión propuesta por muchos: que eso no sucede en figura sino de verdad. Diciendo esto se comprueba que contradicen los escritos de los padres [de la Iglesia].

*[Agustín de Hipona]*

XXXIII. San Agustín [de Hipona], importante doctor de la Iglesia, en el Libro 3 *De Doctrina Cristiana* (c. 16), escribe así: “‘Si no coméis’, dice el Salvador, ‘la carne del Hijo del Hombre, y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros’ (Jn 6:53). Parece haber aquí un delito o un crimen. En figura, por lo tanto, se ordena tener comunión con la pasión del Señor, y recordar fielmente<sup>7</sup> que por nosotros su carne fue crucificada y herida”.

XXXIV. Vemos que este doctor dice que el misterio del cuerpo y la sangre es celebrado por los fieles como figura, pues, dice que consumir ese cuerpo y esa sangre carnalmente no es un acto de religión, sino un delito. Entre estos estaban aquellos que, en el Evangelio, entendiendo esto carnal y no espiritualmente, volvieron atrás, y ya no andaban con él (Jn 6:66).

XXXV. El mismo, escribiendo en una carta al obispo Bonifacio (*Ep.* 23, o *Ep.* 8)<sup>8</sup> entre otras cosas, dice así: “A menudo hablamos de esta manera, como cuando al acercarse la Pascua decimos que ‘mañana o pasado será la pasión del Señor’, siendo que él padeció hace muchos años, y esa pasión tuvo lugar una sola vez. Y en ese mismo domingo decimos: ‘Hoy resucitó el Señor’, cuando ya pasaron muchos años desde su resurrección. ¿Por qué nadie es tan necio como para reprocharnos el hablar así y llamarnos mentirosos, salvo porque a estos días los llamamos así por su similitud con aquellos en que esas cosas sucedieron? Nombramos tales días por su

7 En un comentario parentético: “En san Agustín: ‘y recordar con suavidad y utilidad’”.

8 La cita correcta es *Ep.* 98.9.

semejanza con aquellos otros en que tuvieron lugar los acontecimientos citados. Decimos que es el mismo día, aunque no es el mismo, sino otro semejante a él en el girar de las edades. ¿No se inmoló Cristo una sola vez? Sin embargo, sacramentalmente se inmola no solo en las solemnidades pascuales, sino todos los días para distinta gente. Y no miente el que, siendo interrogado, responde que se está inmolando. Si los sacramentos no tuvieran cierta similitud con aquellas cosas de las que son sacramentos, no serían sacramentos. Debido a esta similitud, muchas veces reciben los nombres de las cosas mismas. En un cierto modo el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo y el sacramento de la sangre de Cristo es la sangre de Cristo y el sacramento de la fe es la fe”.

XXXVI. Advertimos que san Agustín [de Hipona] afirma que una cosa son los sacramentos y otra lo que estos representan. El cuerpo en el que Cristo padeció y la sangre que brotó de su costado son una cosa. Los misterios de estas cosas se dicen sacramentos del cuerpo y sangre de Cristo, que se celebran en memoria de la pasión del Señor, no solo en las solemnidades pascuales de cada año, sino también en cada día del año.

XXXVII. Y como es uno solo el cuerpo del Señor en el que padeció y es una sola la sangre que fue derramada para salvación del mundo, sus sacramentos asumieron sus nombres y así se llaman “el cuerpo” y “la sangre de Cristo”. Por su similitud con las cosas que representan son así llamados. Se llaman “Pascua” y “Resurrección del Señor” y son celebradas todos los años, aunque una sola vez haya padecido en sí mismo y resucitado. Y esos días, siendo pasados, no pueden repetirse. Sin embargo, se los llama, con los nombres de las cosas cuya memoria se conmemora, o sea, la pasión y resurrección del Señor. Esto, debido a la similitud que tienen con aquellos días en que el Salvador por única vez padeció y por única vez resucitó.

XXXVIII. Por eso decimos hoy, mañana o pasado es la “Pascua del Señor”, o su “resurrección”, aunque pasaron muchos años desde los días en que estas cosas sucedieron. Así también, cuando se celebran los sacramentos de su pasión, decimos que el Señor es inmolado, aunque fue una sola vez que se inmoló por la salvación del mundo, como dice el apóstol: “Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo, para que sigáis sus pisadas” (1 Ped 2:21). No es que todos los días sufra en sí mismo lo que una vez padeció. Nos dejó el ejemplo que todos los días es presentado a los creyentes en el misterio del cuerpo y sangre del Señor. Todo el que se acerque ha de saber que debe asociarse sus pasiones cuya imagen se ofrece en los sagrados misterios según aquello de la sabiduría: “Has accedido a la mesa del poderoso: considera bien lo que está delante de ti, sabiendo lo que te es conveniente preparar” (Pr 23:1). Acceder a la mesa del poderoso es hacerse partícipe del banquete divino: Lo que se ofrece es el conocimiento del cuerpo y sangre del Señor. Todo el que participe debe estar preparado para imitar y acompañar en su muerte a aquel cuya memoria celebra, no solo creyendo, sino también gustando.

XXXIX. El bienaventurado apóstol a los hebreos: “Porque tal sumo sacerdote nos convenía: santo, inocente, sin mancha, apartado de los pecadores, y hecho más sublime que los cielos; que no tiene necesidad cada día, como aquellos sumos sacerdotes, de ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los del pueblo; porque esto lo hizo una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo” (Heb 7:26-27). Lo que hizo una vez lo repite ahora diariamente. Una sola vez se ofreció por los

pecados del pueblo y esta oblación es celebrada diariamente por los fieles, pero en misterio. Para que los que Jesucristo realizó una vez ofreciéndose, se lleve a cabo diariamente en memoria de su pasión por medio de la celebración de los misterios.

[Isidoro de Sevilla]

XL. Sin embargo, no se dice falsamente que en tales misterios el Señor se inmole o padezca porque las representaciones existentes tienen similitud con su pasión y su muerte. Se habla del cuerpo y la sangre del Señor porque toman su nombre de su existencia sacramental. Por eso, el bienaventurado Isidoro [de Sevilla], en su libro de las *Etimologías* (Lib. VI, c. 19), manifiesta: “Se dice sacramento como si fuera hecho sagrado, porque con una plegaria mística se consagra para nosotros la memoria de la pasión del Señor por nosotros. Por eso, por su orden, decimos que el cuerpo y la sangre de Cristo, hechos de los frutos de la tierra, se santifican y se hacen un sacramento, operando invisiblemente el Espíritu de Dios. A este sacramento del pan y el cáliz los griegos lo llaman ‘eucaristía’, que se interpreta en latín como ‘buena gracia’. ¿Qué mejor que con el cuerpo y sangre de Cristo? (El pan y el vino se comparan al cuerpo y la sangre, porque, así como la sustancia visible del pan y el vino nutre y embriaga al hombre, así el Verbo de Dios, que es pan vivo, recrea las mentes de los fieles con su participación)”.

XLI. Este doctor católico nos enseña que este sagrado misterio de la pasión del Señor se desarrolla *in memoriam* para nosotros. Diciendo esto, aclara que la pasión del Señor tuvo lugar una sola vez, pero su memoria se representa en las sagradas solemnidades.

XLII. El pan que se ofrece, fabricado con frutos de la tierra, al ser santificado se convierte en el cuerpo de Cristo. Así como el vino, extraído de una viña, con la santificación del misterio divino, se vuelve la sangre de Cristo. No en forma visible, como dice este doctor, sino por una operación invisible del Espíritu de Dios.<sup>9</sup>

XLIII. Por eso se llaman “sangre y cuerpo de Cristo”, no por lo que se ve exteriormente, sino por lo que se percibe que son interiormente por obra del Espíritu divino. Muy otra cosa es por una potencia invisible, que por lo que aparece visiblemente. Dice este autor que el pan y el vino se comparan al cuerpo y la sangre del Señor “porque, así como el pan visible y la sustancia exterior del vino nutren y embriagan al hombre, así el Verbo de Dios, que es pan vivo, con su participación recrea las mentes de los fieles”.

XLIV. Diciendo esto, confesamos que, en el sacramento del cuerpo y sangre del Señor, todo lo que se recibe externamente es para refacción del cuerpo. Pero el Verbo de Dios, que está invisiblemente existente en el sacramento del pan, alimenta las mentes de los fieles, vivificándolas con su participación invisible.

XLV. Y, también, el mismo doctor dice (*Orígenes*,<sup>10</sup> Lib. VI, c. 19): “Un sacramento es cuando, en una celebración, la cosa se hace de tal manera que se entiende que significa algo que deba interpretarse santamente”. Diciendo esto demuestra que todo sacramento en las cosas divinas contiene algo sagrado, y una cosa es lo que aparece visiblemente y otra lo que debe entenderse invisiblemente.

9 En una nota parentética, se ofrece la siguiente variante: “Espíritu Santo”.

10 *Orígenes* fue otro título con que la famosa obra *Etimologías* fue conocida.

XLVI. Mostrando en consecuencia cuáles son los sacramentos a celebrarse por los fieles, dice (*ibid.*): “Son bautismo y crisma, cuerpo y sangre”.<sup>11</sup> Son llamados “sacramentos” porque, bajo una cobertura de cosas corporales, la virtud divina obra secretamente la salvación en esos mismos sacramentos. Por sus secretas y sagradas virtudes se los llama “sacramentos”. Y seguidamente dice (*Ibid.*): “En griego se llama *misterio* aquello que tiene una disposición secreta y recóndita”.

XLVII. ¿Qué se nos enseña aquí sino que el cuerpo y la sangre del Señor se dicen “misterios” porque tienen una disposición secreta y recóndita, o sea, que una cosa insinúan exteriormente y otra es la que invisiblemente obran en el interior?

XLVIII. Y también se los llama “sacramentos” porque, bajo una cobertura de cosas corporales, la virtud divina opera fielmente y en secreto la salvación de quienes los reciben.

XLIX. Con todo lo que se ha dicho hasta aquí, quedó demostrado que el cuerpo y la sangre de Cristo, que por boca de los fieles se reciben en la Iglesia, son figuras según su especie visible, pero según la sustancia invisible, es decir, la potencia del Verbo divino, verdaderamente existen el cuerpo y la sangre de Cristo. Por eso, según la criatura visible, comen el cuerpo; pero según la virtud de la sustancia más potente, alimentan y santifican las mentes de los fieles.

*[Comienzo de la segunda parte: la relación entre el cuerpo histórico de Cristo y el cuerpo eucarístico de Cristo]*

L. Ahora tenemos el propósito de examinar la segunda cuestión y ver si el mismo cuerpo que nació de María y padeció, y fue muerto y sepultado, y está sentado ahora a la diestra del Padre, es el que es consumido diariamente en la Iglesia por las bocas de los fieles a través del misterio de los sacramentos.

*[El testimonio de Ambrosio de Milán al respecto]*

LI. Examinemos qué piensa san Ambrosio [de Milán] sobre esto. En el libro 1 de los sacramentos,<sup>12</sup> dice: “Es realmente admirable que Dios hiciera llover el maná para los padres y así se sustentaran con un alimento cotidiano del cielo; y por eso se dijo: “Pan de ángeles comió el hombre” (Sal 78:25). Sin embargo, los que comieron ese pan, todos murieron en el desierto. Pero este alimento que tú recibes, este pan de vida que descende del cielo suministra sustancia de vida eterna. Todo el que lo comiere no morirá nunca jamás. Es el cuerpo de Cristo”.

LII. Repare cómo este doctor dice que el cuerpo de Cristo es el alimento que los fieles reciben en la iglesia. Dice así: “Este pan de vida que descendió del cielo suministra sustancia de vida eterna”. ¿Acaso de acuerdo con lo que se ve, que se recibe corporalmente, que se aprieta con los dientes, que se traga por la boca y que es recibido en el receptáculo del vientre, suministra sustancia de vida eterna? De este modo nutre a una carne que va a morir y no brinda ninguna incorrupción. Tampoco puede decirse con verdad que “todo el que lo comiere no morirá jamás” (Jn 6:51). Esto que consume el cuerpo es corruptible y no puede hacer que aquel cuerpo nunca

11 En una nota parentética, se añade la siguiente frase: “En Isidoro se añade: de Cristo”.

12 En un comentario parentético, dice “libro *De los que se inician a los misterios*, c. 8”.

muera, porque lo que está sometido a la corrupción no puede ofrecer eternidad. Por lo tanto, en ese pan hay una vida, que no aparece ante los ojos corpóreos, pero es contemplada por la fe. Es el pan vivo que descendió del cielo y del que con verdad se dice que “todo el que lo comiere no morirá jamás”, y es el cuerpo de Cristo”.

LIII. Y a continuación,<sup>13</sup> hablando de la omnipotente virtud de Cristo, dice así: “La palabra de Cristo, que pudo hacer de la nada lo que no existía, ¿no puede cambiar algo que es en algo que no era? ¿Acaso no es más hacer cosas nuevas que cambiar naturalezas?”<sup>14</sup>

LIV. Dice san Ambrosio [de Milán] que, en ese misterio de la sangre y el cuerpo de Cristo, se produjo una mutación admirable por ser divina, e inefable por ser incomprensible. Los que no quieren entender que aquí hay una virtud interior latente sino solo asumir lo que aparece visiblemente, que digan cómo se produce esta mutación. Porque, según la sustancia de las criaturas, lo que fueron antes de la consagración siguen siendo después. Anteriormente existían pan y vino, y en esa especie parecen permanecer una vez consagrados. Hay algo cambiado interiormente por la potente virtud del Espíritu Santo que es visto por fe, alimenta el alma, suministra sustancia de vida eterna.<sup>15</sup>

LV. Y a continuación: “¿Por qué buscas un orden natural en el cuerpo de Cristo, cuando el mismo señor Jesús fue dado a luz por una virgen contra todo orden de la naturaleza?”.

LVI. Se levanta aquí un oyente y dice que el cuerpo de Cristo es el que se ve y su sangre la que se bebe, y que no debe uno preguntarse lo que sucedió sino aceptarlo como es. Parece opinar correctamente. Pero si analiza con diligencia la fuerza de las palabras ha de creer fielmente que son el cuerpo y la sangre de Cristo. Lo que cree, no lo ve; si lo viera, diría: “Lo veo”. Y no diría: “Creo que son el cuerpo y la sangre de Cristo”. Todo lo que es, lo ve la fe, y el ojo de la carne nada observa. El cuerpo y la sangre de Cristo se ven allí, no según la especie, sino según la virtud. Por eso, dice: “No hay que mirar aquí el orden de la naturaleza, sino la veneranda potencia de Cristo que hace todo lo que quiere y como quiere, crea lo que no existía y cambió lo ya creado en algo que no era anteriormente”. Y el mismo autor añade: “La misma verdadera carne que fue crucificada y que fue sepultada es verdaderamente un sacramento de esa carne. Exclama el mismo señor Jesús: ‘Este es mi cuerpo’”.

LVII. ¡Qué distinción prudente y diligentemente hecha! Sobre la carne de Cristo que fue crucificada y que fue sepultada, es decir, según la cual Cristo fue a la vez crucificado y sepultado, dice: “Es verdadera sangre de Cristo”. Pero de la que se recibe en el sacramento, dice: “Verdaderamente es un sacramento de esa carne”. Distingue al “sacramento de la carne” de la “verdad de la carne”. De la que había tomado de la virgen dice que fue crucificada y sepultada. Del misterio de esa verdadera carne que fue crucificada la Iglesia hoy trata como sacramento. Instruye patentemente a los fieles acerca de que esa carne según la que Cristo fue crucificado y sepultado no es un misterio, sino una verdad de la naturaleza, y esta carne que ahora se contiene

13 En un comentario parentético, dice “*ibid*, c. 9”.

14 En un comentario parentético, se da la siguiente variante: “no es menos difícil dar cosas nuevas”.

15 Las últimas dos oraciones son muy importantes para entender la teología de Ratramno sobre la Eucaristía. El pan y el vino siguen siendo pan y vino después de ser consagrados, y el cambio se realiza por el Espíritu Santo que se recibe por fe.

en el misterio es una semejanza de aquella. No es carne como especie, sino como sacramento. En apariencia es pan; en el sacramento es el verdadero cuerpo de Cristo, como exclama el mismo Señor Jesús: “Este es mi cuerpo”.

LVIII. A continuación: “Qué comamos o qué bebamos, el Espíritu Santo lo expresó para usted por medio del profeta, diciendo: “Gustad, y ved que es suave<sup>16</sup> el Señor; dichoso el hombre que confía en él” (Sal 34:8). ¿Ese pan gustado o ese vino bebido demuestran que el Señor es suave? Todo lo que es sabroso es corpóreo y deleita la boca. ¿Acaso gustar al Señor significa sentir algo corporal? Invita a experimentar un sabor espiritual, y en ese pan y ese vino no buscar nada corporal, sino solo disfrutar espiritualmente, porque el Señor es espíritu y es “dichoso el hombre que confía en él”.

LIX. Y a continuación: “En ese sacramento está Cristo porque es el cuerpo de Cristo; no es un alimento corporal, sino espiritual”. ¿Qué más claro? ¿Qué más manifiesto? ¿Qué más divino? Pues, dice: “En ese sacramento está Cristo”. No dice: “Ese pan es Cristo y ese vino es Cristo”. Si dijera eso, predicaría un Cristo corruptible (Dios me libre) y sujeto a la mortalidad. Todo lo que ese alimento se ve o se gusta corporalmente, consta que está sujeto a la corrupción.

LX. Y añade: “Porque es el cuerpo de Cristo”. Usted se levanta y dice: “Es manifiesto que ese pan y esa bebida confiesan el cuerpo de Cristo”. Pero fíjese lo que añade: “No es, por lo tanto, un alimento corporal, sino espiritual”. No emplees, por lo tanto, el sentido carnal, porque nada aquí se percibe apto para él. Es el cuerpo de Cristo, pero no corporal, sino espiritual. Es la sangre de Cristo, pero no corporal, sino espiritual. Nada aquí se siente corporal, sino espiritualmente. Es el cuerpo de Cristo, pero no corporalmente; es la sangre de Cristo, pero no corporalmente.<sup>17</sup>

LXI. Y continúa: “Por eso el apóstol, sobre tal figura, dice: ‘Porque nuestros padres comieron el mismo alimento espiritual y bebieron la misma bebida espiritual’” (1 Cor 10:3-4). El cuerpo de Cristo es espiritual. El cuerpo de Cristo es el cuerpo del Espíritu divino. Porque Cristo es espíritu, como leemos en Lamentaciones: “El Espíritu ante nuestro rostro Cristo Señor” (Lam 4:20).

LXII. Enseñó abundantemente cómo debemos entender el misterio de la sangre y el cuerpo de Cristo. Habiendo dicho que nuestros padres comieron un “alimento espiritual” y bebieron una “bebida espiritual”, sin embargo, no hay nadie que dude que ese maná que comieron y esa agua que bebieron fueron corpóreos. Esto implica el misterio que se trata ahora en la Iglesia para definir en qué sentido es el cuerpo de Cristo. “El cuerpo de Dios”, dice, “es un cuerpo espiritual”. Cristo ciertamente es Dios. El cuerpo que tomó de la virgen María, que padeció, que fue sepultado y que resucitó fue ciertamente un cuerpo verdadero, es decir que permanecía visible y palpable. Pero el cuerpo llamado “misterio de Dios” no es corporal, sino espiritual. Si es espiritual, no es ni visible ni palpable. Por eso, el bienaventurado Ambrosio [de Milán] añade: “El cuerpo de Cristo es el cuerpo del Espíritu divino”. El Espíritu divino no tiene nada corpóreo, nada corruptible, nada que sea palpable. Pero el cuerpo que se celebra en la Iglesia, según una especie visible, es corruptible y palpable.

16 El autor utiliza “*suavis*” (suave) en lugar de “*bonus*” (bueno), siendo este último el término que aparece en la Vulgata.

17 Este párrafo también es importante para entender la teología de Ratramno sobre la Eucaristía. El cuerpo y la sangre de Cristo están presentes espiritualmente, corporalmente no.

LXIII. ¿Cómo se dice entonces que es el cuerpo del Espíritu divino? En cuanto es espiritual, es decir, invisible e impalpable y, por lo tanto, incorruptible.

LXIV. Y a continuación: “Porque el Espíritu Cristo, como leemos: ‘El Espíritu ante nuestro rostro Cristo Señor’”, demuestra patentemente en qué sentido se toma aquí el cuerpo de Cristo, o sea, según que está en él el Espíritu de Cristo, es decir, la potencia del Verbo divino, la cual no solo alimenta el alma, sino que también la purga.

LXV. Por lo cual, añade el autor a continuación: “Finalmente, ‘este alimento confirma nuestro corazón y esta bebida alegra el corazón del hombre’ (Sal 104:15), como recordó el profeta”. ¿Acaso el alimento corporal confirma el corazón del hombre y la bebida corpórea alegra su corazón? Para demostrar de qué alimento y de qué bebida está hablando, añade con claridad “este alimento” y “esta bebida”. “¿Qué es “este”? ¿Qué es “esta”? Ciertamente el cuerpo de Cristo, el cuerpo del Espíritu divino. Y para decirlo más abiertamente: el Espíritu Cristo, de quien se dice: “El Espíritu ante nuestro rostro Cristo Señor”, con todo esto se demuestra evidentemente que en este alimento y en esta bebida nada es considerado corporalmente, sino espiritualmente.

LXVI. El alma, que en este lugar se identifica como el corazón del hombre, no se nutre con alimento o bebida corporales, sino que es alimentada y fortalecida con la palabra de Dios. Y más claramente en *De los Sacramentos*, libro 5, capítulo 4, este mismo doctor afirma: “No se trata de este pan que se introduce en el cuerpo, sino del pan de vida eterna que suministra sustancia a nuestra alma”.

LXVII. Y que San Ambrosio [de Milán] no se refería al pan común sino al pan del cuerpo de Cristo es manifiestamente aclarado por lo que sigue en dicha lectura. Habla del pan cotidiano que los creyentes piden que se les dé.

LXVIII. Y, por lo tanto, agrega: “Si es el pan cotidiano, ¿por qué lo consumes después de un año, como acostumbran los griegos en oriente? Tómallo a diario, porque todos los días te es de provecho. Vive de tal modo que merezcas recibirlo diariamente”. Es evidente de qué pan se habla, es decir, del pan del cuerpo de Cristo, que no es aquel que se introduce en el cuerpo; es el pan de vida eterna que le da sustento a nuestra alma.

LXIX. La autoridad de este doctísimo varón nos enseña que una gran diferencia separa al cuerpo con el que Cristo padeció y la sangre que brotó de su costado cuando pendía en la cruz y este cuerpo que, en el misterio de la pasión de Cristo, es celebrado diariamente por los fieles y esa sangre que es recibida en la boca de los fieles como misterio de aquella sangre por la que todo el mundo fue redimido. Este pan y esta bebida no son el cuerpo y la sangre de Cristo según lo que se ve, sino que suministran espiritualmente sustancia de vida. Aquel cuerpo con el que una sola vez padeció Cristo no mostraba otra apariencia que la que le era propia; era lo que se veía, lo que se palpaba, lo que era crucificado, lo que era sepultado. Igualmente, la sangre que manó de su costado no se veía una cosa exteriormente y otra quedaba velada en el interior. Verdadera sangre manaba de un verdadero cuerpo. Ahora, la sangre de Cristo que beben los creyentes y el cuerpo que comen una cosa son en especie y otra en significado. Una, la que nutre el cuerpo con alimento corporal; y otra, la que alimenta las almas con sustancia de vida eterna.

*[El testimonio de Jerónimo de Estridón al respecto]*

LXX. Sobre esto, el bienaventurado Jerónimo [de Estridón] en su *Carta sobre la Epístola de Pablo a los Efesios*, se expresa así: “Doblemente se entienden la carne y la sangre de Cristo: como aquellas espirituales y divinas de las cuales él mismo dijo: ‘Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida’ (Jn 6:55), y la carne que fue crucificada y la sangre que fue derramada por la lanza del soldado”.

LXXI. No es menor la distinción que estableció este doctor con respecto al cuerpo y la sangre de Cristo. Mientras él afirma que la carne y la sangre que diariamente consumen los fieles son espirituales, añade que la carne que fue crucificada y la sangre que fue derramada por la lanza del soldado no son espirituales ni divinas. Insinúa patentemente que difieren tanto entre sí cuanto difieren las cosas espirituales y las corporales, las visibles e invisibles, las divinas y humanas. Y las cosas que difieren entre sí no son lo mismo. Difieren así la carne espiritual que los fieles consumen diariamente con su boca y la sangre espiritual que diariamente beben los creyentes de la carne que fue crucificada y de la sangre derramada por la lanza del soldado. Así lo testifica la autoridad de este varón. Por lo tanto, no son lo mismo.

LXXII. Esa carne que fue crucificada, fue hecha de la carne de la virgen, compactada con huesos y nervios, distribuida en distintos miembros humanos, vivificada por el espíritu de un alma racional que le da vida propia y movimientos congruentes. Pero la carne espiritual, que alimenta espiritualmente al pueblo creyente, según la apariencia que muestra externamente, preparada por manos de un artesano con granos de trigo, no está compactada con nervios y huesos, ni tiene una variedad de miembros, y no cuenta con una sustancia racional y no puede ejercer movimientos propios. Todo lo que en ella hay de sustancia vital es de una potencia espiritual y de una eficiencia invisible, de virtud divina. Es algo muy distinto lo que se ve externamente de lo que hay y se cree en el misterio. La carne de Cristo que fue crucificada no mostraba externamente algo distinto de lo que era en su interior. Era la verdadera carne de un verdadero hombre; un verdadero cuerpo mostrando la especie de un verdadero cuerpo.

*[La Iglesia: el tercer significado del cuerpo y la sangre de Cristo]*

LXXIII. También debe considerarse que, en ese pan, no solo está figurado el cuerpo de Cristo, sino también el del pueblo creyente. Está hecho con muchos granos de trigo porque el cuerpo del pueblo creyente está integrado por muchos fieles unidos por la palabra de Cristo.

LXXIV. Por eso, así como en el pan se recibe el cuerpo de Cristo, así también se reciben los miembros del pueblo creyente en Cristo. Y así como no corporalmente sino espiritualmente se dice que ese pan es el cuerpo de los creyentes, así también es necesario que se entienda el cuerpo de Cristo no corporal sino espiritualmente.

LXXV. Así como se ordena que en el vino, que se dice ser la sangre de Cristo, se mezcle agua y no se permite ofrecer el uno sin la otra, o sea, ni el pueblo sin Cristo ni Cristo sin el pueblo, no puede existir la cabeza sin el cuerpo ni el cuerpo sin la cabeza. El agua, finalmente, en ese sacramento es la imagen del pueblo. Por lo tanto, si ese vino santificado por oficio de los ministros se convierte corporalmente en la sangre de Cristo, también el agua que fue mezclada es necesario que se convierta

corporalmente en la sangre del pueblo creyente. Donde hay una santificación, hay consecuentemente una operación, y donde hay una causa similar, se sigue también un misterio similar. Pero vemos que, en el agua, de acuerdo al cuerpo, no hubo ninguna conversión. En consecuencia, tampoco en el vino se advirtió nada corporalmente. Se recibe espiritualmente todo lo que en el agua se significa sobre el cuerpo del pueblo; por lo tanto, es necesario que se reciba también espiritualmente todo lo que en el vino se significa sobre la sangre de Cristo.

LXXVI. Dos cosas que difieren entre sí no son lo mismo. El cuerpo de Cristo que murió y resucitó y que, hecho inmortal, “ya no muere; la muerte no se enseñoreará más de él” (Rom 6:9); es eterno y ya no es pasible. Pero lo que se celebra en la Iglesia es temporal, no eterno; es corruptible, no incorrupto; está en camino, no en la patria. Difieren, por lo tanto, entre sí, porque no son lo mismo. ¿Cómo se dice que son verdadero cuerpo y verdadera sangre de Cristo?

LXXVII. Si es el cuerpo de Cristo, y verdaderamente se dice que es el cuerpo de Cristo, en verdad es el cuerpo de Cristo; y si en verdad es el cuerpo de Cristo, el cuerpo de Cristo es incorruptible e impasible y, por lo tanto, eterno. Es necesario, entonces, que este cuerpo de Cristo del que se trata en la Iglesia sea incorruptible y eterno. Pero no puede negarse que se corrompe lo que se divide en trozos para ser consumido, triturado por los dientes y enviado al cuerpo. Pero una cosa es lo que se hace externamente y otra lo que se cree por la fe. Por lo que corresponde a los sentidos del cuerpo es corruptible. Por lo que cree la fe es incorruptible. Lo que aparece externamente no es la cosa misma, sino una imagen de la cosa. Lo que se siente y se entiende en la mente es la verdad.

### *[El testimonio de Agustín de Hipona al respecto]*

LXXVIII. El bienaventurado Agustín [de Hipona] en su *Exposición al Evangelio de Juan* (Tract. 26), hablando del cuerpo y la sangre de Cristo, dice así: “Comió Moisés el maná, lo comió Aarón, lo comió Finees, lo comieron muchos que agradaron a Dios, y murieron. ¿Por qué? Porque entendieron espiritualmente un alimento visible, tuvieron hambre espiritualmente, lo gustaron espiritualmente, para saciarse espiritualmente. También nosotros hoy comemos un alimento visible. Pero una cosa es el sacramento y otra la virtud del sacramento”. Y más adelante: “Este es el pan que descendió del cielo” (Jn 6:58). Este pan significaba el maná; el altar de Dios significaba este pan. Aquellos fueron sacramentos. Son diversos en los signos: son semejantes en la cosa significada. Escucha al apóstol: “Porque no quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual” (1 Cor 10:1–4). Espiritualmente, lo mismo; corporalmente, distinto. Ellos comieron maná, nosotros otra cosa. Espiritualmente, lo mismo, tanto ellos como nosotros. Y añade: “‘Y todos bebieron la misma bebida espiritual’. Una cosa ellos, otra cosa nosotros, en la especie visible. Con el mismo significado en cuanto a su virtud espiritual. ¿Cómo se dice que era ‘la misma bebida’? Dice: ‘Bebían de la misma roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo’. De allí tenían pan, de allí tenían bebida. La roca era Cristo como señal, Cristo verdadero en la palabra y en la carne”.

LXXIX. “Además: ‘Este es el pan que desciende del cielo y el que come de este pan, vivirá eternamente’”. En cuanto a lo que pertenece a la virtud del sacramento,

no lo que pertenece al sacramento visible; el que come interiormente, no externamente: el que come en el corazón, no el que aprieta los dientes.

LXXX. Introduciendo las palabras del Salvador, dice así: “¿Esto os ofende, porque dije: Os doy a comer mi carne y a beber mi sangre? ¿Pues qué, si viereis al Hijo del Hombre subir adonde estaba primero?” (Jn 6:62–63). ¿Qué es esto? Con esto resuelve lo que los había movido, con esto aclara por qué se habían escandalizado. Ellos creían que él les iba a entregar su cuerpo. Él les dijo que ascendería íntegro al cielo: “Cuando veáis al Hijo del Hombre subir adonde estaba primero”. Ciertamente, entonces, veréis que no entrega su cuerpo del modo que pensáis. Entonces veréis que su gracia no se consume con mordiscos. Dice: “El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha” (Jn 6:63).

LXXXI. Y después de muchas interposiciones, añade, hablando el mismo apóstol: “El que no tiene el espíritu de Cristo no es de él” (Rom 8:9). “El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que Yo os he hablado son espíritu y son vida” (Jn 6:54). Esto debe entenderse espiritualmente. Usted entendió espiritualmente que son espíritu y vida; entendió carnalmente que son espíritu y vida, pero para usted no son.

LXXXII. Por la autoridad de este doctor se nos enseña que las palabras del Señor, hablando del sacramento de su cuerpo y sangre, deben entenderse espiritual y no carnalmente; como él mismo dice: “las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida”. Las palabras acerca de comer su carne y beber su sangre las dijo de un modo que los discípulos se habían escandalizado. Para que no se escandalizaran, el divino maestro los traslada de la carne al espíritu, de una visión corporal a una inteligencia invisible.

LXXXIII. Vemos, por lo tanto, que ese alimento de la carne del Señor y esa bebida de su sangre, de algún modo son verdaderamente su cuerpo y su sangre, a saber, en cuanto que son espíritu y vida.

LXXXIV. Además, lo que son lo mismo son abarcados por una misma definición. Del verdadero cuerpo de Cristo se dice que es verdadero Dios y verdadero hombre. Dios, nacido de Dios Padre antes de los siglos; hombre, engendrado por María virgen en los postreros tiempos.<sup>18</sup> Esto no puede decirse del cuerpo de Cristo que por misterio es tratado en la Iglesia; es el cuerpo de Cristo según un cierto modo. Es un modo en figura y en imagen para que se entienda la cosa misma.

#### *[El testimonio de textos litúrgicos al respecto]*

LXXXV. En las oraciones que se dicen después del misterio del cuerpo y de la sangre de Cristo y que el pueblo responde “amén”, así dice el sacerdote en altavoz: “Recibiendo una prenda de la vida eterna imploramos humildemente que el sacramento que vemos en imagen, lo recibamos con una participación manifiesta”.

LXXXVI. Lo que es prenda e imagen de otra cosa mira hacia algo distinto y no a sí mismo. La prenda de una cosa es lo que se da por ella; imagen es lo que ostenta su semejanza. Estas cosas significan a lo que pertenecen; pero no lo demuestran manifiestamente. De este modo aparece que este cuerpo y esta sangre son prenda e imagen de una cosa futura, para que lo que ahora se muestra por una semejanza se revele

18 Literalmente “en el fin del siglo”.

en el futuro por una manifestación. Si ahora significan, en el futuro serán evidentes. Una cosa es la función que cumplen ahora y otra lo que se manifestará en el futuro.

LXXXVII. Por lo tanto, el cuerpo y la sangre de Cristo son lo que celebra la Iglesia. Como una prenda, como una imagen. La verdad será cuando ya no haya prenda ni imagen, sino que aparecerá la verdad de la cosa misma.

LXXXVIII. Y en otra parte: “Obren en nosotros, Señor, te rogamos, lo que tus sacramentos contienen para que, lo que ahora celebramos en especie, lo recibamos en la verdad de las cosas”. Dice que estas cosas se celebran en especie, no en verdad, es decir, por semejanza, no por una manifestación de la cosa. La verdad y la especie difieren. Por eso, el cuerpo y la sangre que se celebran en la Iglesia difieren de aquel cuerpo y sangre que se reconoce en el cuerpo de Cristo glorificado. Y este cuerpo es prenda y especie; aquel, la verdad misma. Este se celebrará hasta que se llegue a aquel. Cuando se llegue a aquel este será removido.

LXXXIX. Están separados por una gran diferencia como la que media entre una prenda y la cosa de la que es prenda; y como difiere una imagen de la cosa de la que es imagen; y como son diferentes la apariencia y la verdad. Vemos, pues, que están separados por gran diferencia el misterio de la sangre y el cuerpo de Cristo que hoy son recibidos por los fieles en la Iglesia y aquel que nació de la virgen María, que padeció, que fue sepultado, que resucitó, que ascendió a los cielos, que está sentado a la diestra del Padre. Este que encontramos en el camino debe recibirse espiritualmente porque la fe que ve, cree, y alimenta el alma, alegra el corazón, brinda vida eterna e incorrupción, no atendiendo lo que alimenta el cuerpo, que es triturado por los dientes, separado en partes, pero es espiritualmente recibido con fe. Pero ese cuerpo con el que Cristo padeció y resucitó es su cuerpo propio, tomado del cuerpo de la virgen María, palpable, visible también después de la resurrección, como dice él mismo a los discípulos: “palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo” (Lc 24:39).

### *[El testimonio de Fulgencio de Ruspe al respecto]*

XC. Oigamos también lo que nos dice el bienaventurado Fulgencio [de Ruspe] en su pequeño libro *Sobre la fe* (c. 19). “Cree firmemente y de ninguna manera dudes que el mismo Dios Verbo unigénito se hizo carne, se ofreció en sacrificio por nosotros, y como hostia a Dios en olor de suavidad. A él con el Padre y el Espíritu Santo, en tiempos veterotestamentarios, se le sacrificaban animales por los patriarcas, profetas y sacerdotes. Y ahora, es decir, en la época neotestamentaria, con el Padre y el Espíritu Santo, con los que es una misma divinidad, la santa Iglesia católica no cesa de ofrecerle en todo el orbe de la tierra el sacrificio del pan y el vino con fe y caridad. En aquellas víctimas carnales estaba significada la carne de Cristo que él, sin tener pecado, iba a ofrecer por nuestros pecados, y la sangre de Cristo que iba a derramar para remisión de nuestros pecados. Este sacrificio es una acción de gracias y una conmemoración de la carne de Cristo ofrecida por nosotros y de su sangre derramada también por nosotros. Sobre esto, dice el apóstol Pablo en los Hechos de los Apóstoles: “Mirad por vosotros, y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos, para apacentar la iglesia del Señor, la cual él ganó por su propia sangre” (Hch 20:28). Por lo tanto, en esos sacrificios se significaba figuradamente lo

que se nos daría. En este sacrificio evidentemente se demuestra lo que ya nos fue dado”.

XCI. Diciendo que con aquellos sacrificios se significaba lo que nos sería dado, y con este sacrificio verdadero se conmemora lo que nos ha sido dado, patentemente se insinúa que, así como aquello tenía la figura de las cosas futuras, así esto es figura de las pasadas.

XCII. Dicho todo esto, cuánta diferencia haya entre el cuerpo con el que padeció Cristo y este cuerpo con el que se conmemora su pasión y muerte quedó evidéntisimamente aclarado. Aquel que es propio y verdadero nada tiene en sí de místico y figurado. Este es místico. Aquel ostenta externamente su figura; este es interiormente representado por la intelección de la fe.

*[Más testimonio de Agustín de Hipona al respecto]*

XCIII. Añadamos un testimonio del padre Agustín [de Hipona] para que sostenga la fe de nuestros dichos y ponga unas palabras en el margen. En el sermón que dirigió al pueblo sobre el sacramento del altar, dice así: “Esto que ven en el altar de Dios lo vieron ya pasada la noche, pero qué es, qué significa, qué sacramento de una cosa tan grande contiene, todavía no lo han escuchado. Lo que ven es un pan y un cáliz como sus ojos les dicen. Sobre lo que su fe pide ser instruida es que el pan es el cuerpo de Cristo y el cáliz es la sangre de Cristo. Brevemente se dijo lo que es suficiente para la fe. Pero la fe reclama todavía más instrucción. Pues, dice el profeta: ‘A menos que crea, no entenderá’ (Is 6:9). Podría decirme: ‘Nos ordenaste que creamos. Explica para que comprendamos’. Porque un pensamiento como este puede surgir en la mente de alguno: Sabemos de dónde recibió la carne nuestro señor Jesucristo, a saber, de la virgen María; fue amamantado como infante, se alimentó, creció, llegó a la edad juvenil, padeció persecución por parte de los judíos, fue suspendido en un madero, fue muerto, fue bajado del madero, fue sepultado; al tercer día resucitó, el día que quiso, ascendió al cielo, allí llevó su cuerpo, de allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; allí está ahora sentado a la diestra del Padre. ¿Cómo es el pan su cuerpo? ¿Cómo el cáliz o lo que contiene el cáliz es su sangre? Estos, hermanos, se dice que son sacramentos, porque en ellos una cosa se ve y otra se entiende. Lo que se ve tiene una especie corporal; lo que se entiende, un fruto espiritual”.

XCIV. Diciendo esto, el venerable autor nos enseña lo que demos saber sobre el cuerpo propio del Señor, que nació de María virgen y está sentado ahora a la diestra del Padre, y que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; y que sobre este que se pone sobre el altar y del que el pueblo participa, aquel es íntegro y no está dividido por ningún corte, ni se oculta bajo ninguna figura. El que se encuentra sobre la mesa del Señor es una figura, porque es un sacramento. Lo que se ve externamente tiene una especie corpórea que alimenta el cuerpo; lo que se entiende interiormente, un fruto espiritual que vivifica el alma.

XCV. Y, queriendo hablar más clara y manifestamente de este cuerpo místico, así dice a continuación:<sup>19</sup> “Si desea saber sobre el cuerpo de Cristo, oiga al apóstol

19 En un comentario parentético, dice: “Ibid., Al final. Carta de san Fulgencio [de Ruspe] al diácono Fernando”. Parece que Ratramno atribuyó equivocadamente esta cita —aparentemente de Fulgencio de Ruspe, sermón 34, “Del sacramento del altar”— a Agustín. Ver *PL* 65:897.

que dice: ‘Vosotros, pues, sois el cuerpo y miembros de Cristo’ (1 Cor 12:27). Su misterio está puesto en la mesa del Señor. Reciben su misterio. A lo que son, responden: ‘Amén’. Y respondiendo, aceptan. Oyendo: ‘Cuerpo de Cristo’ y respondiendo: ‘Amén’. Sea miembro del cuerpo de Cristo para que el ‘Amén’ sea verdadero. ¿Por qué en el pan? Nada aquí afirmamos por nuestra cuenta. Escuchemos al apóstol cuando, hablando de este sacramento, dice: ‘Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo en Cristo’ (1 Cor 10:17),” etc.

XCVI. San Agustín [de Hipona] nos enseña suficientemente que, así como el pan sobre el altar nos indica el cuerpo de Cristo, así también el cuerpo del pueblo que lo recibe, para indicar que evidentemente el propio cuerpo de Cristo está allí, con el que fue amantado, con el que padeció, con el que murió, con el que fue sepultado, con el que resucitó, con el que ascendió a los cielos, con el que está sentado a la diestra del Padre, con el que vendrá en juicio. Lo que está colocado sobre la mesa del Señor contiene un misterio de él, así como contiene un misterio del cuerpo del pueblo creyente, según testimonio del apóstol: “Un solo pan, un solo cuerpo, somos muchos en Cristo”.

*[Conclusión: la presencia de Cristo es figurativa y es diferente de su cuerpo histórico]*

XCVII. Advierta, clarísimo príncipe, su sabiduría, que con los testimonios de las Sagradas Escrituras y los dichos de los santos Padres quedó demostrado con evidencia que el pan que es llamado el cuerpo de Cristo y el cáliz que es llamado la sangre de Cristo son figuras porque son un misterio. No es pequeña la diferencia entre un cuerpo que existe por un misterio y el cuerpo que padeció, fue sepultado y resucitó. Lo que existe es el propio cuerpo del Salvador y en él no se conoce ninguna figura ni ningún símbolo, sino una manifestación de la cosa misma. Los creyentes desean su visión. Porque él es nuestra cabeza y, viéndola, se saciará nuestro deseo. Él y el Padre son una misma cosa, no según el cuerpo que tiene el Salvador, sino según la divinidad que habita en Cristo hombre.

XCVIII. En esto que se realiza por un misterio constituye una figura no solo del propio cuerpo de Cristo, sino también del pueblo creyente en Cristo. Es una figura de ambos cuerpos, o sea, el de Cristo, que padeció y resucitó, y del pueblo renacido en Cristo y vivificado de entre los muertos.

XCIX. Añadamos también que este pan y este cáliz que se dicen y son el cuerpo y la sangre de Cristo representan la memoria de la pasión o de la muerte del Señor, como dice el evangelio: “haced esto en memoria de mí” (Lc 22:19). Exponiendo esto, dice el apóstol Pablo: “todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga” (1 Cor 11:26).

C. Nos enseña el Salvador y también lo hace el apóstol san Pablo, que este pan y esta sangre que se ponen sobre el altar, se colocan allí como figura o memoria de la muerte del Señor, a fin de que lo que ocurrió en el pasado sea revocado a la memoria presente; para que así, teniendo memoria de su pasión, por ella nos hagamos partícipes del don divino, por el que hemos sido liberados de la muerte. Tenemos que saber que cuando lleguemos a la visión de Cristo, no tendremos necesidad de tales instrumentos que nos hagan saber lo que por nosotros soportó la benignidad divina. Contemplándolo cara a cara, no vamos a ser conmovidos por la exhortación

exterior de las cosas temporales, sino que por la contemplación de la verdad misma sabremos cómo debemos dar gracias al autor de nuestra salvación.

CI. No porque hayamos dicho todo esto se debe pensar que en el misterio sacramental del cuerpo del Señor o su sangre no fueron recibidos por los fieles. Lo que se recibe allí no lo ve el ojo sino la fe. Es un alimento y una bebida espirituales, que nutren espiritualmente al alma, entregando vida de saciedad eterna. El Salvador mismo, encomendando este misterio, dice: “El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha”.

CII. Deseando obedecer el mandato de su magnitud, me animé, aunque pequeño, a disputar sobre cosas no pequeñas, no confiado en mi propia capacidad, sino buscando la autoridad de los grandes. Si aprueba lo que se ha escrito católicamente, atribúyalo al mérito de su fe que, dejando de lado la gloria de la magnificencia real, no tuvo a menos buscar la respuesta de la verdad de parte de un humilde siervo. Lo que no resulte de su agrado, debe atribuirse a mi escasa sabiduría que, a pesar de mi deseo, no logró explicar el tema con tanta eficacia.

# Del machismo al feminismo: Transformaciones culturales contemporáneas y desafíos para la Iglesia evangélica en España

Rubén Videira Soengas

---

**Rubén Videira Soengas** (ThM, The Master's Seminary), es decano académico y profesor de exposición bíblica y teología sistemática en el Seminario Berea (León, España). En la actualidad sirve como ministro de culto en la Iglesia Evangélica de León. [rvideira@berea.es](mailto:rvideira@berea.es)

---

*Resumen: El presente artículo examina el impacto de las transformaciones culturales asociadas al feminismo contemporáneo en la reflexión y la práctica de la Iglesia evangélica en España. La tesis que se defiende es que una parte relevante de la revisión actual del discurso sobre los roles de varón y mujer responde más a la asimilación de categorías culturales y políticas del feminismo —surgidas en la Transición y amplificadas por el entorno mediático y digital— que a una conclusión exegética de las Escrituras. El estudio muestra cómo esta influencia ha llevado a interpretar las distinciones funcionales bíblicas como opresivas, lo que promueve lecturas reactivas. Como conclusión, defiende la necesidad de recuperar un discernimiento bíblico riguroso que distinga entre la norma apostólica y el clima cultural, afirmando la igualdad ontológica entre varón y mujer, junto con la diferenciación funcional.*

## Introducción

En las últimas décadas, España ha experimentado una profunda transformación cultural marcada por cambios sociales, políticos y mediáticos. Dentro de ese proceso, el discurso sobre la identidad, el poder y los roles de género ha adquirido un protagonismo creciente, influyendo no solo en la esfera pública sino también en la percepción que muchos creyentes tienen de la vida eclesial.

En este contexto, las iglesias evangélicas en España se encuentran frente a un desafío complejo: navegar un clima cultural donde las categorías dominantes de género y autoridad no siempre coinciden con las categorías bíblicas y teológicas que la Iglesia ha sostenido históricamente. Como resultado, ciertos textos y prácticas cristianas han sido reinterpretados bajo presiones culturales contemporáneas.

Este artículo sostiene que, para comprender adecuadamente la tensión actual en torno al papel del varón y la mujer en la iglesia, es necesario distinguir entre las influencias culturales que han configurado el feminismo español contemporáneo y la enseñanza apostólica que la Iglesia ha recibido. Solo desde una clara diferenciación

entre clima cultural y norma bíblica puede la Iglesia evaluar su propio discurso con fidelidad y claridad.

Esta distinción no es un ejercicio teórico, sino una urgencia pastoral. En un tiempo en que las categorías culturales tienden a imponerse sobre la exégesis bíblica, la Iglesia debe recuperar las herramientas para discernir qué elementos de su pensamiento provienen de la presión social y cuáles surgen de su compromiso con las Escrituras.

Para abordar esta cuestión, este artículo presentará los eventos históricos, culturales y sociales que dieron lugar al feminismo en España, un análisis de cómo este clima cultural ha influido en la interpretación eclesial de los textos bíblicos y un breve desarrollo del pensamiento actual que presiona a la Iglesia para adoptar una interpretación feminista del ministerio pastoral y de los roles familiares.

## La llegada del feminismo

Dieciséis días después de la muerte del dictador Francisco Franco, se celebró en Madrid el primer simposio por la liberación de la mujer. Entre el 6 y el 8 de diciembre de 1975, quinientas mujeres dieron el impulso oficial al movimiento feminista en España.<sup>1</sup> Este surgimiento debe entenderse dentro del marco político y social del franquismo, pues la lucha por la democracia en la España tardofranquista estaba inseparablemente unida a la búsqueda de la igualdad de género.<sup>2</sup>

El Partido Comunista de España (PCE), de orientación marxista-leninista, encabezó la alianza antifranquista.<sup>3</sup> En su seno, un grupo anónimo de mujeres impulsó la causa de la igualdad con el propósito de luchar,<sup>4</sup> en el ámbito judicial y legal, por la liberación de sus maridos encarcelados por su oposición política al régimen.<sup>5</sup> Con el tiempo, la influencia de estas mujeres creció hasta el punto de que, en 1959, apareció la primera revista clandestina dedicada a la igualdad de la mujer, una publicación que denunciaba la estructura patriarcal del franquismo con el fin de favorecer la liberación de los presos políticos.<sup>6</sup> Años más tarde, en 1964, surgió el Movimiento Democrático de Mujeres (MDM), una organización clandestina que

---

1 Ana Belén GÓMEZ FERNÁNDEZ, “Del antifranquismo al feminismo: la búsqueda de una nueva ciudadanía del movimiento democrático de mujeres en la Transición democrática”, *Revista de Historia Contemporánea* 13 (2014): 251–270 (aquí, 267). Esto no significa que no hubo otros intentos de establecer y desarrollar un movimiento feminista antes de la muerte de Franco. Sin embargo, nunca fueron lo suficientemente importantes como para convertirse en una fuerza sufragista (ver Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes* [Barcelona: Ediciones B.S.A., 2008], 203–209).

2 Ver GÓMEZ FERNÁNDEZ, “Del antifranquismo al feminismo”, 255.

3 GÓMEZ FERNÁNDEZ, “Del antifranquismo al feminismo”, 255.

4 Ver Amparo MORENO SARDÁ, “La Réplica de las Mujeres al Franquismo”, en *El Feminismo en España: Dos Siglos de Historia*, ed. Pilar FOLGUERA (Madrid: Siglo XXI, 2007), 123–156 (aquí, 127–133).

5 Giulana DI FEBBO, *Resistencia y Movimiento de Mujeres en España 1936–1976* (Barcelona: Icaria, 1976), 87.

6 Mary NASH, *Rojas: Las Mujeres Republicanas en la Guerra Civil* (Madrid: Taurus, 2000), 111–127.

promovía la igualdad de derechos para las esposas de dichos presos.<sup>7</sup> Según la historiadora Fernanda Romeu Alfaro, el MDM desempeñó un papel decisivo en visibilizar las discriminaciones legales y sociales que afectaban a la mujer.<sup>8</sup>

El año 1975, declarado primer Año Internacional de la Mujer, marcó el punto álgido del feminismo en España. La muerte de Franco elevó las expectativas de una profunda transformación social y, en ese mismo contexto, se derogó el permiso marital, que exigía el consentimiento escrito del marido para que una mujer pudiera trabajar, percibir salario, obtener el carné de conducir o el pasaporte, e incluso abrir una cuenta bancaria.<sup>9</sup> Dos años más tarde, en 1977, se creó la Subdirección General de la Condición Femenina, reflejando la creciente preocupación institucional por la igualdad.<sup>10</sup> Y, al año siguiente, la Constitución de 1978 prohibió la discriminación por razón de sexo y garantizó formalmente el sufragio femenino.<sup>11</sup> Sin embargo, pese a estos avances legislativos, el feminismo de la década de los setenta no desarrolló un enfoque unificado, sino que se articuló en diversas corrientes cuyo denominador común era el reconocimiento de la discriminación contra la mujer.<sup>12</sup> En 1979, el movimiento terminó fragmentándose debido a luchas internas y a la falta de cohesión, convirtiéndose en una idea difusa sostenida por grupos y asociaciones con intereses particulares.<sup>13</sup>

El feminismo español nació, por tanto, como una respuesta no colectiva a un sistema judicial misógino y a la política patriarcal instaurada durante el franquismo.<sup>14</sup> Nuria Varela, especialista en cuestiones de discriminación de género, señala que bajo dicho régimen se consideraba a la mujer más débil física y psicológicamente, necesitada de la protección del padre y, posteriormente, del marido. La soltería se entendía como una forma de marginación social y se esperaba de la mujer obediencia, sumisión, ternura y sacrificio, siempre supeditando sus propias necesidades a las de la familia.<sup>15</sup>

---

7 GÓMEZ FERNÁNDEZ, “Del antifranquismo al feminismo”, 257.

8 Fernanda ROMEU ALFARO, *Silencio Roto: Mujeres contra el Franquismo* (Oviedo: autopublicado, 1994), 74.

9 María Eugenia FERNÁNDEZ FRAILE, “Historia de las mujeres en España: Historia de una conquista”, *La Aljaba Segunda Época* 7 (2008): 11–20 (aquí, 18).

10 Karmentxu MARÍN, “La Subdirección General de la Condición Femenina Levanta Polémicas entre Las Mujeres”, *El País*, 17 noviembre 1977 (<https://elpais.com>, accedido el 23 de enero de 2026).

11 FERNÁNDEZ FRAILE, “Historia de las mujeres en España”, 18.

12 Hubo principalmente tres corrientes: 1) El feminismo social, un movimiento social bajo la bandera de un partido político liberal; 2) el feminismo radical, una perspectiva que entendía el feminismo como un partido político único en sí mismo; y 3) “la tercera vía”, un grupo que creía en el feminismo radical, pero formaba parte de los partidos políticos liberales. Ver María de los Ángeles PÉREZ ACOSTA, “Movimiento Feminista en España”, *GénEros* 9 no 26 (2002): 5–14 (aquí, 7–8).

13 PÉREZ ACOSTA, “Movimiento Feminista en España”, 9.

14 Ver Mary NASH, “La Construcción de una Cultura desde la Legitimidad Feminista durante la Transición Política Democrática”, en *Feminismos y Antifeminismos: Culturas Políticas e Identidades de Género en la España del Siglo XX*, eds. Ana AGUADO y Teresa María ORTEGA (Valencia: Universitat de Valencia, 2011), 283–306 (aquí, 285).

15 VARELA, *Feminismo para principiantes*, 215.

La limitación que impuso el franquismo al rol de la mujer —reducido casi exclusivamente a las funciones de esposa y madre— convirtió al feminismo español en un fenómeno único en su clase.<sup>16</sup> En España, surgió fundamentalmente como una contrarreacción al abuso dictatorial de carácter machista propio del régimen, de modo que para muchos ser feminista equivalía a combatir las injusticias sufridas durante la dictadura.

Como consecuencia, defender la perspectiva bíblica sobre el ministerio de la mujer suele interpretarse, incluso hoy, como una imposición asociada al machismo franquista. Esta presión social ha llevado a que la Iglesia evangélica en España difumine las fronteras e incorpore ciertos elementos de feminismo evangélico. Sin embargo, la pregunta permanece: si el apogeo del feminismo se situó en 1975 y su declive en 1979, ¿cómo explicar que su influencia siga presente en la Iglesia española hasta nuestros días?

## El establecimiento del feminismo

En torno al año 2010 se produjeron dos transformaciones significativas en los medios de comunicación españoles.<sup>17</sup> La primera fue un relevo generacional: la vieja guardia —menos identificada con la agenda feminista— dio paso a profesionales más jóvenes, en su mayoría mujeres, decididas a dejar atrás cualquier rastro ideológico vinculado, directa o indirectamente, con el franquismo.<sup>18</sup> La segunda fue la consolidación de un modelo empresarial basado en la rentabilidad viral.<sup>19</sup> Este modelo llevó a los medios a centrar sus estrategias de comunicación y difusión en las redes sociales.<sup>20</sup> Como resultado de estos cambios, el feminismo encontró en los propios medios de comunicación una plataforma eficaz para su expansión cultural.

La presión emergente de las redes sociales transformó a una audiencia tradicionalmente pasiva en activistas, dando origen a lo que se ha denominado el “Quinto Estado”.<sup>21</sup> Este Quinto Estado, entendido en su forma más básica, es una red digital que conecta a individuos y les otorga acceso a un nivel de información

---

16 El lento desarrollo industrial y educativo, como resultado de la Guerra Civil, obligó al país a organizar su economía en torno a la agricultura, lo que conllevó que la clase media no existiera (ver FERNÁNDEZ FRAILE, “Historia de las mujeres en España”, 13). Esta estructura social única hizo casi imposible que el feminismo en España tuviera una mentalidad colectiva (ver PÉREZ ACOSTA, “Movimiento Feminista en España”, 5), a diferencia de otros países, como por ejemplo Estados Unidos, donde surgió como un movimiento social a escala nacional.

17 A lo largo de este artículo, este término se emplea en referencia a los grandes medios de comunicación que buscan convertir a los espectadores en participantes activos (Linda Jean KENIX, *Alternative and Mainstream Media: The Converging Spectrum* [New York: Bloomsbury Academic, 2011], 2).

18 Marisa SOLETO, “Acoso al Feminismo”, 21 abril 2016 (<http://www.elmundo.es>; accedido el 20 de enero de 2026).

19 Ver Lola FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, “El feminismo como producto mediático: la paradoja Beyoncé”, *Investigaciones Feministas* 8 no 2 (2017): 457–474 (aquí, 461).

20 Ver la entrevista en línea a Camille Paglia en “Feminist Trouble”, el 10 de diciembre de 2015 (<http://www.spiked-online.com>; accedido el 23 de enero de 2026).

21 Ver William H. DUTTON, “The Fifth Estate Merging through the Network of Networks”, *Prometheus* 27 no 1 (2009): 1–15 (aquí, 2–3).

antes reservado para unos pocos, generando nuevas dinámicas de rendición de cuentas en ámbitos gubernamentales, políticos y sociales.<sup>22</sup> En otras palabras, se abrió un espacio digital que permitió cuestionar y desafiar las estructuras sociales, culturales y políticas establecidas.

Las celebridades —integradas en la cultura dominante y en la dinámica del Quinto Estado— han asumido el papel de portavoces del feminismo, señalando públicamente aquellos elementos culturales que consideran patriarcales. Gracias a sus millones de seguidores, su influencia se amplifica con rapidez y a menudo se vuelve viral, como sucedió con la actriz Emma Watson. El hashtag #HeForShe, surgió tras su discurso ante la ONU en favor de la igualdad de género, alcanzó una resonancia global que desplazó el debate de un supuesto “tema de mujeres” a un “tema de derechos humanos”. Poco después, otras celebridades se sumaron a la iniciativa, reivindicando igualdad salarial y de oportunidades laborales para las mujeres, y lo hicieron utilizando las redes sociales hasta convertir nuevamente en viral la etiqueta #HeForShe.<sup>23</sup> Movidos por su afán de viralidad, los medios de comunicación se sumaron rápidamente a esta ola, promoviendo el mensaje feminista difundido por estas figuras públicas, que aspiraban a que la sociedad machista rindiera cuentas por los abusos del pasado.

Incluso TED, la organización sin ánimo de lucro dedicada a difundir ideas culturalmente relevantes, se sumó a la iniciativa impulsada por el Quinto Estado.<sup>24</sup> En 2012 difundió a nivel mundial la charla “Porque todos deberíamos ser feministas” de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. Según TED, el núcleo del mensaje que debía destacarse estaba recogido en una de las frases de Adichie: “Enseñamos a las niñas a ser ambiciosas, pero no a serlo demasiado [...] a tener éxito, pero no demasiado [...] pues de lo contrario se convertirán en una amenaza para los hombres”.<sup>25</sup> Un año después, en 2013, la cantante Beyoncé incorporó estas mismas palabras en su canción “Flawless”.<sup>26</sup> Todo ello evidencia que, bajo la lógica del Quinto Estado, las celebridades desempeñan un papel determinante en la difusión y consolidación del mensaje feminista.

Leonid Grinin identifica claramente la razón que explica la estrecha vinculación entre celebridades y medios de comunicación: “Los medios de comunicación modernos necesitan a los famosos [...] la simbiosis es obvia”.<sup>27</sup> Las empresas mediáticas buscan beneficiarse de la influencia de estas figuras públicas porque, como él mismo señala, “es difícil que las personas se identifiquen con una empresa

22 DUTTON, “The Fifth Estate”, 1–2.

23 FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, “El feminismo como producto mediático”, 459.

24 Ver TED, “Our mission” (<https://www.ted.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

25 Chimamanda NGOZI ADICHIE, “We Should All Be Feminist”, diciembre de 2012 (<https://www.ted.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

26 La tercera estrofa dice: “Enseñamos a las niñas a encorvarse, para que sean más pequeñas. Les decimos a las chicas: ‘Puedes tener ambición. Pero no demasiado. Debes aspirar a tener éxito. Pero no demasiado. Si no, amenazarás al hombre’” (Beyoncé, “\*\*\*Flawless”, *Beyoncé*, Sony/ATV Music Publishing LLC, Warner/Chappell Music, Inc, Universal Music Publishing Group, Walt Disney Music Company, 2013).

27 Leonid GRININ, “Celebrities as A New Elite of Information Society”, *Social Evolution & History* 11 no 1 (2012): 124–153 (aquí, 129).

controlada por un fondo de inversión cuya identidad reside en un despacho en Panamá”.<sup>28</sup>

En realidad, los medios necesitan un rostro tan “familiar como el de los vecinos de la gente”<sup>29</sup> para conectar con el público. ¿Y quién mejor que una celebridad, capaz de cautivar a las audiencias con su imagen y su vida personal, e impulsar la compra de cualquier producto que respalde?<sup>30</sup> El problema no es que vendan productos, sino que ahora también comercializan ideas —entre ellas, las feministas.<sup>31</sup>

El feminismo que defienden estas celebridades es, en realidad, una fantasía que las propias feministas intelectuales rechazan.<sup>32</sup> Las feministas intelectuales o académicas afirman que los famosos feministas son, en realidad, antifeministas, porque su feminismo convierte a las mujeres en objetos sexuales.<sup>33</sup> Tal y como se evidencia en la portada de la revista *Time* de mayo de 2014. En este número dedicado a las “100 personas con más influencia” Beyoncé fue la cara de la portada.

Al preguntar a Sheryl Sandberg, directora de Operaciones de Facebook de Time Magazine, cuál era el motivo de la gran influencia de Beyoncé, Sheryl explicó: “Beyoncé transmite que las chicas dominan el mundo [...] ella afirma que ‘no es mandona, sino que es la que manda’”.<sup>34</sup> La paradoja aparece en que fue elegida para la portada por sus ideas feministas, pero posó para la foto en ropa interior con una pose extremadamente sensual.<sup>35</sup> Este tipo de feminismo no ayuda a cambiar la cosmovisión misógina del pasado, ni a cuestionar las presuposiciones machistas ni sus respectivos valores éticos, sino que su único objetivo es vender una imagen.<sup>36</sup>

El feminismo ha quedado reducido a una simple marca, una camiseta o un hashtag. Por lo tanto, su misión, como si se tratase de una campaña publicitaria, es convencer al público —a la corriente mayoritaria feminista— de que para abandonar el patriarcado abusivo y machista necesitan perseguir el mismo estatus que las celebridades: independencia y éxito mediante la sexualización del cuerpo.

La creciente transformación del feminismo en un producto mediático, su progresiva desvinculación del ámbito académico y su promoción constante a través

28 George MONBIOT, “Celebrity Isn’t Just Harmless Fun, It’s the Smiling Face of the Corporate Machine”, 20 diciembre 2016 (<https://www.theguardian.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

29 MONBIOT, “Celebrity Isn’t Just Harmless Fun”.

30 MONBIOT, “Celebrity Isn’t Just Harmless Fun”.

31 Ver Zigmunt BAUMAN, “Identity for Identity’s Sake”, *Race, Identity and Belonging*, eds. Sally DAVISON y Jonathan RUTHERFORD (London: Lawrence and Wishart, 2008), 92–100 (aquí, 96–98).

32 Rosi BRAIDOTTI, *Lo Posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015), 227.

33 Para una discusión más detallada de este asunto, ver la charla de Bell HOOKS: “Are You Still a Slave? Liberating the Black Female Body”, mayo 2014 (<https://youtube.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

34 Sheryl SANDBERG, “Beyoncé”, 23 abril 2014 (<https://time.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

35 Para ver la portada: <https://time.com/magazine/us/75229/may-5th-2014-vol-183-no-17-u-s/> (accedido el 20 de enero de 2026). Esta es la gran ironía del feminismo mayoritario. Las celebridades feministas, al ceder sus rostros al feminismo, se convierten en una de las mayores desilusiones de la sociedad patriarcal pecadora —en objeto de deseo y lujuria desenfrenada.

36 Susan DOUGLAS, *The Rise of Enlightened Sexism: How Pop Culture Took Us from Girl Power to Girls Gone Wild* (New York: St. Martin’s Griffin, 2010), 9.

de celebridades contribuyeron notablemente a la expansión de su influencia. En la década de los años ochenta, solo el 12 % de la población española se identificaba como feminista; una década más tarde, la cifra ascendía al 22,1 %. Para 2014, alcanzó el 56 % y, en 2017, cuatro de cada seis españoles afirmaban identificarse con el feminismo.<sup>37</sup>

La magnitud de esta ola quedó patente el 8 de marzo de 2018, cuando tuvo lugar la primera huelga feminista de ámbito nacional, apoyada también por figuras públicas, que reunió a miles de personas en las calles y recibió una amplia cobertura internacional en medios como *The New York Times*, *The Washington Post*, *The Guardian*, *BBC*, *Le Monde* y *La Repubblica*.<sup>38</sup>

El feminismo político que reaccionó al franquismo colapsó en 1979, pero la cultura dominante ha visto resurgir de sus cenizas una expresión distinta del movimiento, más vigorosa que nunca. Esta nueva manifestación ya no busca enfrentarse a estructuras dictatoriales, sino promover un modelo de feminidad caracterizado por mujeres exitosas cuyo reconocimiento social se apoya en la hipersexualización del cuerpo. Conserva, no obstante, el mismo bagaje del feminismo político de los años setenta, que entendía que rechazar los ideales feministas equivalía a defender una autoridad masculina abusiva y de corte dictatorial. La diferencia es que, a diferencia de aquel feminismo del pasado, el actual aspira a convertirse en un fenómeno viral.

Los medios de comunicación, impulsados por la intención de exigir responsabilidades a quienes consideran responsables de prácticas machistas, han favorecido la difusión de esta nueva expresión del feminismo en todo Occidente, mientras que Internet, como plataforma omnipresente, ha amplificado aún más su alcance. Para el cristianismo español, esto implica que el feminismo continuará llamando a la puerta de la Iglesia hasta ser plenamente asumido, casi como un fenómeno viral. La presión será constante hasta que la propia Iglesia adopte dicha perspectiva.

## La dialéctica del feminismo

Esta influencia omnipresente ha comenzado a difuminar las fronteras entre cultura y Escritura, especialmente en lo que respecta a las instrucciones bíblicas acerca del papel de la mujer en la iglesia. Fuera del protestantismo suele asumirse que el machismo condicionó la enseñanza paulina. El escritor y periodista católico Luis Antequera sostiene que, aunque Pablo no fuera machista en sentido estricto, no logró escapar de la visión misógina propia de su época.<sup>39</sup> Francisco Javier Recio, también católico y coordinador de comunicación de la Junta de Andalucía, exhorta a la Iglesia —tanto católica como protestante— a eliminar de su discurso público los pasajes paulinos que llaman a la sumisión de la mujer.<sup>40</sup> Finalmente, la socióloga Ana

---

37 Ver FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, “El feminismo como producto mediático”, 461.

38 Ver “8 de marzo: La primera huelga feminista en España, en los principales medios internacionales” 9 de marzo 2018 (<https://elpais.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

39 Ver Luis ANTEQUERA, “De la mujer en el pensamiento de San Pablo. ¿Es o no es, San Pablo, el machista que algunos dicen?” 26 marzo 2015 (<https://www.religionenlibertad.com>; accedido el 20 de enero de 2026).

40 Ver Francisco Javier RECIO, “San Pablo, el machista”, 30 diciembre 2013 (<https://elmundo.es>; accedido el 20 de enero de 2026).

Martos Rubio llega a afirmar que la Iglesia católica añadió 1 Timoteo 2:12 a la carta paulina con el fin de sostener su sistema patriarcal.<sup>41</sup>

La situación no difiere sustancialmente dentro del mundo evangélico. El escritor cristiano Jesús Murillo afirma de forma explícita que la enseñanza de Pablo surge del machismo.<sup>42</sup> El exsacerdote Antonio Aradillo, al comentar la interpretación evangélica y católica de Pablo, sostiene: “Los cristianos han afirmado, casi con la misma autoridad que la Palabra de Dios, que Pablo era un misógino. De hecho, se le ha llegado a llamar el misógino por excelencia del Nuevo Testamento”.<sup>43</sup> Otros argumentan que el contexto machista impidió a Pablo percibir el sesgo de sus propias instrucciones dirigidas a la mujer.<sup>44</sup> Del mismo modo que un pez en el mar no es consciente de que está mojado, Pablo —formado en un entorno patriarcal— no habría sido capaz de identificar dicho condicionamiento.<sup>45</sup>

A partir de esta premisa, el feminismo “cristiano” concluye, en primer lugar, que la Iglesia debe descartar las instrucciones del apóstol por considerarlas prejuiciadas contra el género femenino.<sup>46</sup> Sin embargo, aplicando la misma lógica, cabría preguntarse si las feministas evangélicas no estarían igualmente condicionadas por su propio contexto cultural y, de ser así, si no habría que desestimar también sus afirmaciones por idéntica razón.<sup>47</sup> En segundo lugar, se afirma que la Iglesia debe aliarse con la revolución feminista, ya que se asume que es el instrumento elegido por Dios para erradicar la opresión de clase y de género.<sup>48</sup> En última instancia, esta

---

41 Ver Ana MARTOS RUBIO, *Pablo de Tarso ¿Apóstol o hereje? La inquietante verdad sobre la identidad del auténtico fundador del cristianismo*, ed. Santos RODRÍGUEZ (Madrid: Nowtilus, 2007), 173.

42 Jesús Mario MURILLO, *Sexo, Eros, Matrimonio* (Bloomington, IN: Trafford Publishing, 2009), 19.

43 Antonio ARADILLAS, *La mujer en la iglesia: La rebelión pendiente* (Madrid: Visión Libros, 2012), 162.

44 Ver Carmen GALUÉ, *He aquí una mujer* (Maitland, FL: Xulon Press, 2012), 28. Decir que el contexto de Pablo era machista es un argumento anacrónico, ya que define la igualdad de los sexos en el siglo I d. C. bajo el prisma cultural del siglo XXI. Además, es una generalización que globaliza situaciones deleznales de abuso femenino durante esa época, ignorando los datos históricos que muestran que el contexto social de la Iglesia primitiva también favorecía a las mujeres (ver William WEINRICH, “Women in the History of the Church: Learned and Holy, But Not Pastors”, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John PIPER y Wayne GRUDEM [Wheaton: Crossway Books, 1991], 265–284 [aquí, 274]).

45 Ver Sally Bentley DOELY, *Women’s Liberation and The Church* (London: Association Press, 1971), 136.

46 Ver Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL y Jürgen MOLTSMANN, “Preface”, en Letty RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 11–17, (aquí, 11, 17).

47 Susan T. FOH, *Women & The Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1980), 3.

48 Ver Rosemary Radford RUETHER, *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power* (New York: Paulist Press, 1972), 183; Mary A. KASSIAN, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1992), 54.

postura conduce a que el cristianismo deba adaptarse a la cosmovisión dominante, haciendo que Pablo diga aquello que la cultura contemporánea desea oír.<sup>49</sup>

La Iglesia, en muchos casos, se ha dejado cautivar por las voces predominantes del feminismo, relegando a un segundo plano la autoridad de las Escrituras.<sup>50</sup> Por ello, los cristianos necesitan con urgencia aprender a analizar con discernimiento su cultura y su tiempo, desarrollando la sagacidad necesaria para evaluar los argumentos que se oponen a la enseñanza bíblica y sostener, con claridad y convicción, lo que afirma la Palabra y no lo que dicta la sociedad.

## El legado del feminismo

El feminismo español, aunque surgió como una lucha legítima por la igualdad frente a discriminaciones objetivamente reales, ha pasado —bajo la influencia de la llamada Quinta Ola— a centrarse en necesidades sentidas.<sup>51</sup> La consecuencia más seria de este desplazamiento es que la verdad objetiva deja de ocupar un lugar prioritario, dando paso a la primacía del impacto emocional que dicha verdad pueda generar. Así, si un determinado rol o estructura se percibe negativamente, entonces, independientemente de lo que afirmen las Escrituras, debe modificarse para evitar “herir sensibilidades”. De este modo, el campo de batalla ha dejado de ser la corrección de leyes injustas contra la mujer para convertirse en la gestión de sentimientos subjetivos interpretados como negativos. Este cambio ha provocado que la cultura occidental mire con recelo cualquier forma de autoridad universal —ya sea razón, tradición o religión— y ha favorecido una hermenéutica que interpreta las jerarquías bíblicas como sistemas de opresión.<sup>52</sup>

El resultado inmediato es que la diferencia funcional entre varón y mujer pasa a ser interpretada como intrínsecamente abusiva. En consecuencia, se argumenta que los pasajes bíblicos pertinentes —en particular 1 Corintios 14:34–35 y 1 Timoteo 2:9–15— deben leerse conforme a la emotividad del oyente y a los marcos sociológicos dominantes. Por lo que se impulsa una exégesis reactiva, guiada por las sensibilidades culturales contemporáneas y poco interesada en la intención original del autor ni en el sentido que el texto habría tenido para su audiencia primigenia.

A ello se suma que, en España, este feminismo de carácter reactivo se ha institucionalizado a través de estructuras como el Ministerio de Igualdad. Así, la retórica que presenta como abusivo cualquier indicio de autoridad se ha difundido desde ámbitos educativos, legislativos y mediáticos, y ha servido para censurar toda postu-

49 RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist Perspective*, 50–51.

50 Esta realidad se observa en España en la declaración emitida en 2016 por la primera organización evangélica española no confesional en el país y la asociación nacional que representa a los cristianos profesionales. Esta declaración titulada “Si Lutero fuera mujer”, llamó a las mujeres a asumir roles de liderazgo dentro de la iglesia, como si fuera una exhortación de la propia Biblia (ver AEE-GBG, “Si Lutero, hoy, fuese mujer” 13 de diciembre de 2016 (<https://protestantedigital.com>; accedido el 23 de enero de 2026).

51 Para una explicación más desarrollada de este cambio de paradigma ver KENIX, *Alternative and Mainstream Media*, 1–12.

52 Ver Rosi BRAIDOTTI, *Lo Posthumano*, 225–230; William H. WILLIMON, “Been There, Preached That. Today’s Conservatives Sound Like Yesterday’s Liberals”, *Leadership Magazine* (1995): 75–78 (aquí, 76).

ra percibida como defensa del “patriarcado”.<sup>53</sup> Al convertirse en pauta cultural predominante, el feminismo configura también el entorno en el que deben desenvolverse las minorías religiosas. En este contexto, la Iglesia evangélica —numéricamente reducida y deseosa de legitimidad social— ha sufrido una presión constante para no ser considerada radical.

El efecto más visible es el desplazamiento de la predicación hacia un enfoque marcadamente terapéutico. El ministerio pastoral se rige cada vez más por la lógica de la consulta emocional en lugar de la enseñanza doctrinal, lo que termina redefiniendo su objetivo central: proteger la subjetividad del oyente y reducir al mínimo el conflicto cultural.<sup>54</sup>

## La respuesta al feminismo

Frente a este panorama, resulta necesario delinear, en términos culturales y teológico-pastorales, la postura complementaria. El complementarismo sostiene que varón y mujer son iguales en naturaleza e imagen, y que la distinción de roles en la esfera familiar y eclesial no implica una disminución de la dignidad femenina ni una exaltación jerárquica del varón. Antes bien, establece funciones recíprocas dentro de un marco moral definido, orientadas al bien del cuerpo y a la salud del ministerio.<sup>55</sup>

La Escritura, desde sus primeras páginas, presenta esta relación complementaria entre iguales. Génesis 1:26 declara que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza para ejercer dominio sobre la creación. El versículo siguiente precisa que el término “hombre” incluye tanto a varón como a mujer; ambos son igualmente portadores de la imagen divina. De este modo, la igualdad ontológica precede a cualquier diferenciación funcional y fundamenta la dignidad compartida de ambos ante su Creador. Sin embargo, esta igualdad esencial no elimina la distinción. La humanidad fue creada con diferenciación sexual, masculina y femenina (Gen 1:27), distinción que no es meramente biológica, sino también estructural, pues anticipa una diversidad de funciones dentro del designio creacional.<sup>56</sup>

Así, en Génesis 1:28, hombre y mujer reciben conjuntamente la bendición y el mandato cultural: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra”. No obstante, la ejecución de dicho mandato presupone una cooperación diferenciada. La realidad misma de la procreación evidencia que el encargo común se cumple mediante aportaciones distintas y complementarias. Comparten el mismo llamado, pero no lo ejercen de manera idéntica. Por consiguiente, la igualdad no debe confundirse con la indistinción ni con la intercambiabilidad de roles.

La distinción funcional se refuerza en el relato de Génesis 2. Los diferentes orígenes de Adán y Eva no constituyen un detalle narrativo incidental, sino un ele-

53 Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, 203–209; Geraldine M. SCANLON, *La Polémica Feminista en La España Contemporánea (1868–1974)*, trad. Rafael MAZARRASA (Madrid: Akal, 1986), 11–12.

54 WILLIMON, “Been There, Preached That”, 76.

55 R. C. SPROUL, “The Order of Creation”, *Tabletalk* 23 no 5 (1999): 5–7 (aquí, 7).

56 Ver Anthony A. HOEKEMA, *Created in God’s Image* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 13; Raymond C. ORTLUND, “Male-Female Equality and Male Headship”, en *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 119–141 (aquí, 121–122).

mento teológico que señala una estructura relacional específica.<sup>57</sup> La mujer procede del hombre, y Dios la define explícitamente como “ayuda idónea”, es decir, una ayuda correspondiente y adecuada a él.<sup>58</sup> La expresión no denota subordinación ontológica, sino complementariedad relacional: fue creada para suplir una carencia concreta en el hombre.<sup>59</sup>

En efecto, es Adán quien experimenta la soledad y la incompletitud (Gen 2:18), no Eva. Ningún otro ser, ni animal ni hombre, podía responder a esa necesidad (Gen 2:20). Así, aunque ambos comparten la misma dignidad esencial, Eva constituye la provisión específica de Dios para la situación de Adán. La distinción de roles emerge, por tanto, del propio diseño creacional y no de una imposición cultural posterior.

Una analogía cívica puede ilustrar esta convergencia entre igualdad esencial y diferenciación funcional. Un agente de policía posee la misma dignidad intrínseca que cualquier ciudadano; sin embargo, en virtud de la autoridad delegada por el Estado, desempeña funciones operativas que otros no ejercen. El hecho de que un conductor deba someterse a sus indicaciones en un control de tráfico no implica una inferioridad ontológica, sino el reconocimiento de una responsabilidad específica dentro de un orden legítimo.

Aplicado al gobierno eclesial y a la vida congregacional y familiar, este principio implica que la igualdad ontológica entre hombre y mujer convive con responsabilidades diferenciadas. La diferencia funcional, interpretada hoy con frecuencia como forma de opresión, no disminuye el valor de quien se somete; más bien, ordena la convivencia y orienta el servicio común hacia la edificación del cuerpo. Este punto resulta decisivo, pues permite desmontar una confusión característica del clima cultural contemporáneo: la tendencia a equiparar diferenciación funcional con devaluación ontológica. Sin embargo, cuando la diferencia se fundamenta en principios bíblicos, no constituye degradación alguna, sino una asignación de responsabilidades diferenciadas.

Ahora bien, el clima cultural español ha generado una tormenta perfecta: cualquier diferencia de función se interpreta como abuso; cualquier llamado al orden, como machismo; y cualquier defensa de límites, como violencia simbólica. En este escenario, antes de determinar cómo debe gobernarse la iglesia, resulta imprescindible discernir qué está configurando nuestras categorías hermenéuticas: si la norma bíblica o el espíritu de la época. Esta clarificación no responde a un afán polémico, sino a una necesidad pastoral ineludible. De lo contrario, la Iglesia corre el riesgo de reproducir, bajo formas aparentemente piadosas, el mundo que está llamada a transformar.

---

57 Dios crea al hombre desde el polvo de la tierra, para trabajar la tierra (Gen 2:5-7), y crea a la mujer del costado del hombre, para el hombre (Gen 2:18, 21-22).

58 Ver Bruce A. WARE, “Male and Female Complementarity and the Image of God”, *Journal for Biblical Manhood and Womanhood* 7 no 1 (2002): 14-22 (aquí, 18).

59 Ver Carl Friedrich KEIL y Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, trad. James MARTIN (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 55.

## Conclusión

La reformulación del discurso eclesial sobre varón y mujer en España responde, en gran medida, a la convergencia de varios factores. Primero, la interiorización identitaria de la verdad, debido al abandono de la verdad como revelación objetiva y externa al hombre. Segundo, la creciente sospecha hacia los metarrelatos, resultado del Quinto Estado asumiendo el rol de hacer rendir cuentas a autoridades. Por último, la institucionalización estatal de un feminismo difuso que rechaza todo aquello percibido como abusivo, desembocando en la progresiva terapeutización del ministerio pastoral.

En este contexto, el complementarismo —cuando se interpreta desde los parámetros culturales contemporáneos— será inevitablemente percibido como una forma de opresión; pero, leído dentro de su propio marco, se revela como una ordenación funcional que preserva la igualdad de valor, promueve el servicio sacrificial y protege la salud tanto de la iglesia como de la familia. Si la Iglesia desea recuperar la fidelidad y la claridad, debe comenzar por distinguir con rigor qué procede del clima cultural y qué emana de la norma apostólica. Solo así podrá evaluar sus prácticas sin confundir presión social con convicción bíblica ni traducir automáticamente la diferencia en devaluación.

# Reseñas de libros

## ***Católico, pero no romano: Construyendo una identidad protestante*** **Andrés Messmer**

Viladecavallis: CLIE, 2025

Tapa blanda, 159 páginas

*Revisado por Benjamin Marx, profesor de Nuevo Testamento en Theologisches Seminar Adelshofen e investigador asociado de la University of South Africa*

El título me llamó mucho la atención. Porque yo también enfatizo en mis conversaciones eclesiales que soy católico, pero no romano. En la introducción Andrés Messmer viene de la historia de la reforma española diciendo que el corazón del protestantismo se concentra en dos asuntos: 1) el rechazo de elementos “romanos” dentro de la iglesia y 2) la centralidad de la doctrina de la justificación (13). El propósito del libro es explicar cuáles enseñanzas querían reformar los reformadores del siglo XVI y en este sentido ver “quiénes eran los verdaderos católicos” (15). Messmer usa los términos “protestantes” y “católicos reformados” sinónimamente a lo largo de todo el libro. Los reformadores querían volver a las enseñanzas bíblicas y patrísticas para recubrir lo católico (universal) de la fe cristiana. En este sentido “el protestantismo es una versión occidental de la ortodoxia” (21; ver también el gráfico de la p. 20).

El libro se divide en tres partes: 1) católico, 2) pero no romano y 3) catolicismo reformado. En la primera parte Messmer explora las coincidencias entre los católicos romanos y reformados. Para hacerlo, el autor elabora elementos que usan los dos “campos” para discernir si una enseñanza o doctrina sería correcta. Para los católicos romanos los criterios para discernirlo son la Escritura, la Tradición y el Magisterio (todas estas palabras están en mayúsculas a propósito). La Escritura y la Tradición tienen el mismo peso de autoridad y el Magisterio es el intérprete oficial de las dos. Para los católicos reformados tenemos algo similar, aunque la tradición y el magisterio (se entiende el último como los ministros actuales) se escribe en minúsculas. Es decir, la tradición y los ministros actuales sí son importantes. Sin embargo, no les corresponde la misma autoridad que a la Escritura. Aunque tenemos estas diferencias de peso de autoridad, llegamos a conclusiones similares en nuestras doctrinas acerca de lo fundamental: la Trinidad y la Encarnación ( viniendo también de los credos y concilios ecuménicos). También nos gozamos de un consenso litúrgico y ético. Sin embargo, hay un alejamiento de la Iglesia a partir de siglo XI “de algunas enseñanzas bíblicas importantes” y “del consenso patrístico” (43). En las páginas 44–45 hay un buen resumen de lo que tenemos realmente en común entre los católicos romanos y reformados.

La segunda parte (“pero no romano”) empieza explicar asuntos de diferencias entre los dos. Messmer concede que los siguientes capítulos son meramente resúmenes de cuestiones complicadas que necesitarían más explicación. Por tanto, lo que

escribe Messmer en esta parte solo sirve como una introducción a las diferencias. El autor escribe de estas diferencias en los capítulos 3–10 mencionando temas como el canon de las Escrituras, el número de los sacramentos, la presencia de Cristo en la eucaristía, imágenes (e íconos), María, el obispo de Roma y la justificación. No hay espacio en esta reseña para escribir acerca de todos estos temas, pero me gustaría mencionar algunos asuntos. En primer lugar, es bueno que Messmer escriba en un tono fraternal y objetivo. Eso nos sirve para mejorar la unidad de la iglesia y el trabajo ecuménico entre los dos campos. También, el autor critica a su propia tradición, mencionando, por ejemplo, la necesidad de mejorar la teología sobre los sacramentos, los ritos sagrados y recuperar el carácter sacramental del mundo. Messmer también lamenta que el asunto de la división dentro del campo reformado sea con respecto a la eucaristía. Lo que me sorprendió un poquito era el tratamiento de Messmer de la justificación. Me parece bien corto y sería bueno explicar aún más las diferencias y aspectos comunes de los católicos romanos con los reformados. Pero esta carencia puede ser porque hay un contrato con CLIE de un libro *La historia de la justificación: Una lectura protestante* escrito por Messmer. Hay que esperar entonces para ver cómo resulta este trabajo del autor.

En la tercera parte Messmer quisiera hacer una autocrítica y también exponer una visión de una identidad católica romana para el protestantismo hispanohablante. Lamentablemente, como hemos visto con el asunto de la eucaristía, el problema es la falta de unidad dentro del protestantismo. En mi opinión se puede añadir en esta parte también una autocrítica acerca de tener miles de papas en vez de uno de la iglesia católica romana o de la superficialidad de la liturgia en algunas partes del protestantismo, para mencionar solo dos (aun Messmer hace una autocrítica dentro de algunos capítulos anteriores con algunos asuntos relacionados). Según Messmer, un llamado al catolicismo reformado sería volver al consenso patristico en asuntos de fe (doctrina), esperanza (culto) y amor (ética).

En general este trabajo por Messmer puede recomendarse a muchos protestantes del mundo hispanohablante, en el que el anticatolicismo romano sigue teniendo una gran influencia. El libro tiene muchos aspectos que deben ser reconsiderados o incluso analizados por primera vez, y los protestantes encontrarán más unidad cuando tomen en serio lo que Messmer propone: un cierto retorno a la teología patristica sin descuidar nuestras diferencias en nuestras distintas confesiones protestantes.

***La alegría en el cristianismo antiguo: Un estudio de la alegría en las comunidades apostólicas y protoortodoxas***  
**Jesús Zamora**

Barcelona: Editorial CLIE, 2025

Tapa blanda, 286 páginas más tres apéndices, bibliografía e índice

*Reseña de Daniel Eguiluz Calle, profesor de historia de la iglesia en Centros Teológicos Bautistas (Lima, Perú) y el Seminario Teológico de Sevilla (España)*

El volumen recientemente producido por el profesor de historia Jesús Zamora consiste en una actualización y adaptación de la tesis doctoral que completó para la Uni-

versidad Complutense de Madrid en 2018. Mientras que su tesis originalmente cubrió el periodo cristiano hasta Clemente de Alejandría, cuya muerte se calcula en las primeras décadas del tercer siglo, la nueva edición se limita a la evidencia hasta mediados del segundo siglo. De ahí que el subtítulo aluda a las comunidades apostólicas y protoortodoxas: el primer grupo corresponde al primer siglo, mientras que el segundo a la primera mitad del segundo siglo, cuando las raíces de lo que se convertiría en la ortodoxia clásica comenzaron a vislumbrarse. En las propias palabras de Zamora, “el objetivo principal de [la] investigación consiste en realizar un análisis historiográfico del desarrollo (1) del concepto de la alegría, (2) su objeto, (3) su expresión—es decir, su externalización—, (4) su circunstancia, y (5) sus diferentes roles sociales en las comunidades” (27–28).

La estrategia de Zamora es aplicar este objetivo a los textos representativos de las comunidades ya identificadas. Así, pues, la parte del libro que se enfoca en el primer siglo considera las comunidades paulinas analizando 1 Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Romanos y Filemón por ser las cartas indisputadas del apóstol; la comunidad lucana, analizando Lucas y Hechos; la comunidad joánica, analizando el evangelio de Juan y 1–3 Juan; y la comunidad representada por la epístola general de Santiago. La siguiente parte del libro da su atención a la primera mitad del segundo siglo y considera los textos de 1 Pedro, *1 Clemente* y el *Pastor de Hermas* para comprender a la comunidad romana; las cartas de Ignacio para la comunidad antioquena; la *Epístola de Bernabé* para su propia comunidad; y, finalmente, la epístola y el acta martirial de Policarpo para la comunidad esmirnia.

Cada uno de los capítulos mencionados en el párrafo anterior tiene su propia conclusión, pero el último capítulo del libro resume todos los hallazgos y reitera el argumento que había sido anunciado desde la introducción. Para Zamora, las primeras comunidades cristianas tuvieron “una conceptualización escatológica de la alegría, que los acercaba a la concepción escatológica judía del segundo templo” (281). En otras palabras, estas primeras iglesias, las cuales empezaron como comunidades total o mayoritariamente judías, principalmente derivaban su alegría de la esperanza en la intervención de Jesucristo al final de los tiempos a favor de su pueblo, lo cual les permitía afrontar valientemente las persecuciones y el sufrimiento. Sin embargo, Zamora advierte que “para finales del siglo I y principio del siglo II, se percibe un desarrollo y cambio de dirección hacia una concepción de la alegría ética-moralista y cristológica-soteriológica” (281). Dicho de otra manera, dejadas atrás las primeras generaciones, la mayoría judía y, no podemos olvidar, la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70, las comunidades cristianas pasaron a enfocarse en la vida piadosa y los grandes eventos de la historia de la salvación en Cristo, junto con sus beneficios en el presente, como objetos de su alegría.

La referencia a la alegría en el título del trabajo puede hacer pensar a algunos lectores que el contenido es de corte devocional o contemplativo, pero lo que se ofrece resulta ser más bien un modelo de una investigación histórica seria y rigurosa que trata de compartir sus hallazgos con un público más general. Si bien el grueso del libro se dedica al análisis cuidadoso y contextual de las fuentes primarias en sus lenguajes originales, Zamora también se esfuerza por esclarecer el contexto académico de su aporte al interactuar con la literatura secundaria más relevante. Notablemente, la bibliografía final se acerca a las 20 páginas. Como parte de la contextuali-

zación intelectual del trabajo, Zamora dedica el primer capítulo después de la introducción a la exploración del concepto de la alegría en el mundo antiguo donde surgió el cristianismo. Además, la conclusión es seguida por tres apéndices sobre las emociones de manera general, las emociones en la antigüedad y las emociones en la cultura occidental. No se puede dejar sin mencionar que el prólogo es escrito por el reconocido historiador Justo González, quien resalta algunas conexiones entre el tema de la alegría y el culto dominical.

Nuevamente, la obra de Zamora nos ofrece un modelo de investigación seria que logra defender satisfactoriamente su tesis sin sacrificar su accesibilidad a un público general. Si nos podemos dar el lujo de una brevísima reflexión sobre la tesis del trabajo, la trayectoria que el autor identifica de un enfoque escatológico al campo ético y teológico sugiere que las iglesias del presente deben evaluar su propio enfoque y preguntarse si hay la necesidad de recuperar “la esperanza bienaventurada” en “la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo” (Tito 2:13 RV60).